

НАУКОВИЙ ВІСНИК

ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ СВ. ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО

«ДОБРИЙ ПАСТИР»

Богослов'я

Збірник наукових праць
Випуск 5

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

Видається щорічно з 2007 року.

Свідцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія ІФ № 580-53-р від 03.03.2008 р.

Адреса редакції: Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого
Україна, 76019, м. Івано-Франківськ, вул. Гарбарська, 22.

Тел. (0342) 72-47-30 – головний редактор, відповідальний секретар
E-mail: graukr@gmail.com

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

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

Подані рукописи рецензуються і не повертаються.

Редакція залишає за собою право виправляти мову і редагувати матеріали.

Редакція не вступає у листування з авторами.

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

Усі права застережено ©.

Івано-Франківськ

Івано-Франківський богословський університет

2014

УДК 215
ББК 87.215
Н 34

Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць / Гол. ред. Р.А. Горбань. – Випуск 5. Богослов'я. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський богословський ун-т, 2014. – 342 с.

У збірнику вміщено наукові статті з екуменізму, церковного права, догматичного богослов'я, літургії, релігієзнавства, етнології релігії, релігійної філософії, християнської психології, історії Церкви в Україні, української церковної археології, джерел християнства, українського сакрального мистецтва, християнської духовності.

Для фахівців із гуманітарних і суспільних наук, докторантів, аспірантів і здобувачів, студентів вищих навчальних закладів, а також усіх, хто цікавиться проблемами богословських наук.

Редакційна рада:

Кир Володимир Війтишин – доктор богословських наук, професор, Архієпископ і Митрополит Івано-Франківський УГКЦ, Великий Канцлер Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого (голова редакційної ради).
прот. Річард Горбань – доктор богословських наук, професор (головний редактор).
прот. Олександр Левицький – доктор східного канонічного права, професор.
прот. Олег Каськів – доктор східного канонічного права, професор.
прот. Іван Козовик – кандидат філологічних наук, професор (відповідальний секретар).

Редакційна колегія:

Василь Костицький – доктор юридичних наук, професор.
Людмила Филипович – доктор філософських наук, професор.
Вікторія Ларіонова – доктор філософських наук, професор.
Михайло Марчук – доктор філософських наук, професор.
Володимир Возняк – доктор філософських наук, професор.
прот. Святослав Кияк – доктор філософських наук,
доктор богословських наук, професор.
Микола Сидоренко – доктор філософських наук, професор.
Володимир Шеремета, доктор богословських наук, професор.
кс. Чеслав Станіслав Бартнік (Польща) – доктор богословських наук, професор.
кс. Кжиштоф Гузьдзь (Польща) – доктор богословських наук, професор.
Кароль Кляуза (Польща) – доктор богословських наук, професор.
кс. Кжиштоф Гузовскі (Польща) – доктор богословських наук, професор.
кс. Мірослав Ковальчик (Польща) – доктор богословських наук, професор.
кс. Лешек Адамовіч (Польща) – габілітований доктор канонічного права, професор.
Дмитро Степовик – доктор богословських наук, професор.
Василь Балух – доктор історичних наук, професор.
Василь Марчук – доктор історичних наук, професор.
Ігор Пилипів – доктор історичних наук, професор.

Рекомендовано до друку Вченою радою Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого (протокол № 14 від 26.11.2014 р.)

© Р. А. Горбань, 2014
© Івано-Франківський
богословський університет, 2014
© Автори статей, 2014

Науковий вісник
Івано-Франківського богословського університету
імені св. Івана Золотоустого
«Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Випуск 5.
Богослов'я
видано за сприяння Івано-Франківського Архієпархіального
Управління Української Греко-Католицької Церкви
та Фонду імені Блаженного мученика Симеона Лукача

ЗМІСТ

ЕКУМЕНІЗМ

Архієпископ Володимир Війтишин

Специфіка екуменічного навчання Івана Павла II
стосовно України9

Василь Тучапець

Офіційне становище Російської Православної Церкви щодо
питань єдності Церков на основі соборного документа
«Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви
до інославної» (Москва, 2000 р.)21

КАНОНІЧНЕ ПРАВО СХІДНИХ ЦЕРКОВ

прот. Річард Горбань

Правовий статус належності особи до Церкви свого права
та питання її зміни28

прот. Олександр Левицький

Історія формування духовенства в Церкві Київської традиції45

прот. Олег Каськів

Патріарший Собор у ККСЦ73

свят. Олег Хортик

Сучасний стан української каноністики76

прот. Андрій Танасійчук

Види, можливості і труднощі синодальності у Східних
Католицьких Церквах84

прот. Ігор Галей

Єпархіяльний собор у ККСЦ91

Володимир Грабик

Канонічна візитація як один із елементів пастирського
служіння єпархіяльного єпископа96

ДОГМАТИКА

прот. Володимир Лось

Святі Тайни як таїнство співпричастя117

прот. Богдан Марціновський

Христологічний аспект богородичних догматів131

ЛІТУРГІКА

прот. Василь Гоголь

Питання про нібито виділення чинопослідування шлюбу зі
шлюбної євхаристійної Літургії148

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Любов Генік

Святий Шарбель – ліванський чудотворець і благовісник східного християнства маронітської традиції в Католицькій Церкві150

ЕТНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

прот. Роман Дубік

Символіка хліба в українських святах та обрядах168

РЕЛІГІЯ І ФІЛОСОФІЯ

Володимир Сабадуха

Філософія єдності людини й світу, або
Про необхідність об'єднання зусиль релігії, філософії,
науки щодо збереження світу177

прот. Михайл Шевченків

Ким був Тарас Шевченко?188

о. Богдан Боднар

Розуміння та сприйняття Бога в житті і творчості
Т. Г. Шевченка204

Андрій Яцишин

Сутність морального вчення у філософії Григорія Сковороди218

ХРИСТІЯНСЬКА ПСИХОЛОГІЯ

Ольга Климишин

Християнсько-психологічний ракурс аргументації молитви як
форми духовного діалогу222

Раїса Мотрук

Детермінація професійного самовизначення майбутніх
священиків: етнокультурний вимір230

ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

прот. Річард Горбань, Руслан Делятинський

Науково-дослідний проект «Українська Греко-Католицька Церква
(1991–2011 рр.): етапи формування організаційної структури,
особливості релігійно-церковного життя, перспективи розвитку»:
спроба обґрунтування239

Олег Єгрешій

Єпископи Григорій Хомишин і Миколай Чарнецький:
проблема взаємовпливу261

Руслан Делятинський

Організаційна структура Української Греко-Католицької Церкви:
проблема термінологічних визначень267

Роман Пахолок

Внесок світських учених у розвиток богословської освіти
Галичини (20–30-ті рр. ХХ ст.)271

УКРАЇНСЬКА ЦЕРКОВНА АРХЕОЛОГІЯ

Ігор Коваль, Ірина Козарик

Галицькі печатки – джерело до вивчення церковної історії та іконографії276

ДЖЕРЕЛА ХРИСТІЯНСТВА

прот. Іван Козовик

Шептицький Андрій, Олександр граф-митрополит Греко-Католицької Церкви 1865–1944 рр.: Лист до Папи Римського про можливість скликання і порядок денний Вселенського собору291

Володимир Шеремета

Іван Павло II. Мир з Богом Творцем, мир із всім створінням: Послання з нагоди Всесвітнього Дня миру, 1 січня 1990 р.298

УКРАЇНСЬКЕ САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО

Віталій Козінчук

Невизнаний геній Антон Залуський304

ДОПОВІДІ

Єпископ Софрон Мудрий

Про сумління людини: Доповідь, виголошена на конференції в Підлютому 17.06.2003 р.314

прот. Володимир Лось

Сакраментальне життя – шлях визволення від алкогольної залежності318

РЕЦЕНЗІЇ

прот. Михайл Шевченків

Рецензія-огляд статті о. Богдана Боднара «Розуміння та сприйняття Бога в житті і творчості Т. Г. Шевченка»323

Відомості про авторів328

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Вимоги редакції «Доброго Пастиря» до наукових статей330

Приклади оформлення бібліографічного опису у списку джерел, який наводять у науковій статті333

Бібліографічний стандарт назв книг Біблії339

ЕКУМЕНІЗМ

*Архієпископ Володимир Війтишин
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Специфіка екуменічного навчання Івана Павла II стосовно України

Папське навчання, скероване до українського народу, найповніше прозвучало під час особистого безпосереднього контакту в часі паломництва до України у 2001 році. Ціла складна програма тієї події враховувала історичний та культурний контекст, в якому опинилася Україна після того, як вийшла зі структур СРСР і стала на шлях будування власної національної та релігійної ідентичності. Свідомість цього місця в історії не покидала Івана Павла II. Це виразилося у його численних алюзіях і прикладах, що містяться у публічних і приватних промовах. В поставі Папи вражають глибока повага до багатої національної традиції, висока оцінка авторитетів, котрі формували підстави ідентичності і дбання про збереження та розвиток запалу, який мають теперішні покоління, творячи основи національної і державної екзистенції. В цьому середовищі також може розвиватися релігійна сфера в цілому своєму плюралізмі та різноманітності, відповідно до спільнот і меншин, що населяють цю велику країну.

1. «В своїй хаті своя й правда, і сила, і воля!»

Вихідним пунктом для специфічної папської екуменічної програми, яку запропоновано під час паломництва 2001 р., було визнання парадигми батьківської землі як основи і тла для міжконфесійного і міжрелігійного діалогу. Цитування у цьому місці слів національного пророка Тараса Шевченка про виростання правди, сили і волі з коренів «своєї хати» натякає на специфічну вразливість слов'янської душі, для якої рідна хата, дім становить понадчасову цінність.

Слова про «хату як джерело правди, сили і волі» прозвучали на закінчення паломницької катехизи Івана Павла II. Їх треба розглядати, як увінчання досвіду, винесеного з безпосереднього контакту з людьми Церкви, представниками інших релігій, влади, бізнесу, культури та науки. Папа тут свідомо відкликався до формулювання Тараса Шевченка, даючи таким чином високу оцінку пророчому характерові творчості великого поета. Іван Павло II сказав: «Єдність та злагода! Ось таємниця миру та умова справжнього й стабільного соціального прогресу. Завдяки цій взаємодії намірів та дій Україна, батьківщина віри та діалогу, зможе побачити визнаною свою гідність у колі інших народів. Мені приходять на думку слова вашого великого поета Тараса Шевченка: «В своїй хаті своя й правда, і сила, і воля». Українці, в родючу землю ваших традицій заглиблюється коріння вашого майбутнього! Разом зможете його будувати; разом зможете вийти назустріч викликам сучасності, натхнені тими спільними ідеалами, які становлять незгладну спадщину вашої минулої недавньої історії. Спільним є посланництво; нехай же спільними будуть і зусилля всього українського Народу!»¹.

На такому фундаменті дійсно можна будувати тривалі цінності, до яких якраз і належить релігійна сфера. Традиційне розуміння «своєї хати» в сучасній соціологічній ситуації очевидно підлягло глибокій деградації. Розбиття родин

внаслідок сильного явища еміграції, окциденталізація моралі, яка схвалює розлучення, аборти й етичний лібералізм, спричиняються до того, що саме розуміння категорії «своєї хати» у контексті сучасної України стає радше завданням, ніж фактом. Тому у промовах, скерованих, зокрема, до молоді і родин, Іван Павло II під час згаданого паломництва ставив завдання морального впорядкування сексуальної етики, родинного життя і суспільної справедливості. Все з тою метою, щоб навіть у бідній, але власній хаті знайти опору для заспокоєння прагнень миру, сили і свободи діяльності.

Концепція «своєї хати» – дому перегукується також з моделлю європейського ладу, яка з'явилася у 80-х роках як спосіб розуміння союзу народів цього континенту. «Спільний Європейський Дім» – це мабуть, була головна пропозиція Апостольської Столиці в діалозі над коренями Євросоюзу під час важливого міжнародного конгресу у Ватикані в 1981 р. Однак остаточно цю візію не було прийнято ні у Конституційному Трактаті, ні в Лісабонській Хартії від 2008 р. Разом із занепадом ідеї «Європейського дому» втратила значення ідея національних спільнот як конкретизація «домового» середовища в державах, які стали учасниками Євросоюзу. Україна, для якої концепцію «дому» на початку ХХ ст. розвивав Митрополит Андрей Шептицький, а на початку ХХІ ст. повторив з папським авторитетом Іван Павло II, має шанс уберегти і показати Європі персоналістичну цінність народу як місця, де можна знайти «правду, силу і волю».

У структурах народу найкраще виражається спільнотний і водночас персоналістичний характер життя людської особи, сім'ї, а остаточно також і Церкви. Це посилює Божу педагогію ікономії спасення, яка з народу вчинила носія Божої спасительної волі, вибираючи Ізраїль як найближче середовище приготування пасхальної події Божого Сина. Відтоді Христос через хрещення долучає чергові народи до свого Містичного Тіла. Вже понад тисячу років у спадщині спасення слов'янських народів бере участь український народ, в якому сформувалися різні форми еклезиальності, що вважають хрещення Володимира за фундамент своєї ідентичності. Вони всі були репрезентовані під час виняткової події, якою 24 червня 2001 року була зустріч Христового Намісника на землі, Папи Івана Павла II з представниками церковних і релігійних спільнот, що входять до Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій².

1.1. Ідея партнерства в ім'я збереження цінностей

Звертаючись до високоповажних репрезентантів релігійних спільнот України, Іван Павло II висловив свою велику повагу до цінностей, що спричинили виокремлення різних релігійних спільнот, які заслужили визнання серед українського народу. Вітаючи учасників зустрічі, він сказав: «Звертаюся до всіх вас зі щирим та шанобливим привітом. Від щирого серця високо оцінюю діяльність, яку Всеукраїнська Рада Церков здійснює для сприяння й збереження духовних і релігійних цінностей, таких необхідних для побудови по-справжньому вільного й демократичного суспільства. Ваша заслужена Організація немало сприяє створенню умов для щораз більшого порозуміння між членами різних Церков і релігійних організацій, у взаємній пошані і постійному пошуку щирого та успішного діалогу»³. Конкретизуючи, про які цінності насамперед йдеться, Іван Павло II вказав на спільні старання, щоб зберегти суспільний мир у міжнародному вимірі та внутрішніх структурах («Тут не можу не згадати ваших похвальних старань на користь миру між людьми й народами»⁴). Це означає, що мірою справжнього, релігійного заангажування відповідно українських релігійних стандартів є будівництво суспільного ладу і спокою. Це створює передумови для подальшого діалогу на форумі внутрішніх релігійних та інституційних постав.

І навпаки – якщо релігійна спільнота не пов'язує своєї діяльності з будівництвом миру, то сама себе виключає із спільноти, що дає свідчення «збереженим цінностям». Слід зауважити, що слова ці були сказані за три роки до Помаранчевої революції, тоді, коли державою керували у стилі президента Кучми, і це надало папським словам додаткового, суспільно-культурного виміру. Може, через те події листопада 2005 р. на Майдані відбувалися вже за активної присутності релігійного чинника, який не тільки духовно підтримував тих, що боролися за людські цінності, а й окреслював перспективу розвитку подій у тісному зв'язку з релігійним контекстом, для якого присутність президента Ющенка перед Київською Ораторією в соборі св. Софії набула симптоматичного значення. Це відповідало тому розумінню суспільних наслідків кожної релігії, про які Іван Павло II сказав під час згаданої зустрічі: «Релігія, практикована смиренним і щирим серцем, вносить особливий і незамінний вклад, сприяючи справедливому й братерському суспільству»⁵.

Український історичний досвід, позначений періодом тоталітарної системи, яка витісняла релігію з життя, сформував ряд значимих постав і висновків. Найважливіший із них – це ствердження, що неможливо збудувати більш-менш безпечне і справедливе суспільство, яке б цінувало духовну спадщину народу, без релігії. «Чи могла б бути справді демократичною та держава, яка зовсім не шанує релігійної свободи громадян? – питав Іван Павло II. – Нема справжньої демократії там, де нехтують однією з основних людських свобод. Також і Україна впродовж довгого й болісного періоду диктатур зазнала спустошливих наслідків атеїстичного гноблення, яке пригнічує людину та підкоряє її рабському режимові»⁶. Що більше – будівництво суспільства без Бога завжди веде до порушення суспільного ладу. На це вказав Іван Павло II, говорячи про досвід єврейського голокосту. Тоді під час нацистської окупації під Києвом, у місцевості Бабин Яр, за кілька днів вбито величезну кількість людей, серед яких понад 100 000 євреїв. Це був один із багатьох найжорстокіших злочинів, які, на жаль, була змушена записати історія у минулому столітті. Подібний характер мали й інші масові форми спричинення смерті в ім'я фальшивих ідей без Бога – Голодомор, Биківня, а пізніше Афганістан. Хто зможе забути цю жахливу данину кров'ю, якою вони заплатили за фанатизм ідеології, що захищала перевагу однієї раси над іншими?

Нехай спогад про цю подію смертоносного безумства послужить для всіх корисною пересторогою. На яку жорстокість здатна людина, яка себе обманує, що може обійтися без Бога! Бажання Йому протиставитись і поборювати кожен релігійний вияв у деспотичний спосіб проявилось також в атеїстичному та комуністичному тоталітаризмі. Про це нагадують нам у цьому місті пам'ятники жертвам Голодомору, жертвам у Биківні, загиблим у Афганістані, щоб згадати принаймні деяких. Нехай спогад про цей болісний досвід допоможе сучасному людству, особливо молодим поколінням, відкинути кожен форму насильства та зростати у пошані до гідності людини, зберігаючи закорінені у ній основні права, серед яких не останнє місце займає право на релігійну свободу⁷.

Пробудження до практикування свободи, хоч і надалі обмеженої ментальністю «homo sovieticus», спричинює те, що паралельно із суспільними змінами в напрямку демократизації життя триває процес взаємного зближення релігійних спільнот, які таким чином визнають специфічну, українську модель екуменічного діалогу – своєрідного «співпричастя», яке залишається в тіні сили, що впливає з Володимирівського хрещення. Зауважуючи цей складний богочеловіський процес народження нового національного духу, Іван Павло II стверджував: «Тепер перед вами стоять невідкладні завдання соціальної та моральної перебудови України. Вашою діяльністю ви покликані до того, щоб

внести суттєвий вклад у це діло, показуючи при цьому, що тільки у душі пошани до релігійної свободи можна будувати суспільство у повністю людському вимірі»⁸. На думку Святого Отця, релігійний чинник у часи трансформації містить в собі «суттєвий вклад» сучасного суспільства відповідно до спадщини традиції та викликів сьогодення. Ранг цього чинника в побудові суспільства буде, очевидно, вищий, коли звучатиме в єдності голос, що свідчить про Божий вимір історії і сенс перемін, які dokonуються в ментальності людей та громадській думці. Це водночас відкриває необхідність ініціатив на полі екуменічного зближення, для якого в Україні Рада Церков і релігійних організацій вносить свій вклад, що його позитивно оцінив у 2001 р. Іван Павло II. Особливе місце у цьому діалозі належить християнським еклезіальним спільнотам. «Насамперед вітаю вас, дорогі Брати, об'єднані спільною вірою у Христа, що помер і воскрес. Жорстоке комуністичне переслідування не змогло викоринити з душі українського народу прагнення до Христа і Його Євангелія, бо ця віра була частиною його історії і його власного життя. На цій вашій Землі, коли йде мова про релігійну свободу, думка мимоволі лине до славних початків християнства, яке вже більше як тисячу років позначає його культурну й соціальну ідентичність. З хрещенням князя Володимира й народу Русі, у 988 році на берегах Дніпра почалось зародження віри і християнського життя. Потім звідси Євангеліє дійшло до різних народів, що проживали у східній частині європейського континенту. Я бажав про це пригадати в Апостольському Листі «Ідіть по всьому світу» (Euntes in mundum), написаному з нагоди тисячоліття Хрещення Київської Русі, підкреслюючи, як з цієї події почала значно поширюватись місійна діяльність: «на Захід аж до Карпатських гір, від берегів Дніпра аж до Новгороду, і від берегів Волги... до берегів Тихого океану і ще далі»⁹. Характерним є вживання Папою формули «Євангеліє дійшло до різних народів, що проживали у східній частині європейського континенту». Цим підкреслено європейський характер події хрещення Володимира і пізнішої євангелізаційної акції, в якій поряд із священниками та монахами брали активну участь і світські. Слов'янський вимір християнства, що в цей спосіб виник, відображає візантійський літургійний обряд, але в умовах неподіленого християнства є цінним пунктом віднесення в розумінні площини екуменічного діалогу для сучасності. Це передбачає поставу акцептації щодо літургійної та право-канонічної окремішності спільнот при одночасному збереженні єдності довкола Євангелія і особи Ісуса Христа. Такий кшталт переживання християнства, що інкультуроване в тисячолітню історію України, чинить з неї свідка Євангелія не тільки для наступних поколінь, які переходитимуть через цю велику країну, а й для слов'янських народів, втім і Західної Європи. Іван Павло II промовляв: «Україно, Богом благословенна Земле, християнство становить невід'ємну частину твоєї громадянської, культурної й релігійної ідентичності! Ти виконувала й далі виконуєш важливе завдання у великій сім'ї слов'янських Народів і європейського Сходу. Зі спільного християнського коріння зумій взяти життєдайні соки, якими будеш продовжувати зрошувати у третьому тисячолітті паростки виноградної лози твоїх церковних спільнот»¹⁰.

Програма екуменічного зближення християнських спільнот України, на думку Папи, має проходити шляхом богословського і практичного повернення до початків, до знаків тієї єдності, яка виникла в часі хрещення з Божої волі і в послуші щодо спасительних намірів Творця як державній, так і церковній владі. Не інакше нині має відбуватися екуменічний діалог в Україні як через відкривання провідних ідей єдності, що містяться в історичній події 988 року. Іван Павло II на це вказував словами: «Християни України, нехай Господь вам допомагає споглядати разом на славні початки вашої Країни. Нехай допомагає вам спільно

наново відкрити надійні аргументи шанобливого й мужнього екуменічного шляху, шляху зближення і взаєморозуміння, завдяки добрій волі кожного. Нехай наблизиться день віднайденого співпричастя усіх Христових учнів, того співпричастя, що його так палко благав Господь перед своїм поверненням до Отця (пор. Йо. 17, 20-21)¹¹.

Ще перед трагічним досвідом 11 вересня 2001 р. Іван Павло II заторкнув питання конкретної площини міжрелігійного діалогу з ісламом, вказуючи на проблему кримських татар, яких Сталін виселив з їх рідних земель. Даючи свідчення християнської солідарності, Іван Павло II апелював, щоб вирішити їх проблему в дусі толерантності і зрозуміння: «...Думаю, зокрема, про татар, вивезених із Криму в азійські республіки Радянського Союзу, які тепер бажають повернутися на землю їхнього походження. Дозвольте мені з цього приводу висловити побажання, щоб через відкритий, витривалий і чесний діалог можна було знайти відповідні розв'язки, завжди зберігаючи атмосферу широкій толерантності та активній співпраці задля спільного добра»¹².

Виокремлені у папській промові спільноти віднесення відповідні до головних ліній екуменічних старань про єдність. На думку Івана Павла II, ці старання мають як дочасний, так і трансцендентний вимір – будують суспільний мир на землі і дають шанс миру з Богом. Цей теандричний характер діалогу доповнений іншим важливим аргументом, на який вказав Святий Отець у згаданій промові. Цей аргумент можна звести до ідентичності теодицеїного і антропологічного аспектів.

1.2. Однорідність теодицеїного та антропологічного вимірів в історії

Другим важливим принципом суспільного і еклезіального діалогу в будівництві безпечного, гідного людини ладу на землі є, на думку Івана Павла II, перехід змісту, пов'язаного з акцептацією і розумінням таємниці Бога, в площину акцептації та розуміння людини. Під час згаданої зустрічі Іван Павло II мовив: «У цьому витривалому ділі захисту людини і справжнього суспільного добра віруючі повинні виконати особливе завдання. Разом вони можуть дати ясне свідчення першості духа перед матеріальними потребами, на які людина має право. Разом вони можуть свідчити, що бачення світу, яке ґрунтується на Бозі, є також гарантією невід'ємної цінності людини. Якщо заберемо Бога зі світу, то в ньому не залишиться нічого по-справжньому людського. Якщо людина не дивиться в небо, то вона втрачає обрії своєї земної дороги. В основі кожного справжнього гуманізму завжди лежить покірне й довірливе визнання першості Бога»¹³. В приказках, які є мудрістю народів, побутує в Україні переконання, що коли в житті людини Бог буде на першому місці, то і все інше в житті буде стояти на властивому місці. А коли забракне того збірника сенсу, тоді навіть найбільш жертівні дії для впорядкування світу людських справ будуть наражені на невдачу, тому що забракне суттєвого джерела і остаточної санкції, яка є вирішальною щодо форми суспільного ладу. З прийняття цього принципу впливає ряд пасторальних висновків, що сконцентровані на потребі постійної катехизації суспільства, щоб у ньому не згасла свідомість присутності Бога і потреби особового діалогу з ним для добра народу і Церкви. Це завдання для всіх релігійних спільнот, а особливо для християн, оскільки християнська Україна залишається під омофором Богородиці – Матері Божого Сина Ісуса Христа. Її зображають царицею України на численних іконографічних зображеннях, серед яких Непорушна Стіна в Святій Софії у Києві є національним оберегом.

Іншим висновком, який впливає зі згаданого принципу, є проникання теоцентричними цінностями народного духу, політичних, економічних і культурних справ. Це складне завдання ламання усталених стереотипів мислення,

що релігійний чинник в суспільному житті не присутній, тоді як історична традиція і сучасне розуміння католицького суспільного вчення відкривають нові перспективи для взаємного проникання цих площин щоденного життя. Однак це вимагає від богослов'я та церковних інституцій нової мови та ініціатив відповідно до викликів сучасності. Навколо розв'язування цих проблем екуменічний діалог може багато скористати, будуючи спільні позиції, які б єднали цінність релігійного чинника (різних орієнтацій) з важливими суспільними проблемами. Такий діалог становить для Івана Павла II предмет поглибленої релігійної надії на майбутнє України, Європи та Вселенської Церкви: «Дорогі друзі! Дозвольте мені саме такими словами привітати вас наприкінці цієї нашої родинної зустрічі. Усім вам, вашим Церквам і релігійним Організаціям поновлюю запевнення моєї пошани й любові. Великим є ваше посланництво у цей історичний початок тисячоліття. Не зупиняйтесь у спільних пошуках щораз більшого взаємного обміну духовними цінностями у свободі та толерантністю у справедливості. У цьому полягає найвизначніший вклад, який ви можете дати цілісному поступові українського суспільства. Єпископ Риму, який цими днями стає паломником надії у Києві та Львові, обнімає віруючих кожного міста й села любої української землі. Він запевняє Вам, тут присутнім і всім віруючим, свій молитовний спогад, щоб Всевишній наповнив вас Своєю благодаттю. Нехай же Господь, люблячий і милосердний Отець, благословить вас, тут присутніх, ваші Церкви й ваші релігійні Організації. Нехай благословить і береже улюблений український народ. Нині й навіки!»¹⁴. Переконання Івана Павла II, висловлене під час тієї промови, по сьогодні становить фундамент екуменічної рефлексії християнських спільнот України.

2. Зв'язок діалогу в будівництві миру: «Нехай Господь обдарує Тебе миром, український народ!»

Іншим важливим текстом папського екуменічного навчання, скерованого до України, була проповідь, виголошена під час Євхаристії у східному обряді на іподромі у Львові 27 червня 2001 р.¹⁵. Під час того виступу Святий Отець вказав на мученицький характер свідчення християнської віри в Україні. Закорінені в традиції Кирила та Методія також і вірні Греко-Католицької Церкви були змушені століттями давати найвище свідчення крові, пролитої за Ісуса Христа та Його Євангеліє. В цьому контексті Папа сформулював ряд важливих, конкретних, типових для України принципів міжконфесійного діалогу. Їх можна впорядкувати наступним чином:

1. Принцип забуття минулого, прохання про взаємне вибачення – «Протягом останніх століть нагромадилось забагато стереотипів мислення, взаємних образ та нетерпимості. Єдиний спосіб до того, щоб звільнити цей шлях, – це забути минуле, просити і пропонувати прощення одні одним за нанесені і отримані образи, безмежно довіряючи оновлюючому діянню Святого Духа. Ці мученики вчать нас вірності подвійній заповіді любові: любові до Бога, любові до ближніх»¹⁶.

2. Принцип екуменізму мучеників – «Разом із ними були переслідувані та вбиті Христа ради також християни інших віросповідань. Їхнє мучеництво є могутнім закликком до примирення та єдності. Це екуменізм мучеників та ісповідників віри, який вказує християнам двадцять першого століття шлях єдності. Нехай же їхня жертва стане конкретною життєвою наукою»¹⁷. Той екуменічний принцип Святий Отець адресував у наступній частині до окремих груп вірних, заохочуючи їх до вірності Христові аж до смерті («Будьте так, як і вони, вірними Христові аж до смерті!»¹⁸) і до відповідальності за Божий дар

покликання («Якщо Господь благословить вашу країну численними покликаннями, якщо семінарії заповнені – і в цьому є джерело надії для вашої Церкви, – то все це, без сумніву, є одним із плодів їхньої жертви. Але це стає для вас великою відповідальністю»¹⁹).

3. Принцип східної духовної формації – «старанно дбайте про формацію майбутніх священиків і покликаних до богопосвяченого життя в руслі східної монашої традиції. З одного боку, нехай буде належно оцінена безженність задля Царства Небесного, а з другого – нехай також буде висвітлена важливість Святої Тайни Подружжя та зобов'язань, які з нею пов'язані»²⁰.

4. Принцип екуменічного пасторального критерію – «Церква не може мовчати, коли йдеться про захист гідності людини й загальне добро»²¹.

Керуючись цими принципами екуменічної діяльності, можна не тільки досягнути бажане зближення Церков і конфесій України, а й практично долучитися до розвитку українського суспільства на шляху його історичної трансформації. Як видно, фундаментальне значення слід приписати цінності страждання і мучеництва як найхарактернішому елементові ідентичності.

3. Свідчення мучеництва християн України як зобов'язання до єдності

У навчанні Івана Павла II на тему екуменізму, що скероване до України, на першому плані знаходиться висока оцінка цінності мучеництва. Дбання про це, «ut non evasuetur Crux Christi» – щоб не були змарновані плоди Христового хреста завжди було присутнє, коли Папа прагнув вказати на цінності, які служать будівництву єдності Церкви. Богословський сенс мучеництва відкриває багатство і різноманітність змісту.

Поглиблена рефлексія над роллю і значенням мучеництва сформувалася у християнстві вже в перші століття його існування. Свідки віри (гр. цартах;) мали упривілейоване становище в християнських спільнотах, а у випадку свідчення, яке завершувалося жертвою власного життя, отримували спасення. Таким чином вони ставали заступниками переслідуваної Церкви, які заступалися за живих і були оточені повагою, яка належала святим. Чому такий високий ранг свідчення, поєднаного з мучеництвом? Чому без церковної інвестиції відбувалося ніби автоматичне визнання мучеників мешканцями неба, людей довершених у дочасному житті, що тішилися спогляданням Бога в ошасливаючій візії?

Відповідь на ці питання стосується площини зацікавлень систематичного богослов'я, яке у мучеництві знаходило ряд рацій, що вказували на винятковий ідеал християнського життя, яким було свідчення про Христа – істинного Бога та справжню людину навіть ціною крові. В цьому свідченні суттєве значення і особливу вартість мало уподібнення до Христа у переживанні тієї самої таємниці віддання і послуху Отцеві, яка була його уділом «години, на яку Він і прийшов» (пор. Йо. 12, 27). Це таємниця кенозису, що доходить до глибини попереднього самоприниження, яке звершилося у Воплоченні. Радикалізм віддання життя за грішників (а у випадку свідків віри – віддання життя за Христа і братів у вірі) чинить з мученицької смерті особливий спосіб переходу до дому Отця – такий, який породжує певність цього повернення. В Церкві вона була таким сильним переконанням, що за певних обставин відважувалися навіть замінювати фундаментальне хрещення водою хрещенням крові. В результаті це означало можливість отримання вічного спасення для тих, кого не омила вода благодаті включення у Церкву, бо вони були «скупані в жертвній крові Агнця», проливаючи власну кров аж до смерті.

Іншим аспектом уподібнення, важливим для систематичного богослов'я, є аспект славної смерті, що зазвичай містився в події смерті, позначеної

приниженням, викиненням на суспільний маргінес «за мурами міста», смерті, поєднаній з інфамією і волею викреслення з пам'яті живих. Як у випадку смерті Христа, так і в різноманітних ситуаціях Його послідовників цей аспект історичної дисфамії, що перероджується у славу історії спасення, становить черговий, важливий елемент ствердження автентичності свідчення у Божих спасительних планах. Завдяки цьому витворюється своєрідна педагогія мучеництва, яка містить у собі елементи розуміння віри, що переживається контекстуально. Богослов'я у цьому випадку стає знаряддям розпізнавання мученицьких знаків часу, їх сенсу і значення для окреслювання предмета надії і викликів для християнської любові.

3.1. Біблійні передумови богослов'я християнського мучеництва

У Старому Завіті інституційною формою свідчення про Бога і в імені Бога щодо народу були пророки. Вони реалізовували надзвичайно вимогливе післанництво, непопулярне, коли йдеться про те, що вони проголошували і у зв'язку з чим були обтяжені переслідуваннями з боку влади, народу або часом (як у випадку пророка Йони) негативної самооцінки своєї місії.

Попри це, функція пророків у Ізраїлі тривала. Вона виконувала важливу місію, якою було явлення спасительного знання людям, що не знали Божої правди через відсутність навчання чи внаслідок відходу від неї²². Свідок пророк насправді був «захисником і учасником, гарантом і пересторогою»²³ Божої справи щодо Ізраїлю, а навіть і поган (напр. поганські Ніневія як адресат Божого заклик до навернення – пор. Йона 1, 1-3). Посланництво пророків відбувалося незалежно і часто поза урядом священничого свідчення про Бога. Подібно воно функціонувало і поза, а часто і всупереч свідкам, Божим помазанцям – царям (напр. післанництво пророка Натана до Давида після гріха з Ветсавією – пор. 2 Сам. 12, 1-25). Пророцьке свідчення, властиве «Божому чоловікові», найчастіше було обтяжене свідченням трагічної смерті, що пригадує ізраїльтянам сам Христос: «так бо переслідували пророків, які були перед вами» (Мт. 5, 12); «Горе й вам, що будете гроби пророкам, а це ваші батьки їх убили. Ви так стаєте свідками й даєте згоду вчинкам батьків ваших: вони їх повбивали, а ви будете їм гроби» (Лк. 11, 47-48).

У розумінні Нового Завіту свідчення віри мало вирішальний вплив на творення Церкви – було знаком того творення, мірилом і ключем до розуміння оригінальності Нового Завіту і Нового Божого Народу. Катехеза перших християнських спільнот була базованою в цій сфері водночас як на синоптичній традиції, так і на Йоановій. В Євангелії св. Луки учні Ісуса є свідками «усіх тих діл», тобто «страждання, воскресіння третього дня... щоб у Його ім'я проповідувалось покаяння на відпущення гріхів усім народам, почавши від Єрусалиму» (пор. Лк. 24, 46-47). Основою буття свідком у цьому початковому періоді було перебування з Ісусом – оглядання власними очима і доторкання руками великих діл, які Бог чинив через Нього (пор. Йо. 15, 27). Натомість під територіальним оглядом післанництва свідчення від початку мало універсальний вимір, було скероване «аж до краю землі» (Ді. 1, 8). Щодо методів свідчення, сам Христос вказував, що воно буде відбуватися не тільки через навчання, як тоді, коли посилав учнів по двох з місією проповідування і вигнання злих духів (Мр. 6, 7). Однак через те, що об'явлене вчення про Боже Царство стало в опозиції до звичних стереотипів загалізованих ритуальних приписів, це проповідування мало більш вимогливу форму свідчення, якою було страждання, а навіть смерть в ім'я свідченої правди. «Видадуть вас синедріонам і бичуватимуть вас по своїх синагогах. Вас волочитимуть і до правителів, і до царів за мене, щоб свідчити перед ними й поганями» (Мт. 10, 17-18). Рівно ж дошкульним наслідком свідчення про Христа мали стати поділи всередині родин, що особливо в

патріархальній суспільній структурі юдаїзму було пов'язане з чимось на кшталт постійного мучеництва, життя на маргінесі найближчої спільноти – спільноти крові. Той факт призводив до того, що і у вимірі вибраного народу свідчення християн призводило до їх ізоляції (пор. Мт. 24, 5).

Перший досвід з царини свідчення проголошеного словом учні набули ще в передпасхальний період. Частина з них була задоволена силою, яка була пов'язана з їх словом (пор. Лк. 10, 17), – свідчення породжувало постави навернення та акцептації, було приготуванням місця, до якого з часом мав прийти Христос. Інші учні переживали фіаско свого свідчення «через малу віру» і через потребу підсилувати свідчення «молитвою та постом» (Мт. 17, 21).

У передпасхальний період не тільки учні, а й апостоли відчували страх перед свідченням у контексті конфронтації та переслідувань. «Всі учні залишили Його» (Мт. 25, 56), а Симон-Петро, вибраний на Христового намісника, три рази Його відрікся, не використовуючи шансу свідчити (Мт. 26, 69-74). Один з апостолів, якому Христос мав особливо довіряти, бо довірив йому калитку, видав Його ворогам – «засвідчив», але по-зрадницьки (Мт. 26, 4-50).

Ця типологія постав свідчення з допасхального періоду поступається місцем діаметрально відмінній поставі свідчення після воскресіння. Апостоли та учні, які повірили в усе, що бачили, йдучи за Ним від Галилеї до Єрусалиму (Ді. 13, 31), стають відважними свідками воскресіння, з силою проповідують, переконані, що «більше треба слухати Бога, ніж людей» (пор. Ді. 4, 19). Вони скеровують своє свідчення до представників ворожих інституцій, свідомі наслідків, якими могли бути в'язниця і смерть. Однак не можуть заперечити, що «Ісуса Бог воскресив, а вони цьому свідки» (пор. Ді. 2, 32). Будуть звіщати правду далеко поза Єрусалим і Рим, як Петро, що писав до вірних в Малій Азії: «Тож пресвітерів з-поміж вас закликаю, я сам теж пресвітер і свідок мук Христових і співучасник слави, що має об'явитись» (1 Пт. 5, 1). Це співзвучне з переконанням іншого свідка порожнього гробу св. Йоана, яке висловлене в його листі: «Що було споконвіку, що ми чули, що бачили нашими очима, що оглядали і чого руки наші доторкалися, про Слово життя, – а життя об'явилося, і ми бачили й свідчимо й звістуємо вам життя вічне, що в Отця перебувало й нам явилось, – що ми бачили й чули, звістуємо й вам, щоб і ви мали спільність із нами» (1 Йо. 1, 1-3). Однак тепер свідчення про Ісуса породжує трагізм переслідування, поєданого із стражданнями і смертю. Післяпасхальна Церква зазнала цілої гами санкцій, спричинених свідченням. Пророча книга Нового Завіту накреслює есхатичну візію місця цих свідчень: «я побачив під жертвником душі повбиваних за слово Боже і за свідчення, що мали. [...] і [побачив я] душі обезголовлених за свідчення Ісуса і за слово Боже, і тих, котрі не поклонилися звірові» (Од. 6, 9; 20, 4). Отож вони були каменовані (св. Степан), стяті мечем (св. Яків, св. Павло), бичовані й ув'язнені (св. Петро), розп'яті (св. Петро, св. Андрій), публічно знеславлювані, викинуті з Єрусалиму, засуджені на виключення з народу, що на практиці означало неможливість участі в культурі, в радості буття акцептованим, а після смерті – неможливість поховання разом з іншими членами вибраного народу.

Спільною прикметою тієї частини Нового Завіту, яка стосується доктрини про свідчення, є переконання, що воно становить невід'ємний елемент буття ісповідником Христа. Свідком є той, хто вірить у Нього як істинного Бога і справжню людину і цю віру демонструє прикладом власного життя і проголошуваними переконаннями, будучи готовим зазнати за це знеславлення, терпіння, а навіть смерть.

На інші аспекти богослов'я мучеництва звертає увагу св. Павло. Досвід жертвовної смерті, як свідчення, даного Христові, в нього має характер післяпасхальний і до того накладене на типову для неофіта ревність постави. Як із

запалом він переслідував християн в ім'я чистоти єврейської віри, так після навернення з таким самим запалом посвячується свідченню в жидівських спільнотах, а передовсім серед поган. Отож він міг би представити власну систематизовану візію свідчення, найвищою формою якого була смерть за Христа, якої він зазнав у Римі після сповнення усіх належних йому процедур дотримання права. В Павловому богослов'ї мученицького свідчення місце старозавітних пророків займають апостоли, проповідники Христа, яких Він вибрав, як і ті, що ходили з Ним, так і св. Павло «недонос» (1 Кор. 15, 8). Апостольські Діяння є документальним записом цього свідчення, особливо словом проповіді, але також і описом ув'язнень, страждань і мученицької смерті. В *Corpus Paulinum* поняття «цартах» – «свідок» зустрічаємо найчастіше до свідчення Бога, Святого Духа, свідомості чи Євангелія. Окрім цього, сенс мученицького свідчення присутній в цьому богослов'ї завдяки описам та формулюванням христологічного характеру. Свідчення про Божі справи – це передовсім проповідування Євангелія, яке вимагає цілковитого заангажування, жертвування цілого життя для свідчення про таємниці віри (пор. 1 Кор. 2, 1). Таке свідчення зводиться до свідчення про Христа, «і то розп'ятого»: «Я був у вас немічним, лякливим, увесь тремтів; слово ж моє і проповідь моя не були в переконливих словах мудрости, а в доказі «духа та сили» (1 Кор. 2, 3-4). Для освіченої особи цей метод свідчення слабкістю аргументації та форми означає певну покору постави свідка, з якої, однак, народжується промовисте свідчення «духа та сили», через що мучеництво слабості виявляється плідною формою множення мудрости та віри. Притому варто зауважити, що коли йдеться про зміст свідчення, то ним є розп'ятий Христос. А значить, у таємниці мученицької смерті, яка означає саме дно віддання і піддання агресії зла, але також і послуху Божій волі, яка навіть «Синові Отця» не відняла «цієї чаші», а дозволила випити її до кінця (пор. Мт. 26, 39).

Джерелом «сили і духа», які згадував Павло в справі свідчення, є Святий Дух. Він наповнює душу людини, покликаної до свідчення, роблячи дієвими слова і постави. «Сам цей Дух свідчить разом із нашим духом, що ми – діти Божі; а коли діти, то й спадкоємці ж Божі – співспадкоємці Христа, якщо ми страждаємо разом із ним, щоб разом з ним і прославитися» (Рим. 8, 16-17).

3.2. Богослов'я мучеництва в навчанні Отців Церкви

Подібно як у текстах Нового Завіту, так і в першому поколінні християн предметом свідчення був історичний досвід Христа і Його спасительного діла. Ці християни, живучи в перспективі близької парузії (пор. Мк. 13, 30; Мт. 23, 36; 24, 34), були детерміновані свідченням, властивим останнім часам у прямому розумінні. Тільки як відійшло перше покоління, а потреба свідчити про Христа не зменшилася, а, навпаки, зростала внаслідок жорстоких переслідувань не тільки з боку жидів, а й Римської імперії. Предметом свідчення стають символи віри, яку визнають через довіру до авторитету інших свідків. Наступає визначна переміна предмета свідчення з площини історичного факту в площину факту віри. Зрештою, Христос надав цій переоцінці особливе виокремлення, тоді коли запевнив: «щасливі ті, які, не убачивши, увірували» (Йо. 20, 29). Цей вид свідчення, предметом якого є віра, яку визнають, стане головним мотивом мучеництва – тобто свідчення – останніх часів у широкому сенсі, а отож відкритих на перспективу кінця світу і другого приходу Христа як Судді.

Свій доктринальний доробок у богословське розуміння категорії свідчення, поєднаного з жертвою життя, внесли перші Отці Церкви, які репрезентували перше покоління християн. З певністю напрям цих рефлексій надали погляди св. Ігнатія Антіохійського (+107 р.) та св. Полікарпа, єпископа Смирни (+155 р.).

Вони обидва були апостольськими учнями, і їх свідчення віри було базоване на історичному досвіді Петра, Павла і Йоана²⁴. Своє власне свідчення перед лицем смерті вони сприймали як наслідування Христа і потребу документування абсолютної вартості спасення, яке перевищує усі цінності дочасного життя²⁵. Перехід через смерть, завдану з ненависті до віри, означав зустріч з прославленим Христом, що очікує з «нев'янучим вінцем слави», з «вінцем перемоги», як про це мовиться у літургійних гимнах. Окрім того, мученицьку смерть вони трактували як апологетичний аргумент щодо невіруючих, який свідчив їм про святість і силу віри у Христа, здатну подолати (часом і в слабій людині) страх перед смертю²⁶.

3.3. Аргумент мучеництва в контексті українського екуменізму

У світлі історичних досліджень виникає, що без сумніву можна вважати, що безпосереднім чинником, який впливає на розвиток релігійного життя сучасної України, є трагічні події ХХ ст. – час особливого терору і насилля. Згідно з приблизними підрахунками, в Україні у ХХ ст. насильницькою смертю – внаслідок цільового допущення голоду на великих територіях та внаслідок системи державного злочину – загинуло близько 17 мільйонів людей. Особливо трагічним є те, що жертви були не тільки внаслідок воєн і конфліктів, а й внаслідок реалізації химерних ідей перебудови світу. «Оскільки в Радянському Союзі на загал не дозволено було публічно, а навіть приватно говорити на тему тієї дикості, то трагедія не була зафіксована у суспільній свідомості, смерть мільйонів залишилася неоплаканою, насилля і кривди не пробачені, а духовні і психологічні рани не загоєні. Глибокі образи витиснули не затертий слід як на переслідуваних, так і на переслідувачах. Принижена гідність, потоптана честь, викривлена мораль, деформована свідомість – це основні прикмети «нової людини», *homo sovieticus*, — виду більш довговічного, ніж сама система, що його породила»²⁷. Цінність мученицького свідчення насамперед в героїчній поставі в ім'я Бога, Євангелія і світу духовних цінностей понад екзистенціальними цінностями. До такої постави в Україні були змушувані вірні різних Церков. У навчанні Івана Павла II всі ті постави мають однаково високу вартість. «Я сам у своїй молодості був свідком цього роду «апокаліпсису». «Мое священство, вже від самого його початку, вписалося у велику жертву стількох людей мого покоління» (Дар і таємниця, с. 47).

Пам'ять про них не може бути втрачена, бо вона є благословенням. Їм ми виявляємо наш подив і нашу вдячність: як ікона Євангелія Блаженств, пережита аж до пролиття крові, вони становлять знак надії для наших і прийдешніх часів. Вони показали, що любов сильніша за смерть. У їхньому протистоянні таємниці беззаконня, незважаючи на людську неміч, змогла засяяти сила віри й Христової благодаті (2 Кор 12, 9-10). Їхнє непереможне свідчення виявилось насінням нових християн (Тертуліан, Апол. 50, 13). Разом із ними були переслідувані та вбиті Христа ради також християни інших віросповідань. Їхнє мучеництво є могутнім закликком до примирення та єдності»²⁸.

Пасторальний наслідок такого поставлення богословської інтерпретації мучеництва – праця над свідомістю історичних розмірів цього досвіду в Україні, також у братніх Церквах. З цією метою як у катехезі, так і в рамках спеціальних релігійних ініціатив слід підтримувати пам'ять крові, пролитої за віру, часто безіменно. Це стосується діяльності в католицьких, православних Церквах та протестантських спільнотах.

Водночас у практиці релігійного життя слід звернути увагу на поставу вшанування і серйозного відношення мученицьких свідчень інших Церков. Велике завдання в цій царині випадає церковним мас-медіа у справі популяризації

знань на цю тему. Місця мучеництва мають бути оточені відповідною пошаною і відповідно, в релігійний спосіб, вирізнені.

На так приготовлений фундамент згодом можна буде пошукати шляхів екуменічного зближення між Церквами, трактуючи мучеництво, згідно з папським навчанням, як знаряддя екуменізму.

¹ Человек в мире: Антология текстов Иоанна Павла II / Ред. К. Кляуза. – Одесса, 2005. – С. 413-417.

² Там само, с. 427.

³ Там само, с. 413.

⁴ Там само.

⁵ Там само.

⁶ Там само, с. 414.

⁷ Там само, с. 415.

⁸ Там само, с. 414.

⁹ Euntes in mundum, nr 4; Послання «Великий Дар Хрещення (Magnum Baptismi donum)», № 1.

¹⁰ Там само, с. 415.

¹¹ Там само.

¹² Там само, с. 416.

¹³ Там само, с. 416-417.

¹⁴ Там само, с. 417.

¹⁵ Человек в мире: Антология текстов Иоанна Павла II / Ред. К. Кляуза. – Одесса, 2005. – С. 395-400.

¹⁶ Там само, с. 398.

¹⁷ Там само, с. 397.

¹⁸ Там само, с. 398.

¹⁹ Там само.

²⁰ Там само.

²¹ Там само, с. 399.

²² C. Spicq. Theologie morale du Nouveau Testament. – Paris, 1965. – P. 246.

²³ Там само.

²⁴ Иринея. Adversus haereses, 3, 3, 4.

²⁵ Пор.: Ігнатій Антіохійський. Ad Syrnenses, 3.

²⁶ Na temat apologetycznej interpretacji świadectwa połączonego z oddaniem życia, zob. m.in.: G. Sortais. Valeur apologetique du martyre. – 1905. – P. 525; A. Tanquerrey. Synopsis theologica. – 1901. – P. 225-233.

²⁷ O. Turij. Życie religijne oraz stosunki międzywyznaniowe w niepodległej Ukrainie, w: Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski / Red. K. Klauza. – Lublin, 2008. – S. 46.

²⁸ Человек в мире: Антология текстов Иоанна Павла II / Ред. К. Кляуза. – Одесса, 2005. – С. 397.

Список використаних джерел

1. Ігнатій Антіохійський. Ad Syrnenses, 3.
2. Иринея. Adversus haereses, 3, 3, 4.
3. Человек в мире: Антология текстов Иоанна Павла II / Ред. К. Кляуза. – Одесса, 2005.
4. Euntes in mundum, nr 4; Послання «Великий Дар Хрещення (Magnum Baptismi donum)», № 1.
5. Sortais G. Valeur apologetique du martyre. – 1905. – P. 525.
6. Spicq C. Theologie morale du Nouveau Testament. – Paris, 1965.
7. Tanquerrey A. Synopsis theologica. – 1901.
8. Turij O. Życie religijne oraz stosunki międzywyznaniowe w niepodległej Ukrainie, w: Tożsamość wyznaniowa i dialog jako czynnik opiniotwórczy w ramach kultury narodowej. Doświadczenia Białorusi, Ukrainy i Polski / Red. K. Klauza. – Lublin, 2008.

Василь Тучапець
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

Офіційне становище Російської Православної Церкви щодо питань єдності Церков на основі соборного документа «Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інославнох» (Москва, 2000 р.)

У церковних середовищах та в більшості богословських кіл часто стверджується, що екуменізм – це витвір західного християнства. Його ідеї широко пропагує лише Католицька Церква, натомість Православні Церкви, зокрема Російська Православна Церква (далі – РПЦ), дуже вороже налаштована до будь-яких екуменічних питань. До речі, такої ж думки дотримуються і православні вірні цієї Церкви та навіть частина духовенства, а особливо монашество. Це правда, що вже саме слово *екуменізм* викликає у багатьох із них дуже негативні асоціації через нав'язаний міф про ототожнення цього терміна із небезпекою зречення православної віри [2, с. 5-27].

Хоча, сягаючи етимології, екуменізм походить від грецького слова *oikoumene* і має багату історію значень. «Екуменія» – це найперше географічне поняття, що означає цілість заселеної землі. Таке розуміння слова зустрічаємо у працях грецького філософа Аристотеля. У пізніших філософів це поняття швидко збагачується аспектом культури: йдеться про територію землі, що плекає грецьку культуру. В епоху римської цивілізації екуменія ототожнюється з політично-правовим полем цієї імперії [12, с. 28].

Це слово зустрічаємо і в оригінальних текстах Нового Завіту, які, як знаємо, написані грецькою мовою. «Тими днями вийшов наказ від кесаря Августа переписати *всю землю (pasan ten oikoumenen)*» (Лк. 2: 1). У Євангеліях термін «екуменія» також поєднується із місією Христа: «І ця Євангелія Царства буде проповідуватися *по всьому світі (en hole te oikoumene)*, на свідоцтво всім народам» (Мт. 24: 14).

Вищезгадані значення приймає і християнство. Прикметник «екуменічний» набуває еклезіального характеру і вживається на означення чогось, що належить до Церкви як цілості. В богословській літературі говориться про екуменічні собори – II Вселенський Собор у Константинополі (381) окреслив Нікейський Собор (325) «Вселенським», тобто Екуменічним [12, с. 29].

У патристичні часи Патріархи Константинополя, прагнучи підкреслити вселенськість свого служіння, приймають та визнають екуменічність константинопольського престолу. Донині існує синонім: Константинопольський Патріарх – Екуменічний Патріарх. В даному випадку йдеться про те, що він є вселенським, а не про те, що він є богословом-екуменістом чи проводирем єдності Церков [11, с. 33-44].

І лише на початку ХХ ст., з виникненням у християнстві руху примирення та відновлення єдності поміж християнськими Церквами, слово «екуменізм» було апліковане до всього, що стосується саме єдності Церков. Згодом, у середині ХХ століття, канонічні Православні Церкви активно та офіційно включились у цей екуменічний рух, що було висвітлено в одному із попередніх номерів цього богословського журналу [7, с. 117-123].

Все це в цілому свідчить про те, що сам термін «єкуменізм» не є таким вже страшним, як його представляють противники чи борці «за правдиву віру», оскільки це біблійний, патристичний та еклезіальний термін. Можливо, трудність світосприйняття криється в «-ізмі» цього слова. У сучасному християнстві щораз частіше використовуються його видозміни: єкуменія, єкуменічний рух, єкуменічне богослов'я.

Натомість у даному дослідженні хотілось би зосередитись, зокрема, на офіційному ставленні РПЦ до питань єдності Церкви. Полеми нашого дослідження буде документ Ювілейного Архієрейського Собору «Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інославнос» (13-16 серпня 2000 р.). Отже, йдеться про офіційний та найвищого рангу соборний документ всієї РПЦ, який було прийнято патріархом Алексієм II та 144 православними ієрархами (в тому числі митрополитом Кирилом – сьогоднішнім патріархом РПЦ). Під час цього собору було прийнято також ряд інших пасторальних документів. Постанови цього Ювілейного Собору по сьогодні залишаються для цієї Церкви на офіційному рівні орієнтирами подальшого розвитку [10].

Те, що цей соборний документ було написано 14 років тому, жодною мірою не применшує його актуальності та важливості, оскільки це програмний документ на десятиліття, подібно до документів II Ватиканського Собору Католицької Церкви, які написані 50 років тому. Зрештою, цей документ РПЦ неодноразово потверджувався на синодальному та соборовому рівнях, зокрема в 2005 та 2008 роках. Безпосередньо із текстом документа можна ознайомитись на офіційній веб-сторінці РПЦ у розділі «Основні документи» [4].

Перше, що відразу зосереджує на собі увагу при прочитанні назви «Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інославнос», – це, власне, її останнє слово. Інославнос – цебто той, хто по-іншому славить Бога. Цей термін говорить про те, що РПЦ відмовляється від середньовічного ярлика: якщо ти не православний, значить, ти – еретик або схизматик. Слово «інославнос» – це братерський крок РПЦ назустріч християнам інших Церков, він є визнанням можливості по-іншому славити одного правдивого Бога у Пресвятій Трійці [1, с. 17-18].

Звичайно, усередині РПЦ потрібно ще багато часу, щоб більшість, особливо духовенства та монашества, звикла до правди, що християнство не закінчується границями православ'я. Однак, правду кажучи, Католицька Церква також потребувала певного часу, щоб прийняти єкуменічні ідеї II Ватиканського Собору.

Соборний документ РПЦ складається із семи частин:

1. Єдність Церкви та гріх людських поділів.
2. Прагнення відновлення єдності.
3. Православне свідцтво інославному світові.
4. Діалог із інославнос'ям.
5. Багатосторонні діалоги і участь в роботі міжхристиянських організацій.
6. Відносини Російської Православної Церкви з інославнос'ям на її канонічній території.
7. Внутрішні завдання у зв'язку з діалогом із інославнос'ям.

Завершує документ об'ємний Додаток «Історія та характеристика богословських діалогів із інославносними», в якому описано відносини з окремими Християнськими Церквами.

Коротко характеризуючи кожен з цих частин, слід наголосити на найважливіших аспектах. Так, у першій частині розглядається питання необхідності збереження єдності Церкви. РПЦ вболіває, що протягом історії християнства відбулись декілька великих поділів, тим самим не було збережено

заповідь Христа про єдність (п. 1.12). І хоча цей поділ розуміється як розірвання єдності із Православними Церквами (п. 1.13), однак Собор РПЦ визнає, що церковні спільноти, які втратили єдність із Православ'ям, «ніколи не розглядалися як повністю позбавлені благодаті Божої» (п. 1.15). Міра збереження благодатного життя в інославнох Церквах є тайною Божого Провидіння та Суду (п. 1.17). Тим самим, незважаючи на розірвання єдності поміж Церквами, у християнстві залишається деяке неповне спів причастя, яке служить завдатком можливості відновлення єдності в Церкві (п. 1.15).

РПЦ у своїй характеристиці інославнох конфесій застосовує диференційований підхід. Критерієм є ступінь збереження віри, устрою Церкви та норм духовного християнського життя [1, с. 18-24]. Собор РПЦ, посилаючись на 47 апостол. правило, суворо забороняє повторно уділяти Тайну Хрещення тим, хто був правосильно охрещений (п. 1.10).

У другій частині, присвяченій питанню відновлення єдності, стверджується, що найважливішою метою взаємовідносин Православної Церкви з інославнох є саме відбудова єдності християн (Ів. 17: 21). Отці Архієрейського Собору із особливою ревністю стверджують: «Байдужість щодо цього завдання чи відкинення його є гріхом проти Божої заповіді про єдність» (п. 2.2). До того ж РПЦ прагне до цілковитої єдності у вірі й євхаристійного співпричастя та відкидає модерні моделі єдності.

Не лише РПЦ, а в цілому усі Православні Церкви, свято дотримуючись Передання, досить критичні до будь-яких нових форм та моделей єдності християнства. Ідеалом для них залишається тільки Церква перших Семи Вселенських Соборів, Церква Св. Отців та Учителів патристичного періоду. Католицька Церква також у діалозі із Православ'ям посилається до I тисячоліття, оскільки це час спільного еклезіального співпричастя Сходу і Заходу [6].

У третій частині соборного документа РПЦ розглядається питання православного свідчення інославному світові, отже, йдеться про ортодоксальну позицію стосовно інших християн. Ієрархи РПЦ цю позицію виражають, цитуючи постанови Третьої Передсоборної Всеправославної Конференції (1986), яка свого часу згромадила представників усіх Православнох Церков, щоб виробити однозначну православну позицію з багатьох питань, зокрема єкуменічних. По сьогодні залишається актуальним для усіх православних християн у взаєминах з інославнох «свідчення істини, яке виражене в Переданні Церкви» і «яке в повноті збережене Православною Церквою» (п. 3.1).

Це досить характерна термінологія, суть якої полягає у визнанні того, що Православна Церква нічого на офіційному рівні не додавала і не віднімала від віровчення (Передання), яке отримала від Церкви Отців та Семи Вселенських Соборів. І саме представлення цього віровчення як догматичної основи для майбутньої єдності християн є ключовою позицією Православної Церкви стосовно інославнох, але в жодному випадку не прозелітизм, не відкинення чи засудження інших християн.

У четвертій частині документа висвітлюється питання діалогу з інославнох. Отці Архієрейського Собору визнають, що РПЦ має свою вже двохсотлітню історію провадження таких діалогів (*безпосередній історичний опис таких діалогів із окремими Церквами наведено в Додатку до соборного документа*). Характерною особливістю таких діалогів є їх богословський характер, оскільки однозначність у віровченні, як вже зазначалось, для Православної Церкви є необхідною основою для церковної єдності. Саме тому перед безпосереднім звершенням Євхаристії, перед Літургійною Анафорою є необхідна передумова: *спільне визнання віри*, до якого священнослужитель закликає словами: «Возлюбім

один одного, щоб *однодумно визнавати*», а вірні продовжують: «Отця, і Сина, і Святого Духа, Трійцю єдиносущну і нероздільну» [9, с. 143-172].

У цій частині соборного документа зустрічаємо слова, які показують, що РПЦ поступово вчиться відкритого діалогу з інославіям. Так, можна лише вітати, в екуменічному світлі, слова Собору про те, що православне «свідощтво не може бути монологом», «діалог передбачає дві сторони, взаємну відкритість до спілкування, готовність до розуміння» (п. 4.5).

Ієрархи РПЦ певною мірою перевищили себе, окреслюючи: «Діалог з інославіям знову відродив розуміння того, що єдина вселенська істина і норма в різних культурно-мовних контекстах може бути виражена і втілена в різних формах» (п. 4.7). Саме тому потрібно «рекомендувати заснування в рамках богословських діалогів спільних дослідницьких центрів, груп і програм», проведення «спільних богословських конференцій, семінарів і наукових зустрічей» (п. 4.8).

П'ята частина «*Основних принципів ставлення Російської Православної Церкви до інославіям*» розкриває тему багатосторонніх християнських діалогів та участі в міжхристиянських організаціях. Свою позицію в цьому питанні РПЦ ототожнює із світовим православ'ям, з обережністю ставлячись особливо до міжхристиянських організацій, беручи до уваги їх модерність. Участь у багатосторонніх християнських діалогах напряму залежна від того, наскільки Православна Церква має можливість виражати свою характерну еклезіологічну позицію та свідощтво істині [5, с. 277-278].

Шоста частина соборного документа на перший погляд найбільш дискусійна, оскільки піднімає проблематику відносин РПЦ з інославіям на її канонічній території. Прочитавши назву цієї частини, дехто може помилково подумати, що РПЦ ставиться до інославіям залежно не від віровчення та церковного устрою, а від того, де вони знаходяться: чи на її канонічній території, чи поза її межами. Звичайно, це помилкове бачення, в офіційному соборовому документі воно представлено цілком по-іншому.

Взагалі термін «канонічна територія» заслуговує на цілком окреме дослідження, оскільки це досить складне історичне, еклезіологічне та канонічне питання. Християнські Церкви розуміють його по-різному: хтось дослівно, хтось символічно, хтось лише в історичному аспекті без сучасних можливостей його аплікації, оскільки вірні Церков у модерному світі досить географічно розсіяні. Навіть сама Російська Православна Церква у вересні 2011 року була попереджена чотирма православними патріархами, щоб вона дотримувалася принципу «канонічної території» на Святій Землі щодо Єрусалимського Патріархату [8].

Будучи чесним до кінця, потрібно визнати, що це не лише внутрішня проблема православ'я. Адже те, що УГКЦ вже багато років, за словами владики Діонісія Ляховича, не може створити екзархат (не кажучи вже про єпархію) на римо-католицькій території Італії та Іспанії, де перебуває значна кількість греко-католицьких вірних, свідчить про особливу складність цього питання, яке виходить далеко за межі екуменізму, хоча діалог на тему розуміння терміна «канонічна територія» вкрай необхідний, щоб уникнути будь-яких звинувачень щодо подвійних стандартів [3, с. 21].

Однак повернімось до безпосереднього обговорення шостої частини досліджуваного документа. Собор РПЦ дуже зважено намагається провести границю між правом інших Церков на проповідь і служіння своїм вірним та визнанням за собою канонічної території. Офіційно православні ієрархи визнали за інославіями християнами право на свідощтво і релігійну освіту серед груп населення, які традиційно до них належать (п. 6.3). Однак місія традиційних

конфесій можлива лише за умов, що вона реалізується без прозелітизму і не за рахунок «перетягування» вірних (п. 6.2).

Натомість Православна Церква виступає проти будь-якої деструктивної місіонерської діяльності сект. У документі подано чітку відмінність між християнством та сектантством: «Православна Церква проводить чітку різницю між інославною віровизнанням, що визнає віру в Пресвяту Трійцю, Боголюдськість Ісуса Христа, та сектами, які відкидають ті основні християнські догми» (п. 6.3). Дуже прикро, що багато православних осіб у цьому питанні, особливо у засобах масової інформації, подають власну, часто протилежну думку, помилково ідентифікуючи її з думкою цілої РПЦ.

Собор вказує, що відносини РПЦ з інославною християнськими спільнотами в країнах СНД та Балтики повинні реалізовуватися в дусі братерської співпраці Православної Церкви з іншими традиційними конфесіями з метою спільного збереження християнських моральних цінностей, служіння загальносуспільній згоді, припинення прозелітизму на канонічній території РПЦ (п. 6.1).

Сьома частина документа присвячена внутрішнім завданням РПЦ у зв'язку з діалогом із інославами. Отці Собору свідомі того, що нині усередині цієї Церкви існує проблема світосприйняття інославною і що потрібно ще багато праці, щоб православні вірні достойно представляли православ'я в діалозі з іншими християнами. Саме усім палким оборонцям православної віри Собор скеровує настанову: «Неприпустимими є образи на адресу інославною», «спілкуючись із інославною, православні мають свідчити про Святість Православ'я, про єдність Церкви», не розділяючи віровчення з іншими християнами, «православні покликані з християнською любов'ю ставитися до людей, які їх визнають» (п. 7.1).

Немов прямим контрастом до цих слів є ставлення до інославною православних монаших осередках (напр. деяких монахів Почаївської Лаври), які визнають християнами лише православних вірних. І це є однією із внутрішніх проблем РПЦ. Вона свідомо цієї проблеми і визнає це у своєму офіційному документі, тож, сподіваємось, поступово відбуватимуться зміни [10].

Отці Собору вимушені констатувати і проблему фундаментальних середовищ, які будь-який діалог Православної Церкви з інославами оцінюють як «зраду Православ'я» (п. 7.3). Саме стосовно людей, «які сіють зерна обману серед простих вірних», Собор закликає вжити канонічні санкції, щоб напоумляти та настановляти на істинний шлях.

Ієрархи РПЦ, передбачаючи можливість оскарження з боку фундаментальних середовищ, цитують рішення Всеправославної зустрічі в грецькому місті Салоніки (1998). Під час цієї зустрічі представники всіх канонічних Православних Церков, які зібрались на запрошення Константинопольського Патріарха Вартоломея, «одноголосно засудили ті групи розкольників, а також певні екстремістські групи всередині Помісних Православних Церков, які використовують тему єкуменізму для критики церковного керівництва та підриву його авторитету, прагнучи тим самим викликати незгоди та розколи в Церкві» [5, с. 276]. Адже «за чимало десятиліть православної участі в єкуменічному русі жоден представник тієї чи іншої Помісної Православної Церкви ніколи не зраджував Православ'я» (п. 7.3).

Делегати Всеправославної зустрічі в Салоніках (1998) були одностайні у своєму розумінні необхідності продовження участі в різних формах міжхристиянської діяльності: «Ми не маємо права відмовлятися від місії, покладеної на нас Господом Ісусом Христом, – місії свідчення Істини перед

неправославним світом. Ми не повинні розривати стосунки з християнами інших конфесій, які готові співпрацювати з нами» [5, с. 276-277].

Як бачимо, Ієрархи Ювілейного Собору РПЦ як додатковий аргумент ортодоксійності в питанні будівництва єдності християн використовують голос світового православ'я, тим самим засвідчуючи, що духовна праця над зближенням християнських Церков у жодному разі не становить загрози православної вірі, а навпаки, є майданчиком для братерського свідчення та відкриття іншим християнам багатств Християнського Сходу.

Саме тому у заключному слові соборового документа «*Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інославнох*» сказано, що, на відміну від більшості трагічних століть розколів, ненависті та відчуження, у ХХ столітті роз'єднані християни проявили прагнення до відбудови єдності Церкви. РПЦ офіційно відповідає готовністю вести діалог істини та любові з інославнох, адже цей діалог натхненний закликом Христа до єдності його учнів.

Не менш цікавим є Додаток «Історія та характеристика богословських діалогів із інославнох» до документа РПЦ. Однак, беручи до уваги об'ємність та необхідність детальної рефлексії над історією відносин (наприклад Католицької Церкви із РПЦ), цій темі потрібно присвятити окрему публікацію.

На завершення ж цього дослідження слід зазначити, що в жодному випадку автор не ставив собі за мету бути адвокатом РПЦ чи в чомусь її оскаржувати, а лише прагнув донести до всіх, хто цікавиться питанням єдності християн, і до більшості тих, хто вороже ставиться до єкуменічних питань, офіційну позицію однієї Православної Церкви як поле для рефлексії.

Список використаних джерел

1. Боровой В. Русская Православная Церковь и экуменическое движение (историко-богословское обозрение) // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998 / М.: Отдел Внешних Церковных Сношений Московского Патриархата, 1999. – С. 6–53.
2. Кураев А. Вызов экуменизма. – М.: Издательский Совет РПЦ, 2003. – 384 с.
3. Ляхович Д. Західна Церква не готова прийняти наших екзархів // Наш Собор. – 2011. – № 3. – С. 21.
4. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию [Електронний ресурс] // Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. Москва. Храм Христа Спасителя. 13-16 августа 2000 года. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html>
5. Прикінцевий документ міжправославної зустрічі: «Оцінка нових фактів у стосунках між православ'ям та єкуменічним рухом» (Салоніки, 29 квітня – 2 травня 1998 р.) // Знаки часу: до проблеми порозуміння між Церквами / [упоряд. З. Антонович, М. Маринович]. – К.: Сфера, 1999. – С. 276-278.
6. Томос Агапіс. Документи про відносини Римського і Константинопольського Престолів у 1958-1984 рр. / [пер. з англ.; наук. ред. Н.І. Кочан]. – К.: Дух і Літера, 2001. – 558 с.
7. Тучапець В. Розвиток єкуменічного руху в Православних Церквах // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир»: Зб. наук. праць. Теологія / Гол. ред. Р.А. Горбань. – Вип. 3. – Івано-Франківськ, 2010. – С. 117-123.
8. Чорноморець Ю. Константинопольський Собор 1-3 вересня 2011 року і Московський Патріархат [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/44263/
9. Шмеман О. Євхаристія. Таїнство Царства / [з рос. пер. Т. Різун]. – Львів: Свічадо, 2007. – 272 с.

10. Alfejev H. Russian Orthodoxy and Ecumenicism [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.orthodoxytoday.org/articles5/HilarionWCC.php>
11. Clément O. Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I / [перекл. J. Dembska, M. Żurowska]. – Warszawa: Verbinum, 1998. – 245 с.
12. Skowronek A. Próba określenia ekumenizmu // Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu / [ред. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, S. J. Koza]. – Lublin: TN KUL, 1996 – С. 27-37.

Анотації

У статті розглядається тема офіційного ставлення Російської Православної Церкви до екуменічних питань єдності Християнських Церков на основі детального ознайомлення із документом Ювілейного Архієрейського Собору «*Основні принципи ставлення Російської Православної Церкви до інославнох*». Дослідження відкриває багато нових екуменічних поглядів Російської Церкви та дозволяє глибше зрозуміти актуальні проблеми відновлення єдності Церков.

Vasyl Tuchapets

The official position of the Russian Orthodox Church on issues of unity of the Churches on the basis of conciliar document «The Basic Principles of the Attitude of the Russian Orthodox Church to the Non-Orthodox»

The article considers the issue of the official attitude of the Russian Orthodox Church to the ecumenical unity of Christian Churches on the basis of detailed examination of the document the Jubilee Council of Bishops' «The Basic Principles of the Attitude of the Russian Orthodox Church to the Non-Orthodox» (Moscow, 2000). The study opens many new ecumenical views of the Russian Church and allows a deeper understanding of current problems of restoring the unity of the Churches.

КАНОНІЧНЕ ПРАВО СХІДНИХ ЦЕРКОВ

прот. Річард Горбань

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Правовий статус належності особи до Церкви свого права та питання її зміни

Проблематика східного канонічного права становить на сьогодні найбільш нагальну для опрацювання сферу церковного життя. Однією із таких сфер церковного права слід вважати належне розуміння поняття Церкви *sui iuris* та з'ясування норм приписання, належності та можливості їх зміни. В Церкві, зокрема українській, відчувається брак докладного з'ясування термінології канонічного права, самих канонів, а звідси і практичного застосування норм права в житті Церкви.

Актуальність теми дослідження зумовлена насамперед відсутністю належного, повного і всебічного опрацювання зазначеної проблематики та потребами самих вірних, які бажають повернутись до релігійного коріння своїх батьків, родичів, належачи в даний момент до іншої Церкви чи обряду. Зокрема, така ситуація дуже актуальна для українського суспільства, де тісно переплетені та співіснують різні обряди, національності, традиції. Сучасний стан церковного законодавства і каноністики як науки (окремої дисципліни) вимагає опрацювання саме цієї проблематики, щоб дати конкретні поради та вказівки особам, які мають намір змінити належність до певної Церкви свого права, а відповідно й до обряду, в рамках католицької спільноти.

Предметом нашого дослідження є історичні та актуально зобов'язуючі норми церковного законодавства в сфері понять Церкви *sui iuris* і обряду, приписання і належності до них, а також можливості та умови їх зміни.

Об'єктом дослідження є правовий статус вірного в Католицькій Церкві, конкретні ситуації та життєві обставини, які зумовлюють і дозволяють йому змінити належність до тієї чи іншої Церкви свого права, обряду, а також умови, які ставить Католицька Церква у таких випадках.

Метою даної статті є представлення основних юридичних норм Католицької Церкви, а саме – Кодексу Канонічного Права 1983 року та Кодексу Канонів Східних Церков 1990 року, які вичерпно регулюють проблематику належності до Церкви *sui iuris* та її зміни. Ґрунтовно проведений аналіз обох кодексів дозволив нам віднайти різницю між законодавством Східних Церков і Західної Церкви та синтезовано виразити цілісність проблематики для її практичного застосування в церковній юриспруденції щодо фахових порад спеціалістів у цьому питанні.

Для реалізації поставленої мети визначено дослідницькі завдання, які полягають у комплексному підході до аналізу, видобутті сенсу церковних норм, їх обґрунтуванні та представленні усіх можливостей практичного застосування зазначеної проблематики в конкретних життєвих ситуаціях.

Опираючись на сучасне церковне законодавство, у статті розглянуто передовсім ті канони, які безпосередньо стосуються проблематики належності до обряду та її зміни з одночасним підкресленням різниць між обома кодексами церковного права.

Зазначимо, що східне канонічне право як наука ще недостатньо розвинуло і представило означену проблематику, існують лише загальні, фрагментарні

опрацювання стосовно вищевказаних питань. Запропонована тема, як і питання, з нею пов'язані, до сьогодні лише частково порушено в існуючих канонічних публікаціях.

У попередніх церковних правових нормах для Східних Католицьких Церков, які були видані папою Пієм XII, визначено окремі східні обряди. Так, у каноні 303 в розділі під назвою «Про значення термінів» східні обряди були названі автономними¹. Однак цей кодекс поняття «Церква» і «обряд» поєднує в одне, і ці терміни навіть рівнозначні². Розмежування згаданих понять не знаходимо і в документах II Ватиканського Собору, тут виразно підкреслюється їх тотожність. Перший розділ Декрету про Східні Католицькі Церкви отримав назву «Партикулярні Церкви або обряди», тобто назва і зміст документа цілковито ототожнюють партикулярну Церкву з обрядом³. Після тривалих дискусій 19-31 січня 1976 року другій групі Папської Комісії у справах приготування Східного Кодексу Канонічного Права, яка працювала над питанням церковних обрядів, рекомендовано опрацювати питання докладного розрізнення обряду і партикулярної Церкви та подати в майбутньому кодексі стисле визначення цих двох термінів. Результатом цих постанов стало створення проекту схеми майбутнього канону, в якому в двох параграфах подано два конкретні визначення: в першому – обряду, в другому – партикулярної Церкви. З метою дотримання постанов Декрету про Східні католицькі Церкви в проекті 28 канону ККСЦ застосовано термін «Церква sui iuris» і відкинуто назву «партикулярна Церква», яку використовував зобов'язуючий тоді Кодекс Канонічного Права (латинський).

Однак саме термін «партикулярна Церква» своєю назвою та значенням глибоко торкнувся проблеми католицької еклезіології. Традиційна еклезіологія, особливо західна, бачила Церкву як монолітну структуру з дворівневою владою: на вищому рівні знаходиться найвища влада, яку мали Вселенський Собор і папа, з метою управління вселенською Церквою, а на нижчому рівні – влада єпископа, який управляв єпархією⁴. В такій церковній структурі Католицької Церкви не передбачалось місця для патріаршої влади. Тому II Ватиканський Собор, відновлюючи церковне життя та церковні інституції, увів ще один ступінь влади, який відповідає юридичній особі патріарха згідно з давньою церковною моделлю правового управління:

- 1) вищий ступінь займає найвища влада, що управляє всією Церквою;
- 2) середній рівень займає глава автономної Церкви (*Ecclesia sui iuris*);
- 3) на нижчому рівні знаходиться ієрарх, який управляє меншою церковною спільнотою⁵.

Та водночас виникла нова проблема: питання термінології, яка стосується не лише Церкви «середнього рівня», але й «нижчого»⁶. Дискусії на цю тему припинились лише після прийняття латинською Церквою у 1983 році нового Кодексу Канонічного Права, де в каноні 368 дієцезію (єпархію) названо «партикулярною Церквою». З цієї ж причини Папська Комісія у справах приготування східного канонічного права для окреслення поняття Східних Церков раз і назавжди відкинула назву «партикулярна Церква» й повернулася до раніше застосовуваного нею терміна «Церква власного права» (*Ecclesia sui iuris*)⁷, який, використовуючи грецьку термінологію, перекладено як «автономна Церква»⁸.

Католицька спільнота досить численна, об'єднує багато окремих, помісних Церков, що перебувають в єдності з Престолом ап. Петра, та щоб усе належно функціонувало, були зрозумілими їх статус і статус кожного із вірних, необхідно керуватись відповідними нормами церковного законодавства. Це допомогло б утримувати проголошену II Ватиканським Собором «єдність у багатоманітності». Сьогодні є багато помісних Католицьких Церков, кожна з яких має своїх вірних,

береже свої традиції, духовну, літургічну, дисциплінарну спадщину, але усі вони керуються одними правовими нормами, які, зокрема, регулюють питання належності до конкретної Церкви та можливостей зміни належності. Таке компетентна церковна влада допускає з огляду на духовне добро кожного вірного, водночас із пошануванням традиції, практик і спадщини кожної Церкви свого права.

Поняття «обряд» і «Партикулярна Церква» в правовому значенні

Єпархіальна спільнота, тобто частина Божого народу, згуртована єпископом (при співпраці священників) в Святому Дусі за допомогою проповідання Слова Божого і відправи Євхаристії («per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto»), є партикулярною Церквою, і в кожній з них «присутня і діє Одна, Свята, Католицька й Апостольська Церква Христова». Вони сформовані «на взірець вселенської Церкви», в них існує і з них складається «одна католицька Церква»⁹, і то за умови, що їх єпископи перебувають в єдності з єпископом Риму.

Поєднані в органічний і впорядкований спосіб церковні спільноти мають власний правовий устрій, наприклад, східні християни мають одружене духовенство, свої літургічні звичаї, відрізняються від інших літургічним одягом, обрядами, правилами здійснювання св. таїнств, мають власну духовну традицію.

Церква є духовною, містичною дійсністю, яка має земний вимір, хоча й не була заснована як правовий інститут. Вселенська Церква знаходить свій конкретний вираз у:

1) Католицьких Церквах, які існують на підставі власного права (*sui iuris*). Церков свого права є 24 (23 Східні Католицькі Церкви та одна Західна – Латинська), їх Іван Павло II в своєму листі «*Euntes in mundum*» називає автономними Церквами;

2) всіх християнських спільнотах, серед яких Східні некатолицькі Церкви мають перевагу перед іншими некатолицькими спільнотами, оскільки зберегли усі характерні риси Церкви, якій властиве повне вселенське церковне спілкування.

Згідно з каноном 27 ККСЦ Східні Католицькі Церкви можна окреслити як спільноти вірних, об'єднані ієрархією за нормами права, котрі найвища влада Церкви виразно або мовчки визнає Церквами свого права. Вони називаються в кодексі Церквами *sui iuris*¹⁰.

Католицькі Церкви, відрізняючись між собою обрядами, мають багато спільних характерних рис. Терміном «обряд» окреслюється специфічна постать традиції, яку зберігала конкретна автономна Церква¹¹.

Латинський кодекс 1983 року не подає визначення обряду. Його можна знайти лише в 28 каноні чинного Кодексу Канонів Східних Церков:

§1. Обряд є літургічним, богословським, духовним і дисциплінарним спадком – різним щодо культури та історичних обставин народів, який виявляється у способі практикування віри, властивому для кожної Церкви свого права.

§2. Обряди, про які йдеться в Кодексі, є ті, які походять з Олександрійської, Антіохійської, Вірменської, Халдейської і Константинопольської традицій, якщо не стверджено щось інше¹².

Структура Церков *sui iuris*

Існують 23 Східні Католицькі Церкви, кожна з яких має власну внутрішню структуру. Як було вже згадано, найповнішою є структура патріархальна. Католицьких патріарших Східних Церков є шість: Коптійський патріархат Олександрії олександрійського обряду; два патріархати Антіохії: Маронітський і

Сирійський, обидва західносирійського обряду, та Греко-мелхітський візантійського обряду; Халдейський, патріархат Вавилону халдейського або ж східносирійського обряду; Вірменський патріархат Кілікії вірменського обряду.

Існують чотири Церкви зі статусом верховного архієпископства: Українська, Сиро-Малабарська, Сиро-Маланкарська та Румунська Церкви. Перша з них була церковною провінцією, архієпископ-митрополит якої мав широкі повноваження. 23 грудня 1963 року Апостольська Столиця визнала Українську Церкву верховноархієпископською. Сиро-Малабарська Церква в Індії була піднесена до статусу верховного архієпископства Іваном Павлом II 16 грудня 1992 року. Сиро-Маланкарська Церква в Індії набула цього статусу в лютому 2005 року. Румунська Церква (східного обряду) 16 грудня 2005 року рішенням Святійшого Отця Бенедикта XVI піднесена до статусу верховного архієпископства.

Існують також Митрополічі Церкви *sui iuris*, тобто церковні округи, що мають певний ступінь автономії, яка реалізується «*ad poenam iuris*» згідно з канонами 155-173 ККСЦ. Митрополічих Церков *sui iuris* є три: Ефіопська Церква александрійського обряду, Русинська (в США) візантійського обряду та Еритрея (Північна Африка) александрійського обряду.

Тепер згадаємо про Церкви візантійського обряду, правовий статус яких не відповідає жодній з трьох попередніх структур, які у східному кодексі названі «іншими Церквами *sui iuris*». У практиці це християнські східні спільноти, які управляються єпископом або ж і ні згідно з нормами східного права і безпосередньо підпорядковані владі єпископа Риму. Серед них Італо-албанська Церква, що складається з двох єпархій і одного екзархального монастиря. Ці три одиниці мають рівноцінний статус, тому між ними немає ієрархічних взаємовідносин, які дозволяли б вибрати главу, що відігравав би консолідуючу роль. Подібне маємо у випадку двох єпархій Словацької Церкви, одна з яких знаходиться в Словаччині, а інша – в Канаді.

Дві інші Церкви мають по дві єпархії зі столицями в місцевостях: одна в Угорщині, друга в Хорватії, розмір останньої охоплює територію цілої колишньої Югославії.

Грецька та Болгарська Церкви мають статус екзархатів, або ж апостольських вікаріатів, які управляються власними єпископами *nomine «Romani Pontificis»*.

Чотири останні спільноти управляються безпосередньо Апостольською Столицею за посередництвом апостольських візитаторів, або ж попросту делегатів Конгрегації для Східних Церков. До цих спільнот належать: росіяни в діаспорі, білоруси Білорусі і діаспорі, албанці та македонці.

До окремих традицій та обрядів належить різна кількість Церков *sui iuris*:

до обрядів Антіохійської традиції:

- Маронітська (патріархат);
- Сирійська (патріархат);
- Сиро-Маланкарська (верховне архієпископство);

до обрядів Візантійської традиції:

- Албанська (інша Церква свого права);
- Білоруська (інша Церква свого права);
- Болгарська (інша Церква свого права);
- Грецька (інша Церква свого права);
- Італо-албанська (інша Церква свого права);
- Македонська (інша Церква свого права);

- Мелхітська (патріархат);
- Російська (інша Церква свого права);
- Румунська (верховне архієпископство);
- Русинська (митрополія *sui iuris*);
- Словацька (інша Церква свого права);
- Угорська (інша Церква свого права);
- Українська [Українська Греко-Католицька Церква] (верховне архієпископство);
- Хорватська (інша Церква свого права);

до обрядів Вірменської традиції:

- Вірменська (патріархат);

до Латинської традиції:

- Латинська [Римо-Католицька Церква] (патріархат);

до обрядів Александрійської традиції:

- Ефіопська (митрополія *sui iuris*);
- Коптійська (патріархат);
- Еритрея (митрополія *sui iuris*);

до обрядів Халдейської традиції:

- Сиро-Малабарська (верховне архієпископство);
- Халдейська (патріархат).

Існують ступені автономії церков *sui iuris*:

- Патріарші Церкви¹³ та Верховно-Архієпископські Церкви¹⁴. Їх характеризує найвищий ступінь автономії, за винятком деяких повноважень, які застережені папі;

- Митрополічії Церкви¹⁵, в яких папі належать патріарші права;
- інші Церкви *sui iuris*¹⁶ на чолі з єпископами або й ні, в яких папа має патріаршу та митрополічу владу.

Критерії визначення належності особи до Церкви *sui iuris*

Існують два критерії визначення належності до обряду: первинний і вторинний. Первинний – це хрещення, а вторинний – зміна первинного обряду на інший.

З моменту хрещення кожний вірний приймається до Церкви і стає її членом, юридично пов'язується з якоюсь Церквою та обрядом, визнаними найвищою владою Церкви¹⁷. Відповідь на питання, в який спосіб особа стає членом Церкви *sui iuris*, можна знайти в канонах 29-37 ККСЦ. Кодекс подає норми, згідно з якими вірні можуть бути приписані до конкретної Церкви *sui iuris*.

Урочисте хрещення як визначник належності до Церкви *sui iuris*

З прийняттям хрещення людина стає членом Церкви та отримує усі права та обов'язки повноправного члена. Прийняття цієї тайни для особи стає входженням у Христову Церкву¹⁸. Потрібно пам'ятати, що особу приймають не до якоїсь абстрактної спільноти людей, а до конкретної спільноти вірних, яка має своє вираження в помісній Церкві, тобто в конкретній Церкві *sui iuris*. Тому з прийняттям хрещення зав'язується вузол правового характеру, який стосується передовсім здобуття прав та обов'язків і належності до конкретної Церкви *sui iuris*.

Щоб бути прийнятим до Церкви, необхідно дотримуватись певних вимог. Хрещення повинно уділятися згідно з вимогами юридичних норм конкретної Церкви *sui iuris*, до якої приймається новий член, за умови, що Церква має власних правосильно висвячених священнослужителів, які можуть цю тайну уділити¹⁹.

Особа, що уділяє хрещення

Уділення хрещення належить до основних душпастирських функцій пароха, який може її делегувати іншому священику за умови, що він належить до того самого обряду. Священик іншого обряду може уділити тайни хрещення лише у випадку необхідності або ж з дозволу Апостольської Столиці.

Згідно з каноном 30 ККСЦ всі катехумени можуть вибрати будь-яку католицьку Церкву за умови, що їм виповнилося 14 років. У випадку наміру укласти подружній зв'язок з особою, яка належить до іншої Церкви *sui iuris* і обряду, є можливість вибрати лише обряд нареченої. Катехумен при виборі Церкви повинен керуватися критерієм, яка Церква та її обряд найбільше відповідають його культурі. Так, нехрещені діти східних некатолицьких християн повинні приписуватись не до Латинської Церкви, а до Східної Католицької Церкви, яка обрядово найбільш наближена до Церкви їх народу і культури²⁰. Латинський кодекс стверджує, що кожна особа, яка приступає до хрещення після 14 років життя, може добровільно вирішити, до якої Церкви хоче належати (Латинської або якоїсь Східної Католицької). Вона може прийняти хрещення і приписатись до будь-якої іншої Католицької Церкви *sui iuris*. У такому випадку з прийняттям хрещення буде належати до Церкви, яку вибрала²¹.

Дорослі та ті, хто вже не вважається за дитину, повинні самостійно виразити прагнення прийняти хрещення. Окрім цього, вимагаються також достатні знання правд віри, правдиве християнське життя та усвідомлення необхідності каяття за власні гріхи²². При прийнятті хрещення ці гріхи будуть відпущені через сам факт прийняття цього таїнства. Якщо особа перебуває в стані небезпеки смерті і в даний час не має змоги виразити прагнення прийняти хрещення, її можна охрестити у випадку, якщо знає правди віри і перед цим виразила чи виявляла бажання прийняти хрещення²³.

Згідно з ККСЦ кожен, кому виповнилося 14 років, має право на свій розсуд вибрати будь-яку Католицьку Церкву *sui iuris*, щоб вступити до неї через хрещення і бути прийнятим у члени цієї спільноти. Така особа може самостійно вирішити, прийняти хрещення у Східній чи Латинській Церкві будь-якого обряду. В цій ситуації не має значення обряд батьків. У цьому випадку потрібно, однак, взяти до уваги побажання Церкви щодо вибору Церкви *sui iuris*, яка найбільш відповідає культурі його народу²⁴.

У випадку хрещення дітей до 14 р. життя Східний Кодекс передбачає кілька ситуацій:

1. Якщо обоє батьків-католиків належать до тієї самої Церкви *sui iuris*, то дитина може прийняти хрещення і належати тільки до Церкви своїх батьків, це єдина й остаточна можливість. Це правило не підлягає зміні навіть тоді, коли батьки виражають бажання хрестити її в іншій Католицькій Церкві *sui iuris* або навіть коли таке хрещення вже відбулось. Належність дитини в такій ситуації абсолютно незалежна від волі батьків чи фактичного хрещення.

2. Якщо батьки-католики належать до різних Церков *sui iuris*, то існують дві можливості належності їх дітей. Обоє батьків можуть дійти між собою згоди, в якій Церкві (батька чи матері) хрестити дитину. Це може бути Церква і обряд батька або Церква і обряд матері, не має значення, яке рішення приймуть батьки. Якщо батьки не можуть дійти згоди в питанні належності їх дитини, то її хрестять

і записують до Церкви та обряду батька. В цій ситуації Східний Кодекс поширює рамки Західного Кодексу. Латинський Кодекс дозволяє обопільну згоду батьків на обряд матері лише тоді, коли мати належить до Латинської Церкви, а батько – до якоїсь зі Східних, але не навпаки. Східний Кодекс дозволяє батькам вибрати обряд матері навіть тоді, коли латинником є батько, а мати належить до східного обряду.

3. Якщо в подружжі до Католицької Церкви належить лише мати, то дитину хрестять у Церкві, до якої належить мати дитини. Перед укладенням мішаного подружжя та перед укладенням шлюбу з нехрещеною особою католицька сторона має обов'язок скласти обітницю, що діти, народжені у подружжі, будуть хрещені і виховані в католицькій вірі²⁵. Якщо мати є некатолицькою стороною, то застосовується загальне правило «успадкування» обряду та Церкви батька. Натомість, якщо некатоликом є батько, то дитина, незалежно від волі батька, належатиме до Церкви *sui iuris* матері. Це є безпосереднім наслідком передшлюбних зобов'язань наречених у мішаному подружжі. При хрещенні священнослужитель повинен записати, який варіант був застосований у конкретному випадку²⁶.

4. Дитина незаміжньої матері хреститься в Церкві та обряді матері. Цей випадок має застосування і в ситуації, коли хрестять дитину, батьки якої не брали шлюбу в Церкві, живуть у цивільних громадянських шлюбах або взагалі без жодного подружнього зв'язку чи живуть у не визнаних Католицькою Церквою подружніх зв'язках. Оскільки діти таких батьків не вважаються шлюбними, такі діти вважаються дітьми неодруженої матері.

5. Дитина, батьки якої не встановлені або не знані, приписується до Церкви і обряду осіб, які взяли її на виховання, тобто опікунів. Ця норма стосується також дитини, яку адаптували, тобто дитина прийомних батьків приписується до їх Церкви згідно з нормами, що регулюють ситуацію при звичайній ситуації біологічних батьків²⁷. Коли опікуни дитини змінюються, то автоматично змінюється й обряд дитини.

6. Дитина нехрещених батьків або хрещених не у Католицькій Церкві і якщо вони (батьки) не проти хрещення дитини в Католицькій Церкві й просять католицького священника про хрещення, з моменту хрещення буде приписана до Церкви особи або осіб, які зобов'язуються виховувати дитину в католицькій вірі. Під цими особами треба розуміти передовсім хресних батьків або родичів біологічних батьків. Тут також існують дві можливості:

- якщо дитина має менше 7 років, то вимагається, щоб хтось узяв на себе обов'язок її виховання в католицькій вірі, оскільки мусить існувати обґрунтована надія, що дитина продовжить своє християнське життя після хрещення. Також вимагається прохання або згода на такий крок хоча б одного з батьків дитини або її правових опікунів, якщо батьків немає²⁸. Це не вимагається, якщо дитина знаходиться в небезпеці смерті;

- якщо дитина має більше 7, але менше 14 років, то додатково вимагається бажання і прохання про хрещення від самої дитини²⁹.

Умови легального хрещення дітей

Для дозволу охрестити дитину вимагається:

- мати обґрунтовану надію, що дитина буде вихована в католицькій вірі. Обіцянка близьких родичів, наприклад бабці чи діда, не береться до уваги, якщо їх не підтримує хоча б один з батьків дитини;

- про хрещення повинні просити батьки дитини або, принаймні, один із них чи ті, хто їх заміняє (опікуни). Хрещення дитини проти волі некатолицьких батьків не буде дозволеним;

- покинута або знайдена дитину належить охрестити, якщо немає достовірних даних стосовно її хрещення;
- осіб, які мають психічні хвороби або які розумово неповносправні, слід хрестити як дітей;
- дітей некатолицьких християн можна хрестити, якщо про це просять батьки, не маючи можливості звернутись до священика власної Церкви³⁰.

Інформація про хрещення повинна бути записана до книги хрещень, яка зберігається в парафії³¹. Якщо йдеться про нешлюбну дитину, записується лише ім'я матері. Згідно з вимогами, потрібно записати, до якої Церкви дитина буде належати. Окрім витягу з книги хрещень, факт уділення хрещення особи можна підтвердити іншими способами, наприклад, показали свідка, який був присутній при хрещенні, свідченням хресних чи біологічних батьків дитини або їх близьких родичів, інших достовірних свідків факту хрещення³².

Умови дозволу на мішане подружжя

Умовою дозволу на мішане подружжя, тобто укладення подружжя між католицькою стороною і хрещеною некатолицькою, є отримання дозволу від компетентної церковної влади. Дозвіл на підставі слушної причини може дати місцевий ієрарх. Дозвіл не можна отримати, якщо не будуть виконані певні вимоги, а це:

- католицька сторона повинна скласти обіцянку, що готова відкинути небезпеку втрати віри та зробить усе, що в її силах, щоб усі діти були хрещені і виховані в католицькій вірі;
- інша, некатолицька сторона повинна бути завчасно поінформована про обіцянки, які склала католицька сторона, та бути свідомою змісту складених обіцянок і зобов'язань католицької сторони;
- обидві сторони повинні бути ознайомлені з цілями та істотними прикметами подружжя, яких не може виключати жодна зі сторін³³.

Це питання принципове для Католицької Церкви, бо стосується найважливішого, що є в людини, – її віри.

Обставини хрещення та їх вплив на належність до Церкви

Законодавець передбачає ситуації, в яких за певних обставин сам факт хрещення в конкретному обряді не визначатиме обряду особи. Передовсім ідеться про виняткові обставини хрещення. Відповідно до обох кодексів можна виділити принаймні, три таких ситуації:

- якщо хтось із необхідності (*ob gravem necessitate*) був хрещений священнослужителем не свого, а іншого обряду та Церкви. Це може статися через відсутність священнослужителя власного обряду і Церкви, а коли хрещення неможливо було відкласти чи з ним зволікати;
- якщо через іншу слушну причину (*ob aliam iustam causam*) з дозволу власного ієрарха хрещення уділяє священнослужитель іншого обряду;
- якщо хрещення з рації підступу (*ob fraudem*) було уділене в іншому обряді, ніж це мало б відбутись за правовими нормами. Йдеться про всіляке інше безправне уділення хрещення священнослужителем, який через відмінність обряду не має повноважень його уділяти. Це також стосується ситуації, коли батьки просили охрестити своїх дітей священнослужителя іншого обряду, всупереч правовим нормам Католицької Церкви. В цих згаданих ситуаціях хрещена особа буде належати не до обряду і Церкви, в якій була фактично охрещена, а до обряду, якому, згідно з правом, повинна належати.

Пошанування релігійної свободи вибору

ККСЦ виразно говорить про заборону примусу чи намовляння переходити невластивими способами до Католицької Церкви особам інших віровизнань чи конфесій³⁴.

У певних ситуаціях вірний католик може звернутися навіть до некатолицького священнослужителя, просячи про послугу св. таїнств сповіді, Євхаристії і оливопомазання. Однак, якщо католик навіть довгий час приймав їх в іншій Католицькій Церкві *sui iuris* чи некатолицькій Церкві, це не дає йому права автоматично належати до цієї Церкви, він не стає її членом, а надалі належить до Церкви, до якої був приписаний хрещенням³⁵.

Прозелітизм³⁶ можна розглядати як заплановане й організоване намагання примусити членів некатолицьких Церков розірвати зв'язок із власною Церквою і перейти до однієї з Католицьких Церков. Декларація про релігійну свободу II Ватиканського Собору «*Dignitatis humanae*» рішуче засудила і відкинула будь-яку форму прозелітизму, вбачаючи в ньому «надужиття власного права і порушення прав інших»³⁷.

Прагнення Римської Церкви ліквідувати будь-які прояви прозелітизму серед християн, зокрема некатолицьких Східних Церков, відображають обмеження, записані у Східному Кодексі щодо індивідуальних навернень:

- забороняється будь-кого в невідповідний спосіб і під будь-яким претекстом примушувати, схиляти та перетягувати до іншої Церкви *sui iuris* чи обряду Католицької Церкви³⁸;

- хрещений некатолик у всьому також повинен зберігати власний обряд, тобто: православний при добровільному наверненні повинен вступити до Католицької Церкви, яка найближче відповідала б традиції й обряду Православної Церкви, в якій відбулося хрещення³⁹. Те ж саме однаковою мірою стосується протестантів, які після навернення мають приписуватися до Латинської Церкви;

- нехрещений після 14 р. життя може добровільно в довільний спосіб вибрати будь-яку Католицьку Церкву, в якій буде хрещений і до якої буде належати⁴⁰. Згідно з канонам 588 ККСЦ нехрещені особи повинні приймати таїнство хрещення в тій Церкві, яка найбільш відповідає їх культурі.

Католицька Церква старанно зберігає обрядову належність своїх вірних до тієї міри, що не лише юридично окреслила і застерегла можливість зміни обряду, а й встановила норми, які забороняють спонукання вірних до його зміни.

Особа, яка виконує уряд в якійсь із Католицьких Церков і чинила б тиск або переконувала когось до переходу до іншої Церкви, йдучи проти постанов канону 31 ККСЦ, може бути покараною відповідною карою⁴¹.

Хрещені некатолики повинні зберегти свій обряд, шанувати його і в міру можливості дотримуватись його. Через це повинні бути вписані до Католицької Церкви *sui iuris* відповідного обряду зі збереженням права відкликання в поодиноких випадках спільнот чи регіонів до Апостольської Столиці з проханням про згоду на індивідуальний поодинокий виняток в їх приєднанні до Католицької Церкви⁴².

Вимагається, щоб в обряді хрещення були дотримані основні вимоги правосильності хрещення, тобто в ім'я Пресвятої Трійці (Отця, Сина і Святого Духа) через полиття водою або занурення у воду, лише за таких умов особа вважається хрещеною. У випадку, якщо особа була правосильно охрещена у будь-якій іншій церковній спільноті, то її повторне хрещення, навіть умовне, у випадку прийняття до Католицької Церкви недопустиме, оскільки особа вже є християнином через прийняття хрещення, хоч і в іншій спільноті.

Якщо хрещений некатолик має бажання приєднатись до Католицької Церкви, повинні бути дотримані формальні вимоги:

- священнослужитель (парох) повинен упевнитись у дійсності факту хрещення (що особа є хрещеною);
- повинна бути заява некатолицької сторони про добровільність вибору та її прохання про прийняття до Католицької Церкви⁴³.

Східного некатолика приймають до Католицької Церкви, вимагаючи лише визнання віри⁴⁴, зі збереженням попередньо зазначених вимог права. Визнання віри полягає в тому, що навернений повинен прочитати та визнати Нікейсько-Константинопольський Символ Віри та у виразний спосіб задекларувати бажання приєднатись до Католицької Церкви під главенством Римського Архієрея.

Єпископа будь-якої некатолицької Східної Церкви може прийняти Римський Архієрей або ж патріарх чи верховний архієпископ разом зі своїм Синодом Єпископів, а також глава митрополичої Церкви *sui iuris* за згодою Ради Ієрархів цієї Церкви⁴⁵. Та якщо єпископи конкретної Церкви мають намір довірити наверненому єпископові певні церковні функції згідно зі статусом його єпископських свячень, щоб він діяв як католицький єпископ і мав владу управління, то необхідно отримати на це дозвіл Римського Архієрея.

Священики та нижче духовенство Східної некатолицької Церкви можуть бути прийняті до Католицької Церкви єпископом або патріархом, якщо партикулярне право застерігає це патріархові. На виконання своїх священничих функцій у католицькій спільноті цей священник чи інша духовна особа повинні отримати згоду влади, яка його прийняла⁴⁶.

Миряни будь-якої Східної некатолицької Церкви можуть бути прийняті будь-яким католицьким парохом, хіба що партикулярне право це застерігає іншій церковній владі, наприклад, місцевому ієрархові⁴⁷. Щодо ченців будь-якої Східної некатолицької Церкви, справу їх прийняття належить розглядати індивідуально, залежно від ступеня обітів, складених у своїй Церкві.

Коли ж йдеться про взаємовідносини в межах Католицької Церкви, між різними її Церквами та обрядами, то якщо батьки дитини, а у випадку мішаних шлюбів одна зі сторін подружжя, вирішують перейти до однієї з Церков *sui iuris*, то дитина, яка ще не досягла 14 років життя, автоматично зараховується до Церкви її батьків. Якщо при одруженні двох католиків різних обрядів одна зі сторін подружжя вирішує перейти до Церкви *sui iuris* свого чоловіка чи жінки, то дитина за обоїльною згодою батьків зараховується до Церкви одного з батьків, але після досягнення 14 років має право повернутись до попереднього обряду, в якому виховувалась і до якого належала⁴⁸.

При укладенні шлюбу або під час подружнього життя католиків особа має право змінити обряд на обряд котроїсь зі сторін. Так, дружина має право змінити свій обряд на обряд чоловіка, хіба що партикулярне право конкретної Церкви *sui iuris*, затверджене Апостольською Столицею, постановляє щось інше. Після законного, передбаченого правом, припинення спільного подружнього життя дружина має право повернутись до свого попереднього обряду та Церкви⁴⁹. Оскільки Східний Кодекс не згадує про таку саму можливість для чоловіка, то чоловік східного обряду не має права змінити обряд під час укладення подружжя або його тривання на обряд дружини, хіба що отримає спеціальний дозвіл Апостольської Столиці. Латинський Кодекс у каноні 112 §1 і 2 не робить такого роду різниці, дозволяючи цим перейти чоловікові латинського обряду в обряд дружини без будь-яких умов. Після розв'язання подружнього вузла чоловік чи дружина можуть повернутись до власного первинного обряду.

Нехрещені діти до 14 років отримують належність до Католицької Церкви, йдучи слідами батьків, тобто належать до тієї Церкви і обряду, що і їх батьки. Ті ж, які досягли 14 років, можуть зробити власний вибір. Якщо хрещення хочуть отримати діти, яким ще не виповнилось 14 років і які мають не батьків, а опікунів,

то їх не можна хрестити без згоди правових опікунів. Винятком є ситуація, в якій нехрещеній дитині загрожує небезпека смерті, тоді можна хрестити навіть проти волі опікунів⁵⁰.

За винятком випадків подружжя і хрещення, перехід до іншої Католицької Церкви *sui iuris* юридично можливий лише за умови отримання згоди на цей акт від Апостольської Столиці⁵¹. Немає необхідності звертатись до Апостольської Столиці у випадку, якщо на тій самій території, де живе зацікавлена особа, знаходиться та діє католицька єпархія Церкви *sui iuris*, до якої вона належить і католицька єпархія Церкви *sui iuris*, до якої вона хоче перейти. В такому випадку правлячий єпископ власної єпархії особи, що хоче перейти, і єпископ єпархії іншої Католицької Церкви *sui iuris*, до якої особа хоче перейти, повинні письмово виразити згоду на такий перехід. У такому випадку припускається, що згода Апостольської Столиці існує, оскільки так передбачено самим правом, на підставі кодексу⁵². Такого роду можливість існує в країнах, де дві різні Католицькі Церкви *sui iuris* мають власні структури і власні єпархії. В інших країнах і ситуаціях згода Апостольської Столиці обов'язково мусить бути у кожному індивідуальному випадку. Її згода потрібна також у ситуації, коли обидва єпископи або один з них відмовляють у згоді на перехід. У такому випадку зацікавлена особа повинна скласти прохання представнику Апостольської Столиці в даній країні, наприклад, апостольському нунцієві або делегату, які передадуть прохання до компетентної церковної влади або ж самі можуть мати повноваження вирішувати такі питання. Поряд з цим, вияв волі переходу до іншої Католицької Церкви *sui iuris* не повинен бути частим, за винятком ситуацій при одруженні і дітей. Католики, звичайно, можуть приймати св. таїнства в іншій Церкві *sui iuris* навіть упродовж усього життя, але це не може бути підставою переходу до цієї Церкви. Винятком є лише повернення до Церкви своїх предків.

Канон 32 §2 ККСЦ допускає можливість переходу до іншої Католицької Церкви *sui iuris* за згодою обох згаданих ієрархів, тоді як Латинський Кодекс у каноні 112 не дає такої можливості. Папа Іван Павло II розширив цю компетенцію, даючи можливість членові Латинської Церкви перейти до однієї зі Східних Церков на підставі Постанови Секретаріату Стану від 26 листопада 1992 року⁵³.

Перехід до іншої Католицької Церкви повинен бути занотований у книзі хрещень парафії, до якої особа належала з моменту хрещення. В іншому випадку повинен бути складений окремий письмовий акт, який би підтверджував або фіксував факт переходу. Така інформація повинна знаходитись також в архіві парафії особи, яка змінила обряд і Церкву, а також в архіві єпархіального управління⁵⁴.

У випадку переходу до іншої Католицької Церкви на підставі одруження чи хрещення перехід відбувається відразу ж після складення в присутності двох свідків письмової або ж усної заяви, поданої місцевому ієрарху або пароху⁵⁵. В інших ситуаціях перехід набуває чинності після отримання позитивної відповіді на складене раніше прохання компетентній церковній владі (Апостольській Столиці). Тоді особа повинна доповнити звичайну процедуру, про яку говорилося попередньо. Зацікавлена в переході до іншої Церкви особа повинна скласти письмове прохання, дочекатись відповіді і лише тоді діяти згідно з рішенням церковної влади.

При існуванні відповідної причини Апостольська Столиця уділяє згоду спеціальним рескриптом. Сам факт отримання рескрипту, якщо інакше не регулюється самим документом, не має автоматичного наслідку і не рівнозначний зміні обряду. Такий рескрипт зазвичай уділяється «*in forma commissoria*», тому необхідно доповнити процедуру, щоб він отримав юридичний наслідок.

Зміна обряду набуває чинності лише тоді, коли зацікавлена у зміні особа, після одержання рескрипту від Апостольської Столиці, в присутності свого нового пароха чи місцевого ієрарха і двох свідків засвідчить свій перехід і зміну свого обряду на новий. Тобто зобов'язує звичайна процедура, як при зміні обряду при укладенні подружжя, хрещенні чи інших передбачених правом ситуаціях.

Попередня частина східної кодифікації «Cleri sanctitati» однією з достатніх причин зміни обряду подавала повернення до обряду предків⁵⁶. Практика та спосіб функціонування Римської Курії вказують також на інші категорії канонічних причин⁵⁷, що становлять підставу для отримання згоди на перехід до іншої Католицької Церкви:

- велика незручність перебування у власному обряді та трудність пристосування до практик і правил власного обряду;

- добро віри;

- добро сім'ї;

- священничі свячення.

Стосовно першої причини коментатори подають приклад участі в недільній і святковій літургії, вважаючи, що вірний звільняється від обов'язку участі у такій літургії, якщо відстань до церкви достатньо велика, що стає причиною незручності і трудності. При вирішенні справи необхідно брати до уваги обставини місця, часу та осіб, застосовуючи одночасно індивідуальний підхід. У випадку бажання зміни обряду неможливість і трудність у виконванні релігійного обов'язку, що коріниться в належності до обряду, може мати суттєве значення. Часто також матеріальна винагорода за виконання релігійних послуг і практик у власному обряді та Церкві можуть бути занадто високими, щоб їх сплачувати, що може становити велику незручність і трудність у подальшому перебуванні у власному обряді.

Щодо другої причини С. Мудрий подає такі канонічні мотивації під оглядом добра віри, які практикуються в Римській Курії:

- навернення особи і повернення до віри й обряду, властивих її родині та батькам;

- пізніше навернення дружини на католицьку віру;

- обґрунтована надія навернення чоловіка у випадку зміни обряду на інший;

- якщо особа повертається до релігійного життя та релігійних практик, але в іншому обряді, ніж фактично була належною.

При зміні обряду з огляду на добро сім'ї Римська Курія у своїй практиці бере до уваги такі обставини:

- добро християнської побожності та збереження миру в сім'ї;

- усиновлення дитини іншого обряду;

- прохання овдової жінки, яка хоче виховати дітей в обряді померлого чоловіка, або прохання вдови, яка не знала обряду чоловіка і просить про перехід дітей на її обряд, щоб їх краще виховати. Також якщо особа, яка втратила батька, прагне бути вихованою в обряді матері та просить про перехід на обряд матері.

У випадку священничих свячень достатніми визнаються причини, пов'язані з планованим прийняттям кандидатом священничих свячень:

- кандидат вступає до духовної семінарії іншого, ніж власний, обряду, бажаючи прийняти в цьому обряді священничі свячення. Також якщо кандидат навчається в семінарії іншого обряду, але має намір отримати свячення у власному обряді;

- інкардинація до іншої єпархії з метою виконувати функції серед вірних іншого обряду.

Недостатніми причинами для переходу на інший обряд або до іншої Католицької Церкви *sui iuris* Римська Курія визнає⁵⁸:

- наречену іншого обряду. Ця обставина з канонічного погляду вважається недостатньою для отримання згоди перейти на обряд нареченої, оскільки в християнському подружжі чоловік вважається головою подружжя, а тому й жінки та сім'ї. Тут залишається можливість переходу нареченої на обряд чоловіка під час укладення шлюбу або пізніше, у подружжі;

- необізнаність з власним обрядом. Може так статись, що особа, яка юридично належить до одного обряду, фактично була або є вихованою в іншому обряді. В цьому випадку Апостольська Столиця не практикує надання згоди на зміну обряду.

Канонічними причинами також не вважаються:

- обізнаність з обрядом, до якого планується перейти;
- особа ходить до школи іншого обряду і бажала б перейти на обряд, який не є її власним⁵⁹;
- приймання св. таїнств в іншому обряді;
- добро душ у широкому розумінні.

Наслідки зміни належності до Церкви *sui iuris*

Належність до конкретної Церкви *sui iuris*, як і її зміна, тягнуть за собою певні юридичні наслідки. У випадку зміни обряду наслідки мають силу лише тоді, коли хтось на постійно змінює власний обряд. Тут не береться до уваги тимчасова участь у церковному житті парафії іншої Церкви та обряду чи участь у релігійних практиках іншого обряду.

Коли говоримо про зміну обряду, розуміємо його цілковиту зміну, тобто перехід з одного правового обряду в інший у той спосіб, що той, хто переходить, звільняється від прав і обов'язків обряду, який залишає, і повністю приймає новий обряд, а разом з ним права та обов'язки, пов'язані з новим обрядом. Тут немає подібностей до переходу, скажімо, з однієї єпархії до іншої.

Наслідки, пов'язані з дійсною юридичною зміною обряду, зводяться до такого:

- отримання нової церковної спільноти: парафії, єпархії, Церкви *sui iuris* та обряду;
- перехід під юрисдикцію іншої ієрархії;
- здобуття прав і обов'язків у новій Церкві та обов'язок дотримуватися партикулярного права нової спільноти в юридичній та літургічній ділянках.

При зміні обряду, згідно з попередньо згаданими процедурами, новий парох особи, яка змінила обряд, повинен відразу ж записати у книзі хрещень нового члена своєї спільноти. Це повинно відбутись на парафії, де особа складала заяву про свій перехід. Парох особи, яка перейшла, зобов'язаний повідомити попереднього пароха особи про зміну її обряду і Церкви, а той повинен записати у метриці хрещення особи, що перейшла, відповідну інформацію, тобто констатацію факту переходу. Якби особа знову змінювала обряд, то новий парох повинен попередити двох попередніх про новий факт зміни обряду.

Латинська Церква керується власним кодексом, а всі Східні Церкви – окремим кодексом, спільним для них усіх. Східні Католицькі Церкви, відповідно до канонічних потреб і вимог, можуть формувати та застосовувати власне партикулярне право, затверджене найвищою церковною владою, в якому будуть визначені точний та ширші приписи стосовно тих чи інших правових питань, у т.ч. питань хрещення, приписання, переходу чи зміни обряду.

Порівняння норм обох кодексів, західного і східного, які регулюють питання зміни обряду, показує, що Латинський Кодекс вирішує це питання в

загальному, а східний розглядає ситуації більш детально, регулює конкретні випадки та займається різними категоріями вірних. Сучасне церковне законодавство сприяє збереженню різnorodності церковних традицій, зокрема східних, а водночас свідчить про відкритість Церкви для усіх людей. Актуальне законодавство Католицької Церкви в обох своїх кодексах вичерпно регулює питання належності до Церкви *sui iuris* та зміни обряду католиків. Зазначимо, що лише беручи до уваги норми обох кодексів, можна докладно визначити належність до конкретної Церкви та питання її зміни. Норми обох кодексів можна і треба застосовувати до будь-якої ситуації чи будь-якого католика – латинського чи східного, вони зобов'язують усіх вірних Католицької Церкви.

В актуальному церковному законодавстві дозвіл на зміну обряду, який дає тільки Апостольська Столиця, надається дуже рідко, до того ж лише на підставі важливих причин. У загальному до них належать добро Церкви, вірних, сім'ї, духовне добро вірного, який змінює обряд. Серед причин, на підставі яких найчастіше надається дозвіл, передовсім є повернення до обряду предків чи батьків.

Сучасний підхід Католицької Церкви до питання зміни обряду показує, яке велике значення має власна ідентичність у відповідальному підході до міжобрядових відносин. Зміна обряду носить публічний характер та стосується життя і діяльності не лише окремих вірних, а й усієї церковної спільноти.

¹ Pius XII. *Motu proprio «Postquam Apostolicis Litteris»* 09.02.1952 // *Acta Apostolicae Sedis*. – 1952. – № 44. – P. 65-150.

² Jarawan E. *Les canones des rites orientaux* // *Nuntia*. – 1976. – № 3. – P. 44-45.

³ Pujol C. *Decretum Concilii Vaticani II «Orientalium Ecclesiarum»: Textus et commentarium*. – Romae, 1970. – P. 29.

⁴ Faris J. *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. According to the Code of Canons of the Eastern Churches*. – New York, 1992. – P. 140.

⁵ Там само. – P. 141.

⁶ Nedungatt G. *Ecclesia universalis, particularis, singularis* // *Nuntia*. – 1976. – № 2. – P. 75-87.

⁷ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis *Recognoscendo: Schema Canonum de Constitutione hierarchica Ecclesiarum Orientalium* // *Nuntia*. – 1984. – № 19. – P. 5; Faris J. *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. According to the Code of Canons of the Eastern Churches*. – New York, 1992. – P. 144.

⁸ Pospishil V. *Eastern Catholic Church Law*. – New York, 1993. – P. 81.

⁹ *Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації*. – Репринтне вид. – Львів: Видавничий відділ «Свічадо» Монастиря Монахів Студійського Уставу, 1996. – С. 107, № 23.

¹⁰ Ширше на цю тему див. О. Khortyk. *Kościół sui iuris. Kwestie natury prawnej* // *Roczniki Nauk Prawnych*. – 2007. – № 17. – S. 167-186.

¹¹ Faris J. *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. According to the Code of Canons of the Eastern Churches*. – New York, 1992. – P. 148-149.

¹² *Кодекс Канонів Східних Церков [Проголошений Іваном Павлом II] / Пер. з латин. Й. Кобіва*. – Латинсько-українське вид. – Рим: Вид-во ОО. Василяян, 1993. – С. 53.

¹³ Там само. – Кан. 55-150.

¹⁴ Там само. – Кан. 151-154.

¹⁵ Там само. – Кан. 155-173.

¹⁶ Там само. – Кан. 174-176.

¹⁷ Pałka P. *Przynależność do obrządku i jego zmiana w świetle nowych przepisów Kościoła* // *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. – 1963. – № 10, z. 4. – S. 83-96; *Кодекс Канонів Східних Церков [Проголошений Іваном Павлом II] / Пер. з латин. Й. Кобіва*. – Латинсько-українське вид. – Рим: Вид-во ОО. Василяян, 1993. – Кан. 675 §1.

¹⁸ *Кодекс Канонів Східних Церков [Проголошений Іваном Павлом II] / Пер. з латин. Й. Кобіва*. – Латинсько-українське вид. – Рим: Вид-во ОО. Василяян, 1993. – Кан. 7 §1.

¹⁹ Там само. – Кан. 683.

²⁰ Там само. – Кан. 588.

²¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego [Ogłoszony powagą Papieża Jana Pawła II] / Przekład na język polski E. Szafrrowskiego, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski. Tekst łaciński i polski*. – Wyd. 1. – Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1984. – Кан. 111 §2.

- ²² Кодекс Канонів Східних Церков [Проголошений Іваном Павлом II] / Пер. з латин. Й. Кобіва. – Латинсько-українське вид. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1993. – Кан. 682 §1.
- ²³ Там само. – Кан. 682 §2.
- ²⁴ Там само. – Кан. 588.
- ²⁵ Там само. – Кан. 814. 1.
- ²⁶ Там само. – Кан. 29.
- ²⁷ Там само. – Кан. 689 §3.
- ²⁸ Там само. – Кан. 681 §1.
- ²⁹ Там само. – Кан. 682.
- ³⁰ Там само. – Кан. 681.
- ³¹ Там само. – Кан. 689 §1.
- ³² Там само. – Кан. 689 §2, 690, 691.
- ³³ Там само. – Кан. 814.
- ³⁴ Там само. – Кан. 586.
- ³⁵ Kodeks Prawa Kanonicznego [Ogłoszony powagą Papieża Jana Pawła II] / Przekład na język polski E. Szafrrowskiego, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski. Tekst łaciński i polski. – Wyd. 1. – Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1984. – Кан. 112 §2.
- ³⁶ Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 262.
- ³⁷ Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Репринтне вид. – Львів: Видавничий відділ «Свічадо» Монастиря Монахів Студійського Уставу, 1996. – С. 379-380, № 4.
- ³⁸ Кодекс Канонів Східних Церков [Проголошений Іваном Павлом II] / Пер. з латин. Й. Кобіва. – Латинсько-українське вид. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1993. – Кан. 586.
- ³⁹ Там само. – Кан. 35.
- ⁴⁰ Там само. – Кан. 30.
- ⁴¹ Там само. – Кан. 1465.
- ⁴² Там само. – Кан. 35.
- ⁴³ Там само. – Кан. 896.
- ⁴⁴ Там само. – Кан. 897.
- ⁴⁵ Там само. – Кан. 898 §1.
- ⁴⁶ Там само. – Кан. 899.
- ⁴⁷ Там само. – Кан. 898 §3.
- ⁴⁸ Там само. – Кан. 34; Kodeks Prawa Kanonicznego [Ogłoszony powagą Papieża Jana Pawła II] / Przekład na język polski E. Szafrrowskiego, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski. Tekst łaciński i polski. – Wyd. 1. – Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1984. – Кан. 112 §1.
- ⁴⁹ Кодекс Канонів Східних Церков [Проголошений Іваном Павлом II] / Пер. з латин. Й. Кобіва. – Латинсько-українське вид. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1993. – Кан. 33.
- ⁵⁰ Там само. – Кан. 900.
- ⁵¹ Там само. – Кан. 32 §1; Kodeks Prawa Kanonicznego [Ogłoszony powagą Papieża Jana Pawła II] / Przekład na język polski E. Szafrrowskiego, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski. Tekst łaciński i polski. – Wyd. 1. – Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1984. – Кан. 112 §1, 1.
- ⁵² Кодекс Канонів Східних Церков [Проголошений Іваном Павлом II] / Пер. з латин. Й. Кобіва. – Латинсько-українське вид. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1993. – Кан. 32 §2.
- ⁵³ Див. : Acta Apostolicae Sedis. – 1993. – № 89. – Р. 81.
- ⁵⁴ Кодекс Канонів Східних Церков [Проголошений Іваном Павлом II] / Пер. з латин. Й. Кобіва. – Латинсько-українське вид. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1993. – Кан. 37.
- ⁵⁵ Там само. – Кан. 36.
- ⁵⁶ Pius XII. Motu proprio «Cleri Sanctitati» 02.06.1957 // Acta Apostolicae Sedis. – 1957. – № 49. – Can. 8 §2.
- ⁵⁷ Mudryj S. De tranzitu ad alium ritum (a byzantino-ucraino ad latinum) // Analecta OSBM. – Series 2. – Vol. 26. – Romae, 1973. – P. 132.
- ⁵⁸ Там само. – P. 134-135.
- ⁵⁹ Stasiak M. Prowincjalny synod unicki w Kobryniu (1626 r.) // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – 1978. – № 25, z. 5. – S. 95.

Список використаних джерел

1. Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Репринтне вид. – Львів: Видавничий відділ «Свічадо» Монастиря Монахів Студійського Уставу, 1996. – 759 с.

2. Кодекс Канонів Східних Церков [Проголошений Іваном Павлом II] / Пер. з латин. Й. Кобіва. – Латинсько-українське вид. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1993. – 845 с.
3. Релігієзнавчий словник / За ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.: – укр. мова.
4. *Acta Apostolicae Sedis*. – 1993. – № 89. – P. 81.
5. Faris J. *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. According to the Code of Canons of the Eastern Churches*. – New York, 1992.
6. Jarawan E. *Les canones des rites orientaux* // *Nuntia*. – 1976. – № 3. – P. 44-53.
7. Khortyk O. *Kościół sui iuris. Kwestie natury prawnej* // *Roczniki Nauk Prawnych*. – 2007. – № 17. – S. 167-186.
8. *Kodeks Prawa Kanonicznego [Ogłoszony powagą Papieża Jana Pawła II] / Przekład na język polski E. Szafrrowskiego, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski. Tekst łaciński i polski*. – Wyd. 1. – Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1984. – 697s.
9. Mudryj S. *De tranzitu ad alium ritum (a byzantino-ucraino ad latinum)* // *Analecta OSBM*. – Series 2. – Vol. 26. – Romae, 1973.
10. Nedungatt G. *Ecclesia universalis, particularis, singularis* // *Nuntia*. – 1976. – № 2. – P. 75-87.
11. Pałka P. *Przynależność do obrządku i jego zmiana w świetle nowych przepisów Kościoła* // *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. – 1963. – № 10, z. 4. – S. 83-96.
12. Pius XII. *Motu proprio «Postquam Apostolicis Litteris» 09.02.1952* // *Acta Apostolicae Sedis*. – 1952. – № 44. – P. 65-150.
13. Pius XII. *Motu proprio «Cleri Sanctitati» 02.06.1957* // *Acta Apostolicae Sedis*. – 1957. – № 49. – P. 433-603.
14. *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo: Schema Canonum de Constitutione hierarchica Ecclesiarum Orientalium* // *Nuntia*. – 1984. – № 19. – P. 3-90.
15. Pospishil V. *Eastern Catholic Church Law*. – New York, 1993.
16. Pujol C. *Decretum Concilii Vaticani II «Orientalium Ecclesiarum»: Textus et commentarium*. – Romae, 1970.
17. Stasiak M. *Prowincjalny synod unicki w Kobryniu (1626 r.)* // *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. – 1978. – № 25, z. 5. – S. 91-103.

Анотації

У статті Р. А. Горбаня «Правовий статус належності особи до Церкви свого права та питання її зміни» розкрито етимологічний та літургійно-правовий зміст обряду і Церкви *sui iuris* (свого права). Представлено історично-правовий розвиток цих понять, підхід Церкви до трактування згідно з католицькою доктриною. З'ясовано сучасне розуміння обряду і Церкви *sui iuris*. Проаналізовано порядок та підстави приписання вірного до конкретної Церкви свого права. Наведено критерії належності особи до конкретної Церкви *sui iuris*, оскільки вони як такі окреслюють питання належності вірного до конкретного обряду, акцентуючи на аспектах вільного вибору, дії та відповідності вимогам церковного законодавства. Висвітлено питання можливостей зміни обряду та причин переходу. З'ясовано, в який спосіб відбувається церковна процедура зміни належності до Церкви *sui iuris* та обряду, а також наслідки цього. Названо компетентні органи, що надають дозвіл у тих чи інших випадках. Усі вказані питання і обставини представлено з перспективою практичного застосування.

R. A. Gorban***A legal regime of person's identification with the Church Sui Iuris and the issue of its change***

In his article *A Legal Regime of Person's Identification with the Church Sui Iuris and the Issue of its Change* R. Gorban explains etymological and liturgy legal gist of the rite and the Church Sui Iuris. He expands historic and legal development of these notions, approach of the Church to their interpretation according to Catholic Doctrine. He finds out modern understanding of the rite and the Church Sui Iuris. He gives analysis of the procedure and reasons of a worshiper's identification with a particular Church Sui Iuris. The author presents criteria of a worshiper's identification with a particular Church Sui Iuris, because they as such explore the questions relating to the worshiper's identification with a certain rite, emphasizing aspects of free choice, actions and their interaction with the demands of the Church Legislation. He addresses the issue of possible changes of the rite and the reasons for changes. He finds out the way of how the church procedure of the change of the identification with the Church Sui Iuris and the rite is conducted, as well as the ensuing consequences. He specifies the authorities that give permission in all cases. Every indicated issue and circumstances are introduced with the prospect of their practical use.

прот. Олександр Левицький
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

Історія формування духовенства в Церкві Київської традиції

Українська Церква від самих початків своєї діяльності мала проблеми з приготуванням кандидатів до священства на належному духовному і освітньому рівнях. Це вимагало відповідних ресурсів і вирішення кадрових питань. Була потреба як у вихователях, у тому числі з відповідною освітою та приготуванням, так і місцях, де кандидати отримували б священничий вишкіл.

У цій статті спробуємо коротко ознайомитися з розвитком та становленням практики підготовки священників в Україні. Спочатку дослідимо це питання у добу Київської Русі, опісля – у литовсько-польський період. Згодом більш детально зупинимось на вирішенні проблеми шкільництва і духовного формування майбутніх священнослужителів після правового поєднання Української Церкви з Римським Апостольським Престолом. Важливими і ключовими стануть тут дослідження постанов української ієрархії на Замойському і Львівському Соборах, які реформували попередню практику та внесли в неї суттєві зміни. Завершить історичний огляд з'ясування семінарійного виховання та пов'язаних з ним аспектів у найновішому періоді, тобто у ХХ столітті, найбільш прогресивному та різноманітному під оглядом різних історичних умов, розквітом УГКЦ у першій його половині.

Такий підхід дасть змогу комплексно побачити суть проблеми підготовки кандидатів до священства в Україні. Більше уваги приділимо Українській Церкві, з'єднаній з Католицькою Церквою. Істотним буде дослідження питання не лише належної формації та освіти священства, а фактично їх відсутності, а й позитивних змін у ньому та розвитку, зокрема пристосування рішень Тридентського Собору до ситуації, що склалась, та впровадження їх у сферу виховання і вишколу семінаристів в УГКЦ.

1. Доунійна практика

Християнський Схід завжди відзначався власною індивідуальністю у всіх сферах свого функціонування, зокрема богослов'я. Характерною була передовсім відсутність формального і чіткого підходу до вирішення тих чи інших питань. Існували лише загальні правила та напрям дій. Це стосувалось нормалізації і поділу богослов'я, його галузей, напрацювання конкретних наук і дисциплін, що спостерігалось на Заході. Подібний стан речей панував також у питанні приготування кандидатів до священства. Східна Церква намагалася закласти у майбутньому духовенстві лише основи, фундаментальні поняття і знання в галузі богослов'я, натомість найбільший акцент робили на здійсненні обрядів і богослужінь, зокрема дотриманні традиції.

Київська Русь прийняла християнство з Візантії, тому звідти ж було прийнято основи вишколу духовенства. Хреститель Русі – князь Володимир – дав початок вихованню священства, запросивши учителів з-посеред візантійського, болгарського, корсунського духовенства¹, тобто тих християнських країв, з якими Київ мав найбільш тісні відносини. Головний акцент був тут на освіті

майбутнього священика. Освіта означала передовсім знання грамоти та читання, явище взагалі мало поширене у тогочасному суспільстві та ознакою приналежності до вищих верств. Іншим, спеціалізованим курсом було пізнання основ віри та катехизму, книг Св. Письма.

Одразу була випрацювана практика відбору кандидатів до священства серед синів священиків². Вже з раннього віку батько-священик навчав сина грамоти, основ віри та церковних практик, привчав до богослужінь. Такий підхід вирішував багато практичних моментів: проживання, харчування, відсутність необхідності вчителів та платні для них. Пов'язано це було також із тим, що у той час широко застосовувалось успадкування парафій від батька до сина³. Такий стан речей був зручний як для кандидатів на священство, так і для єпископа, який відповідав за належний вишкіл свого духовенства.

Формально семінарії як таких не існувало. Були лише школи, які функціонували, як правило, при єпископських катедрах, більших храмах, монастирях. При звичайних парафіях існували лише звичайні школи, де люд навчали грамоти і читання⁴. Спеціалізовані школи для духовенства діяли лише у деяких містах. За усі питання стосовно програми вишколу відповідав єпископ. Духовну формацію забезпечував передовсім батько-священик, який змалку готував синів до майбутнього служіння в Церкві та давав відповідне виховання і формацію. Характерною для викладання богослов'я, яке розвивалось у київський період, була звичайна розповідна форма, а не властивий для теперішніх часів дидактично-догматичний виклад⁵. Образний спосіб передання основних правд та повчань найбільше підходив для русичів, зокрема якщо брати до уваги той факт, що освіченість не була поширеною і високі категорії мислення чи викладу не мали б успіху серед мирян на парафіях, які згодом отримали б духовні особи.

Грецька мова не була поширеною та популярною серед руського духовенства та властивою для русинів загалом⁶. Більшість необхідних для освіти творів, зокрема грецьких богословів, перекладали на старослов'янську. Візантійська Церква не особливо переймалася підготовкою духовенства у своїй дочірній Церкві, віддаючи перевагу утвердженню свого впливу через греків, поставлених Главою Української Церкви. Як зазначає один із дослідників питання вишколу духовенства на Русі І. Кащак: «Освіта духовенства терпіла від браку літератури і ... браку турботи матері Грецької Церкви»⁷.

Розкол християнства у 1054 р., турецька експансія і поступовий занепад Візантії, а з нею і Константинопольської Церкви, все більш активні напади татаро-монголів на Русь поступово привели до занепаду як Русі, так і Київської Церкви⁸. Це мало свій вплив і на якість підготовки кандидатів до священства. Цьому питанню все менше приділяли належної уваги. Освіченість духовенства, а за цим і його духовні якості, падали.

Більше уваги духовним характеристикам кандидатів до священства вперше зафіксовано у постановях ієрархії Церкви на Русі 1273 р. Окрім звичайного екзамену перед свяченнями, який полягав у перевірці знань та кваліфікацій кандидата, значну роль відігравала перевірка духовних якостей⁹. Кандидат мав представити єпископу відповідні характеристики та рекомендації від свого пароха та сповідника. Тоді ж уперше розрізнено свячення нижчі та вищі, встановлено вік кандидатів до дияконату на 25 р., а священства – на 30 р.¹⁰. Згідно з іншою постановою біле (єпархіальне) духовенство повинно одружуватись, а неодружені кандидати повинні вступати у монастир, а потім отримувати свячення.

Протягом XIII–XV ст. відбувається поступовий занепад освітнього рівня духовенства, зумовлений історичними подіями та станом руського суспільства. Поширилася практика надання усіх духовних посад вельможами і місцевими панями за посередництвом грамот та бенефіцій, завдяки яким духовенство

утримувалось. Це додатково посилювало бажання простих людей отримувати у цей спосіб забезпечення свого існування та здобуття статусу. Такий стан речей привів і до морального занепаду духовенства.

В історичних пам'ятках XV ст. коротко представлено загальний огляд вимог до кандидатів до священства та порядок іспиту до свячень¹¹. Кандидат повинен був насамперед мати за поруку бенефіції від патрона або якоїсь парафії. Це перевіряли у першу чергу. На самому іспиті, який приймав єпископ, перевіряли відсутність перешкод до свячень, читання псалтиря, апостола і Євангелія. Якщо іспит було складено, тоді відбувалася сповідь і безпосередні приготування до прийняття таїнства священства, після чого виготовляли відповідний протокол вчинених дій. Після отриманих свячень духовна особа проходила ще шеститижневий вишкіл при катедрі єпископа, вправляючись у богослужіннях, і лише після цього отримувала призначення на парафію.

До середини XVI ст. Церква на Русі не мала жодної освітньо-виховної установи для кандидатів до духовного стану східного обряду¹². Попередня практика мінімальної загальної освіченості та короткого приготування залишалась головною. Єпископи все менше уваги і старань приділяли цьому питанню, зважаючи на тогочасні умови патронату і загального стану суспільства. Зміни принесла Католицька (Латинська) Церква, зокрема завдяки постановам Тридентського Собору, реформі шкільництва та відповідаючи на виклики реформаторства. Провідну роль відіграли тут Товариство Ісусове та єзуїтські школи, які підняли рівень освіти серед латинського духовенства та вплинули на шкільництво, освіту й виховання кандидатів до духовного стану загалом по усій Русі¹³. На протигагу латинським школам та навчальним закладам засновуються братські школи східнохристиянського спрямування¹⁴, які, однак, не мають на меті приготування кандидатів до духовного стану, а лише надання відповідного рівня освіти західного штибу. Серед перших Львівська братська школа при Ставропігійному Братстві (1586 р.), Віленська (1584 р.), Берестейська (1590 р.) та багато інших. У цих школах здобули відповідну освіту такі церковні діячі як Йов Борецький, Петро Могила.

Безпосередній період перед Унією характеризує стан освітнього та духовного занепаду, зокрема серед духовенства. У своєму дослідженні Б. Гудзяк, зокрема, зазначив: «Русини не мали ніякої формальної освіти чи інтелектуальної традиції. Зв'язок із греками залишив їх порівняно збіднілими. Вони не розвивали академічних дисциплін, абстрактного мислення та закладів, які дозволив собі Захід, що у пізньому Середньовіччі почав просуватись у навчання»¹⁵. У братських школах навчались протягом 3 або 4 років. Вивчали діалектику, математичні науки, спів, історію, Св. Письма, основи філософії, догматики, морального богослов'я, літургії. З виховного релігійного аспекту практикували регулярне відвідування богослужінь, сповідь, причастя, піст, привчання до побожності та доброї поведінки¹⁶.

У такий спосіб кандидати до духовенства серед заможного прошарку суспільства могли отримати належне приготування і основи для майбутнього служіння у Церкві. Натомість бідні або менш заможні далі залишались заручниками історичних та суспільних умов, малоосвіченими або взагалі безграмотними¹⁷. Великою проблемою залишався аспект духовно формації, якої жодні школи не могли надати. Іншою трудностю залишалось бажання багатьох світських осіб, без покликання і доброго наміру, отримати вищі церковні посади завдяки праву патронату або їх купівлі.

2. Поунійна практика

Одним із проявів кризи в Руській Церкві був низький освітній та духовний рівень духовенства, чим також переймалися ініціатори унії та руські єпископи. Розуміючи та усвідомлюючи необхідність упорядкування питання приготування кандидатів до духовного стану, одним із пунктів Берестейської Унії включили питання духовних семінарій¹⁸. Вирішення цієї проблеми було важливим також і з того огляду, що все більше потенційних кандидатів переходило на латинський обряд, навчаючись у єзуїтських школах чи колегіях, які давали відповідні знання, а також гарантували статус у суспільстві.

2.1. Стан у період унії

Головні подвижники унії, Кирило Терлецький та Іпатій Потій, надавали значної ваги вирішенню питання освіти духовенства протягом років перед формальним укладенням договору про об'єднання Руської Церкви з Апостольським Престолом. Робили у цьому певні практичні старання¹⁹.

Протягом майже усього XVI ст. в Українській Церкві не було духовних семінарій чи навіть спеціалізованих шкіл для кандидатів до духовного стану. Існували лише виключно освітні школи, де усім бажаним, у тому числі майбутнім священнослужителям, давали основи знань, як правило, такого самого рівня й обсягу, що і століттями раніше²⁰. Спеціалізованим духовним приготуванням у сфері богословських знань та духовної формації займалися окремі священники. Кандидатами до священства були сини, зяті чи родичі священників. Вимоги до священства загально описує український історик Церкви Ю. Федорів: «Про свячення міг старатись кандидат тільки з правильного подружжя, з добрим характером, без закидів зі сторони коляторів чи парохіян, які мусіли дати про нього свідоцтво моральности. При іспитах кандидат мусів знати і пояснити правди віри, святі Тайни, моральні засади на підставі 10 Божих заповідей, пояснення Символу віри, Головних гріхів, Божі і Моральні чесноти, Діла милосердя, Дари Святого Духа, добре знати Устав церковний, знати, що містять церковні книги та коли і як їх уживати та інші знання Богословії. Підручників тоді не було і набути знання тих відомостей не було легко»²¹.

Знання кандидата до свячень залежали від священника, який його готував. До свячень допускали на підставі складання спеціального головного іспиту перед свяченнями, який приймав сам єпископ. Якщо іспит не було успішно складено, кандидат продовжував вишкіл при храмі, який пропонував єпископу кандидата до свячень. Хлопець, окрім здобування релігійних знань, набував практики у церковних богослужіннях, прислужі, церковному уставі²².

Необхідно зазначити, що не можна вважати кандидата до свячень, а тим більше священника того періоду, безграмотним або взагалі без будь-якої богословської освіти. Поряд з мінімальними базовими знаннями і формацією, кандидати до духовного стану і саме духовенство мали також необхідні знання з душпастирства, морального богослов'я і основ віри²³, що можна кваліфікувати за сучасними мірками як основи догматичного богослов'я. Дослідження, у яких руське духовенство зображується виключно як неосвічене і темне, не відповідають історичній правді²⁴.

Вже в актах Берестейської Унії згадуються намір і бажання заснувати духовну семінарію для східних католиків на Русі²⁵. Раніше такі думки та наміри також були, проте не реалізовані. Подібна ситуація склалась і в період після об'єднання Руської Церкви з Римським Апостольським Престолом. Такий стан речей панував головно з огляду на складну політичну ситуацію в країні, а також ослаблену позицію української ієрархії та елементарний брак засобів організації

такого освітньо-виховного закладу²⁶. Іншою проблемою залишалась відсутність викладацьких кадрів для забезпечення належного рівня богословської освіти.

У перший період після Унії ця проблема була для ієрархії більш ніж очевидною. Пропозиції та конкретні дії відносно власної унійної семінарії йшли насамперед від Іпатія Потія, у той час єпископа Володимирівського, згодом Глави Руської Церкви²⁷. Він швидко знайшов підтримку в іншого подвижника унії – Йосифа Рутського, проте проект було реалізовано тільки в середині XVII ст. Ці дві особи найбільше переймались проблемою належного виховання та формування кандидатів до священства.

Серед тогочасних закладів, які навчали унійних кандидатів до духовного стану та готували їх до служіння у Руській Церкві, були три братські школи, тобто такі, що діяли при Церковних Братствах. Перша – у Бересті, яку в 1597 р. отримав в управління разом з матеріальними добрами та королівськими посіlostями на утримання і діяльність Іпатій Потій від польського короля. Віддано її з конкретною метою – організувати на її базі колегію або семінарію для уніатів²⁸. Спершу в ній готували біле духовенство, а згодом вона перейшла до рук Василіан. Другою була катедральна школа у Володимирі-Волинському, у якій навчали грамоти не тільки семінаристів, а й світську молодь. Третя – семінарія при Троїцькому монастирі у Вільно, заснована також Іпатієм Потієм у 1601 р. як митрополича колегія та семінарія²⁹. Окрім цього, він також забезпечив її функціонування відповідними матеріальними засобами, надаючи власні фільварки. Однак згодом вона перестала діяти через нестачу коштів, припинивши навчати у 1623 р. Беручи загалом, питання семінарій у той період так і не було вирішене. Були лише спроби організувати належне систематичне виховання і навчання кандидатів до священства.

З огляду на відсутність можливостей здобути відповідну освіту та формацію в Україні, багато шляхетської молоді вступало у латинські освітні заклади або виїжджало на студії за кордон. Великою проблемою стало для унійної ієрархії питання переходу багатьох здібних кандидатів до священства на латинський обряд³⁰. Ставалось це, як правило, в часі студій в латинських навчальних закладах, які здебільшого вели єзуїти. Освіта була тут на належному рівні, навчатись у латинських колегіях чи школах було престижно.

Для допомоги у вирішенні питання вишколу руського духовенства Римські Архієреї засновували вищі навчальні заклади з відповідним східним спрямуванням на території Польсько-Литовського Королівства, а також у Римі. Так, до заснованої у 1577 р. Грецької Колегії у Римі почали приймати українських і білоруських ченців, а згодом і кандидатів до білого духовенства³¹. Студенти цієї колегії ходили на заняття до університету Конгрегації Пропаганди Віри. Один із дослідників питання вишколу українського духовенства, Й. Сліпий, так описує тогочасну формацію східного духовенства у Римі: «в колегії пояснювали катехизм св. Кирила Єрусалимського і обряди. Духовне життя плекали молитвою, іспитом совісти, слуханням Служби Божої, сповідями і св. Причастям, захованням постів і конференціями»³². У 1605 р. богословські студії закінчив тут Йосиф Вельямин Рутський, майбутній подвижник Унії та митрополит Руської Церкви.

У короткому часі після укладення Берестейського Поєднання серед вихованців грецької колегії у Римі було чотири руські унійні ченці. Відтоді на постійній основі таку кількість місць закріплено за вихідцями з Русі³³. Згодом устрій цієї колегії стане взірцевим для руської ієрархії в її намаганнях створити власний унійний виховний і освітній заклад для духовенства.

Іншим папським навчальним закладом стала заснована у 1582 р. Колегія у Вільно, де навчались 16 кандидатів до білого духовенства і чотири ченці Руської

Церкви³⁴. Певний період Унійна Церква мала змогу вишколювати своїх семінаристів на належному рівні. Згодом тут навчались лише василіанські ченці.

2.2. Спроби реформи вишколу духовенства

Перші дієві спроби внести позитивні зміни у стан формування і вишколу духовенства розпочав митр. Й. Рутський невдовзі після свого обрання. Концепцією реформи стало спершу реформування чернечого життя, а відтак і білого духовенства³⁵.

Й. Рутський отримав ґрунтовну вищу освіту спочатку у Празькому і Вюрцбурзькому університетах, а опісля у Грецькій колегії в Римі. У 1605 р. він в анонімному трактаті «*Discursus*» виклав свій план піднесення Церкви шляхом реформи чернецтва та створення Ордену Василіан і виховання духовенства нової формації через підйом шкільної справи³⁶. Будучи особою, яка мала досвід та оцінила європейську освіту, у тому числі єзуїтську, порушив питання про необхідність створення в Унійній Церкві власної «руської» системи освіти³⁷. При цьому був схильний до перейняття досвіду Латинської Церкви і залучення попервах, поки відчувалася нестача власних високоосвічених педагогічних сил, єзуїтів, які вважалися тоді в Європі кращими вчителями. Навчально-просвітницька програма Рутського передбачала повну монополію у цій сфері василіан³⁸, здатних самовіддано і краще, ніж біле духовенство або світські вчителі, заснувати та реорганізувати навчальні заклади, забезпечити їх ректорами і викладачами. Таким чином, просвітницький рух в Руській Церкві отримав цілеспрямованість і програмний характер³⁹.

Перший крок у реформуванні освіти було зроблено у 1613 р., коли митрополит Й. Рутський заручився королівським привілеєм, що дозволяв засновувати школи в Новогрудку, Мінську та інших місцях «і у тих школах учити всіх наук ... мовою грецькою, латинською, слов'янською, польською і руською»⁴⁰. У 1615 р. папа Павло V прирівняв статус уніатських шкіл до єзуїтських. Дароване право було в найближчі роки реалізоване відкриттям школи для шляхетської і міщанської молоді в Новогрудку (у 1613 р., розширена у 1624 р.), богословського закладу в Мінську (близько 1615 р.), новіціату в Битені (1617 р.), початкових шкіл для ченців і священників у Полоцьку, Жировичах, Борунах і Черей (близько 1617 р.), Білій і Могилеві (близько 1624 р.)⁴¹. Створені в найбільш забезпечених монастирях, вони разом з ними розвивалися або занепадали. Найбільш високий науковий рівень забезпечувала Троїцька колегія у Вільно. Програма навчання в ній включала «вільні мистецтва», мови церковнослов'янську, латинську, грецьку і основи богослов'я. Незабаром серед уніатських навчальних закладів на перше місце виходить мінська, в якій навчалось не тільки духовенство, але й світська шляхетська молодь. Вона складалася з «руської школи» (класу), де викладав «світський дяк», та «школи латинської», яка ділилася на нижчу і вищу, у якій викладали учителі з-посеред ченців василіан. На генеральній капітулі 1617 р. висунуто пропозицію заснування вищих студій для семінаристів у Мінську та Полоцьку. Спершу це залишалось лише проектом, не реалізованою, як і у попередні рази, спробою внести упорядкованість та лад у питання належної формації духовенства. Проте вже на проведеному в 1626 р. Кобринському Синоді питання семінарії стояло як пріоритетне для Унійної Церкви⁴². В його актах поряд із наміром створити семінарії записано також вказівки для єпископів «повчати на кожному єпархіальному соборі духовенство своєї єпархії про необхідність школити своїх синів вже з малих років в науці та добрих звичаях, щоб ті могли отримати духовний стан»⁴³.

Для практичного вирішення проблеми вишколу і формації для світського духовенства засновували школи при василіанських монастирях, які мали б

замінити семінарії та їх функції. На момент смерті Й. Рутського у 1637 р. їх було 15⁴⁴, і усі знаходились на території Білорусі. Ініційовано спроби зарадити проблемі в інший спосіб, зокрема через заснування різних типів виховних інституцій. Наприклад, у деяких деканатах було засновано школи з три річною програмою⁴⁵. Проте докладніша інформація про такі школи відсутня.

Рутський мріяв про заклад, який задовольняв би потреби Церкви, маючи бодай 100 учнів і кваліфікованих вчителів, але для відкриття семінарії не було ні священників, ні матеріальних засобів. Потрібні були кошти як на оплату праці вчителів, так і на утримання учнів, які, як правило, були вихідцями з незаможних священничих родин. Оскільки не було змоги відкрити звичайну семінарію, засновано кілька малих шкіл, що давали змогу здобути кандидатам у священство бодай якусь богословську освіту та основи латинської мови⁴⁶ – основної дисципліни вищих навчальних закладів. Одну з таких шкіл у Новогрудку заснував при митрополичому соборі сам Й. Рутський, який, щоб не марнувати часу, хотів подати майбутнім священникам хоч би основи знань. Про неї він писав, що вона не поступається латинським закладам, бо учні тут отримують базову богословську освіту, вивчають, окрім інших, твір Івана Дамаскина «Про православну віру»⁴⁷. Подібні навчальні заклади були у Володимирі-Волинському, Холмі та інших містах. Звичайно, вони не могли задовольнити зростаючих потреб у здобуванні богословської освіти духовенства, оскільки єпископи могли діяти лише в міру своїх можливостей та засобів, які були обмеженими. Згадані школи, попри намагання, не могли конкурувати з набагато розвинутішими єзуїтськими школами, які мали чітко налагоджену систему освіти та славу серед шляхти і знаті.

Свій вклад у реформу стану освіти та вишколу майбутнього духовенства вніс св. Йосафат Кунцевич. Пройшовши належні студії як василіани, він сам міг допомогти у вирішенні труднощів вишколу духовенства⁴⁸. Головним просвітницьким доробком Святого можна вважати написання «Катехизму», в якому він виклав догматичні та моральні аспекти католицької віри, зокрема про св. таїнства, чесноти та інше. З цього катехизму він екзаменував усіх священників своєї архієпархії на єпархіальних соборах, а також кандидатів до священства. Й. Кунцевич уклав, окрім цього, окремі «Правила для священників», згідно з якими духовенство мало жити та практикувати своє священниче життя і покликання. У представленні таїнства священства він подавав перелік вимог для отримання свячень. Від кандидата вимагали метрику хрещення та миропомазання, письмового свідоцтва добрих звичаїв та поведінки, рекомендації від колятора і парафіяльного священника, вміння читати, практики служіння богослужінь на підставі знань церковного уставу, знань правд віри і св. Таїнств⁴⁹. У такий спосіб справа приготування до духовного стану набувала більш конкретних форм та рис, однозначності практики.

Спроба реформувати усю Руську Церкву, у тому числі освітній рівень та формацію духовенства, не принесла бажаного результату⁵⁰. Багато заснованих шкіл існували лише короткий період, у силу протистояння між поділеними частинами Української Церкви, військових дій, відсутності підтримки серед знаті, бажання польської Латинської Церкви підпорядкувати собі Унійну Церкву. Зі смертю Рутського та Кунцевича впроваджені ними ініціативи поволі згасали. Єпископи мало надавали значення фундаментальному упорядкуванню питання належної формації кандидатів до духовенства⁵¹. Окремі з них намагались зарадити проблемі передовсім в освітньому напрямку, маючи на меті забезпечити елементарні знання читання і письма, основ віри, дотримання традиції та практики богослужінь.

Одним із головних способів вирішення проблеми й надалі було заснування базових шкіл, які діяли, як правило, при єпископських катедрах. Найбільш організованою у цьому плані була заснована єп. Методієм Терлецьким близько 1638 р. Холмська гімназія, якою опікувались василіани⁵². Єпископ не мав на меті створити класичну семінарію, хоча й зробив такий крок з метою забезпечити своїх кандидатів до священства навчальним закладом. У цій гімназії навчались усі, хто був спроможним утримати себе у період навчання. Поряд навчались як світські студенти, так і кандидати до духовного стану. Такий підхід не вирішував основної проблеми, яка стояла перед Руською Церквою у питанні майбутнього духовенства. Підсумовуючи тогочасний загальний стан у цій сфері, В. Козак зазначив: «Очевидно, що від школи такого типу неможливо очікувати адекватного рівня формації духовенства»⁵³. Недовго з 1650 по 1661 рр., проіснувала унійна семінарська школа у Мінську, котра встигла за цей період здобути популярність та давати порівняно високий рівень вишколу. З листів ректора цієї семінарії, Бенедикта Терлецького, можемо дізнатись, що у ній спочатку навчали тільки риторики і морального богослов'я, а філософію додали дещо пізніше. Навчання тут вели на взірць латинської школи, додаючи предмет літургії. Школа у Мінську не була у стислому сенсі слова семінарією, так, як це розуміємо зараз. Проте при вступі студенти давали клятву, що після закінчення приймуть духовний стан.

У своєму повчанні, виголошеному на єпархіальному соборі у 1687 р., львівський єпископ Йосиф Шумлянський дав такі вказівки стосовно присилання до нього кандидатів до священства: «намісники достойних і здібних до єрейства осіб підбирати мають і до нас, єпископа, присилати, докладно з'ясувавши про їхнє походження та поведження... особи, котрі ставляться на священство, маючи листа від свого пана та від намісників, якщо можна, з двома чоловіками чи принаймні одним із громади, або отримавши листа від громади, в пристойній одежі, заздалегідь, за два тижні, повинні приходити до Львівської катедри»⁵⁴. Такі інструкції підтверджують існуючу та вироблену століттями раніше практику у сфері вимог до прийняття таїнства священства та процедури отримання свячень. Єпископ перед свяченнями перевіряв знання і здатність кандидата та вирішував про його допущення до священства. Ця практика усталилась та існувала у наступні питання століття, фактично до запровадження формальної семінарійної освіти у XIX ст.

2.3. Василіанські школи

Докорінно реформоване, оновлене, зміцнене і розвинуте чернецтво Руської Церкви дало початок повільному утвердженню усієї Церкви загалом. Провели його ті ж митр. Й. Рутський та Й. Кунцевич⁵⁵. На чернецтво, представлене Чином св. Василя Великого, поклали великі сподівання і у реформі білого духовенства, завдяки передовсім освіченості ченців, які здобували високий рівень знань у єзуїтських колегіях Речі Посполитої та усієї Європи, зокрема у Римі. Завдяки василіанам зростала освіченість не лише серед духовних осіб, а й серед населення Русі.

У 1613 році король Сигизмунд III Ваза дозволив Чину Василіан засновувати та вести початкові і середні школи. Мовами навчання у них були староукраїнська та польська. Василіани запровадили світську програму освіти, а також студії з богослов'я та гуманітарних наук. У XVIII та на початку XIX століть більшість василіанських шкіл мали від трьохсот до п'ятисот студентів, що дозволяло їм конкурувати в галузі освіти з єзуїтами. Після розпуску ордену єзуїтів у 1773 р. їхні коледжі передано василіанам. Наприкінці XVIII ст. василіани мали близько двадцяти шести навчальних закладів.

Основним напрямом освітньої діяльності стало заснування шкіл на взірцьє єзуїтських⁵⁶. Більшість унійних шкіл функціонували насамперед при монастирях. Вишкіл кандидатів до білого духовенства також проходив при василіанських осередках освіти. Василіанські школи та заклади найбільше розвинулися у другій половині XVII та наступному століттях. Їх домінуюча роль все більше закріплювалась. Дослідник цього питання Й. Сліпий писав про це: «У XVIII ст. василіанські школи дуже розвинулися, так що майже ціле українське і білоруське шкільництво спочивало в їх руках»⁵⁷. Нараховувалось близько 28 таких шкіл по всій Західній, Північній та Центральній Україні.

Василіанські школи поділялись на кілька ступенів, а саме: елементарні, парафіяльні, публічні школи (колегії), для світських греко-католицьких священиків, внутрішні школи чину для підготовки власних ченців. Василіанські ченці навчались у монастирських школах за спеціальною програмою: 2 роки риторики, 3 роки теології, 2 роки філософії⁵⁸. В школах для інших осіб – світських, сільських, духовенства – вишкіл було спрощено, проте на належному рівні, даючи основи освіти, у тому числі тогочасної вищої, якщо йдеться про колегії. Структура і програма були наближеними або такими самими, як у подібних їм єзуїтських закладах.

В інформації про стан унійного парафіяльного шкільництва існують серйозні прогалини, пов'язані з браком відповідних джерел. Сучасні дослідження становища Української Церкви другої половини XVIII ст. дають змогу стверджувати, що парафіяльні унійні школи були рідкістю як у XVIII, так і на початку XIX століть⁵⁹. Бідне та малоосвічене парафіяльне духовенство не мало можливості утримувати школи. Цю прогалину намагалися заповнити василіанські монастирі, при більшості яких знаходилися церковні школи початкового рівня. Так, Почаївський монастир, крім новіціату, утримував і парафіяльну школу для світської молоді різного походження. У Кременецькому монастирі у 20-х роках XIX ст. знаходилася парафіяльна школа для дітей, кількість яких сягала 72-х осіб⁶⁰. Збереглися відомості про наявність василіанських шкіл для бідних. Зокрема, при Жидичинському монастирі була школа, яка налічувала 128 осіб. Матеріальні турботи священиків, бідність самої Церкви та парафіян, незацікавленість польської та української шляхти, відсутність допомоги держави – ось фактори, які зумовлювали слабкий розвиток унійного парафіяльного шкільництва⁶¹.

Однак василіанська освіта далеко не завжди була доступною дітям парафіяльного духівництва. Перш за все це обумовлювалося тим, що на початку XIX ст. василіанські школи готували переважно не церковні, а світські кадри. Саме в цей період були створені найсприятливіші умови для розвитку освіти в польському політичному дусі, чим і скористалися василіани, які отримували значні пожертви від польської шляхти. У стінах василіанських шкіл навчались переважно діти шляхти і магнатів, які виховувалися відповідно до суспільних ідеалів Речі Посполитої⁶². Власне, завдяки педагогічній діяльності василіанський чин зумів не тільки зберегти свої позиції, а й значно посилитися на початку XVIII ст. Світський клир, не маючи такої фінансової підтримки, як василіани, не спромігся на утримання шкіл відповідного гатунку. Основна причина цього полягала в різниці матеріального становища білого та чорного духовенства. Загалом бідне уніатське духовенство було дуже мало представлене в середній ланці шкільництва⁶³. Поодинокі дані джерел вказують, що освітянські шляхи переважної більшості парафіяльного духовенства пролягали через середні школи василіан, які утримувалися за кошт монастирів, єпископів, а також сплат студентів та учнів, які навчались. Кількість учнів-уніатів у цих школах була мінімальною, а встановити процентне співвідношення священичих дітей наразі не

видається можливим через фрагментарність джерел. Для більшості членів парафіяльного духовенства навіть ці школи були мало доступними, їхня освіта обмежувалася навчанням пастирських практик та богослужінь в домашніх умовах – від батька чи тестя⁶⁴. Цілком очевидно, що далеко не всі священники могли дати своїм дітям добру освіту.

Завдяки великій освітньо-виховній справі василіани, базуючись в основному на латинському взірці виховання, мали великий вплив на релігійне життя Української Церкви, виховуючи певну свідомість і особисту поведінку. Одним із головних завдань Чину, окрім забезпечення для Церкви добрих і компетентних кадрів, було також систематичне та програмне виховання єпархіального клиру до святості та до гідності священничого покликання⁶⁵. Таке виховання передбачало всі можливі духовні та інтелектуальні середники, які були можливі на той час, що у свою чергу заклало певний стиль побожності, яка була мірилом рівня католицької свідомості. У цей спосіб василіанські колеги та школи забезпечували необхідний рівень вишколу та освіти духовенства.

Вищий нагляд над школами покладали на протоігумена. До його обов'язків входило стежити за загальним порядком у школах, піклуватися про відповідне число учнів, пильнувати, щоб учні ретельно навчалися, зокрема церковного співу та обряду⁶⁶. Велику увагу приділяли вивченню класичних та іноземних мов, передовсім латинської, а також польської та грецької. Спосіб викладання і вивчення мов радикально відрізняв василіан від єзуїтів, бо перші не лише звертали увагу на заняття з латини, а й впроваджували вивчення тогочасних європейських іноземних мов, а також церковнослов'янської як мови богослужіння своєї Церкви⁶⁷. Протоігумен слідкував за дотриманням вимог щодо навчального процесу в школах.

Ректор закладу чи школи безпосередньо слідкував за шкільними заняттями, особливо пильнував, щоб майбутні богослови не відхилялися від шкільних занять, диспутів, різних змагань тощо. Учні, котрі досягли відповідних успіхів у складанні віршів латинською чи іншими мовами, написанні та виголошуванні проповідей, одержували відповідну оцінку.

Василіани у своїх школах не обмежувалися лише літературою, що базувалася на здобутках західної культури, а й поглиблювали знання зі Св. Письма, творів Східних Отців Церкви: Івана Золотоустого, Івана Дамаскина, Єфрема Сирійського, Кирила Олександрійського, Кирила Єрусалимського⁶⁸. Василіанське шкільництво від XVI до XVIII ст. розвинулося до досить високого рівня, аж поки сам Чин після входу всієї Київської митрополії, за винятком Галичини, не потрапив до рук Росії. З цього часу для шкільництва почався повільний період ліквідації та загальної духовної стагнації. У першій половині XIX ст. через послідовний занепад, зумовлений державним розподілом та соціальними реформами часу, Василіанський Чин почав втрачати свою первісну значимість⁶⁹. Під окупацією Росії, окрім насильного переходу до православ'я, було зачинено багато монастирів і шкіл.

Василіанські школи дали поштовх утвердженню освіченості серед білого духовенства, надавали фахову духовну формацію у колегіях, які функціонували при монастирях, а цим зробили свій внесок у розвиток семінарійної і виховної справи в Українській Церкві. Недоліком стало велике тяжіння василіан до латинських практик у формаційній сфері, богослужіннях⁷⁰. Далась взнаки реформа Чину за допомогою єзуїтів та інших латинських орденів. Це у свою чергу зумовило тенденції латинізації у всій Унійній Церкві, оскільки духовенство, виховане на принципах, закладених у Василіан, легко вносило зміни у традиції та церковні практики своєї Церкви.

3. Питання формування духовенства в постановах Замойського і Львівського Синодів

Освіта руського духовенства чергової епохи являла собою продовження стану невирішення і неупорядкованості питання вишколу духовенства. Перш за все на початку XVIII ст. рівень освіти, як і раніше, був доволі низьким⁷¹. Брак вишколу дуже сильно відчувався серед кандидатів до єпархіального священства. Дехто йшов шляхом домашньої освіти і виховання. Але, будучи за рівнем нижчим за інші опції, вони давали відповідно гірші результати. Частина кандидатів, які прагнули свячень та основ богословських знань, були змушені навчатись у латинських школах або тих, якими управляли василіани, чи школах семінарійного типу при катедрах єпископів⁷².

Перші спроби упорядкувати питання вишколу та освіти світського духовенства здійснено на Замойському Синоді 1720 р. Цьому питанню приділено особливу увагу та опрацьовано в окремому розділі. Якихось кардинальних змін та реформ не запроваджено. Натомість виявлено розуміння та готовність розпочати позитивні процеси, які б хоча б частково внесли певний порядок і напрям у цій сфері⁷³. Опрацьовано передовсім бачення вирішення проблеми вишколу духовенства та ченців. Задуми як такі мали позитивний напрямок, проте їх практичне втілення було важким.

Серед важливіших приписів, затверджених єпископами, – встановлення обов'язку створення теологічних студій при монастирях, в яких проживало більше 12 ченців. Ці студії призначались не лише для потреб Чину, а й для вишколу майбутніх священнослужителів єпархії⁷⁴. Стосовно кандидатів до духовного стану єпископи постановили: «Святий Синод заохочує усіх єпископів, що коли вони не можуть заснувати у своїх дієцезіях духовних семінарій, хай принаймні здібніших до науки юнаків, а передовсім синів парохів, посилають до понтифікальної Колегії у Львові для здобуття освіти та основ церковної дисципліни, ознайомлення з добрими звичаями...»⁷⁵.

У той час на території України діяла фактично лише одна вища школа для майбутнього духовенства – Папська русько-вірменська Колегія у Львові⁷⁶. Окрім цього, функціонували кафедральні та монастирські школи. Декілька єпископів на Замойському Синоді задекларували намір профінансувати вишкіл декількох кандидатів своїх єпархій. Згадано про семінарію, яка вже діяла при Володимирській катедрі завдяки ініціативі митрополита Л. Кішки. Однак тогочасні школи не можна вважати семінаріями у сучасному значенні. Це були ті ж самі духовні школи, що і раніше, де навчалось шість осіб, здобуваючи основи знань, у тому числі богословських. Те, що вимагалось програмою у цих школах, записано також у постановах синоду: «парохи і декани повинні слідкувати за тим, щоб хлопці виховувались на основі віри, знали напам'ять «Отче наш», «Богородице Діво», «Символ віри», Божі та церковні Заповіді і відповідно до віку вивчали весь катехизм, а крім того вміли читати і писати»⁷⁷.

Що стосується безпосередніх вимог до свячень, то їх подано в іншому титулі постанов синоду, в якому трактується про таїнство священства. Ці вимоги зібрано, базуючись в основному на практиці Церкви, яка сформувалась у попередні століття. Проте єпископи зазначили, що, маючи намір ввести когось у сан священства, належить старанно перевірити кандидата та застосовувати правила, впроваджені Тридентським Собором⁷⁸. Докладно розписано етапи та спосіб приготування до священства. Насамперед кандидат повинен здобути попередньо згадані знання у якійсь зі шкіл. Наступним кроком було пропонування кандидата єпископові. Це міг зробити парох або декан. При єпископові діяв спеціально призначений єпархіальний теолог, який очолював

екзаменаційну комісію. До її складу також входив офіціал, тобто генеральний вікарій, а також визначені єпископом екзаменатори⁷⁹.

Окрім знань, екзаменаційна комісія перевіряла також здатність кандидата до виконання функції священства, зокрема поведінку, духовне життя, добрі звичаї, відсутність церковних перешкод. Наказано усунути звичай дізнаватись думку сповідника кандидата щодо здатності до прийняття і виконання обов'язків духовного стану. Кандидат за два місяці до свячень повинен був зголоситись до декана, який мав записати усі необхідні дані та передати їх разом із проханням офіціалові або єпископові. Парох кандидата був зобов'язаний виголосити перед свяченнями декілька оповідей у храмі, щоб вірні могли подати можливі застереження чи заперечення, виявляючи ті чи інші хиби або нездатність кандидата до свячення. Упродовж певного періоду, визначеного єпископом чи офіціалом, прохач перебував при парафії, беручи участь у богослужіннях та прислузі⁸⁰. Після перевірки та з'ясування усіх ключових питань стосовно здатності кандидата парох надсилав єпископові звіт та свої зауваження. Після цього етапу та схвалення екзаменаційної комісії кандидат шість тижнів проходив додатковий вишкіл при катедрі єпископа, а також був зобов'язаний пройти десятиденні реколекції під проводом визначеного єпископом реколектанта. Лише після позитивних результатів усіх етапів кандидат міг стати перед екзаменаційною комісією для фахової перевірки знань, поведінки і здатності⁸¹. На екзамені, на якому був присутній єпископ, перевіряли також практичні аспекти священнослужіння, такі як здійснення св. таїнств, парафіяльні обов'язки⁸². Синод заборонив святити кандидатів, які мали статус кріпака і зобов'язання стосовно свого пана. Свячення можна було отримати лише після юридично оформленого надання волі з боку пана для самого кандидата і його дітей (якщо такі були). Також забороняли святити неофітів, двоєженців, калік, п'яниць, епілептиків, злочинців, покараних церковними карами, боржників, жорстоких осіб, які не мали добрих звичаїв, поведінки та доброї слави серед людей⁸³. Усі заборони та канонічні перешкоди було взято з приписів Тридентського Собору, який став взірцем для єпископів Замойського Синоду в запровадженні нових правил та реформування різних сфер церковного життя.

Для Української Церкви цей синод став одним із ключових, внісши більшу визначеність і чіткість в усіх напрямках діяльності⁸⁴. Він став важливим джерелом партикулярного права не лише УГКЦ, але також і ККСЦ, який часто посилається на рішення Замойського Синоду як джерела для багатьох Східних Католицьких Церков.

Ситуація змінюється у другій половині XVIII століття завдяки перш за все намаганням увести в дію постанови Замойського Синоду, який підніс рівень екзаменування кандидатів до священства, а також завдяки можливості отримати порівняно задовільну формацію у різних школах і колегіях. Однак питання семінарії не могло вичерпатись спробами вирішити питання освіти духовенства. Необхідною стала саме реформа виховання і формації духовенства.

Заснування семінарій було тотожним реформі парафіяльного духовенства, яка стала значною потребою у церковному житті русинів. Ця реформа була необхідною передумовою. Щоб досягти цієї мети, потрібно було змінити ментальність та очікування, яких прагнуло священство, тобто змінити бажання вигоди на присвяту всього себе піднесенню духовності вірних. Така зміна не могла реалізуватись без постійного духовного виховання і богословського вишколу в семінарії. Брак освіти спричинив багато недоліків, які ставали очевидними перш за все у пасторальній площині.

В окремих постановах львівських єпископів можемо прослідкувати тенденцію до дотримання встановленої практики стосовно кандидатів до

духовного стану. Так, у конституціях Львівського Собору 1738 р. підтверджено розпорядження, визначені Замоїським Синодом. Кандидат повинен був отримати базові знання у школі, мати рекомендації від пароха і декана, представити їх офіціалові чи єпископові, бути вільним від підданства і мати матеріальні засоби для придбання священничого одягу і риз. Перевагу до свячень віддавали синам священників, в другу чергу – звичайним селянам⁸⁵. У наступні десятиліття наказано дотримуватись вимог більш суворо, додаючи категоричну вимогу, щоб кандидат мав визначені для майбутнього служіння не лише парафію і презенту від пана, а й чітко встановлену бенефіцію у вигляді полів⁸⁶.

З пастирського послання митрополита Лева Шептицького можемо дізнатись про тогочасні вимоги до кандидатів до священства. Бажаючий повинен був з'явитись до єпископа та отримати відповідні інструкції стосовно проходження приготування. Зокрема, митрополит зазначав, що усе повинно відбутись відповідно до постанов Замоїського Синоду, зокрема, час перебування повинен бути не меншим ніж шість тижнів⁸⁷. У дещо пізніших розпорядженнях зазначено: «постановляємо... аби відтепер кандидати до духовного стану, які захочуть повінчатися, не брали за дружин селянських дочок, а одружувалися зі священничими чи шляхетськими доньками»⁸⁸. Накладено категоричну заборону кандидувати особам, які були в кріпацтві, навіть якщо їх офіційно і юридично звільнено від підданства. Перевагу, як і раніше, віддавали синам священників.

У семінарії-школі, яка діяла при катедрі у Кам'янець-Подільському, у 1793 р. навчались не лише кандидати до священства, а й світські юнаки. Базову світську освіту кандидати могли здобувати також у звичайних школах, натомість сама семінарія давала вже спеціалізовані богословські знання. Окрім освіти, увагу приділяли духовній формації. Забороняли самовільно виходити за межі духовної школи, контролювали поведінку семінаристів, привчали до чистоти і охайності, щодня необхідно було вислухати Службу Божу та співати її, щомісяця – сповідатися⁸⁹. Щокварталу студенти складали іспити перед офіціалом та вчителем.

Церковні виховні інституції, які на той час існували в межах території Української Церкви, можемо класифікувати за тьома основними категоріями: папські колегії, приватні та єпархіальні семінарії, про що вже згадувалось у попередніх частинах дослідження.

На початку XVII століття Володимирський єпископ Лев Кішка ще до Замоїського Синоду заснував єпархіальну семінарію для шести кандидатів своєї єпархії⁹⁰, призначаючи для цієї мети окрему фінансову фундацію. Однак про цю інституцію залишилось мало відомостей. Можливо, семінарія була пов'язана у якийсь спосіб зі школою, яку ще до цього заснував Іпатій Потій. Ця школа була довірена василіанам⁹¹. Проте у другій половині XVII ст. ця семінарія була вже у занепаді, василіани займались лише двома чи трьома семінарстами, яких скоріш можна назвати прислугою, ніж студентами.

Семінарія у м. Холм була заснована місцевим єпископом Максиміліаном Рилом. На єпархіальному соборі 1759 р. духовенство та єпископ вирішили побудувати семінарію для їхньої єпархії. Ця нова будівля могла вміщати 30 семінаристів. Наступного року єпископ довірив її трьом єпархіальним священникам, але у 1769 змінив думку і передав її у руки василіан. У 1771 було засновано новий фонд, з якого мали б платити їм зарплату, а також стипендію для шести семінаристів. Окрім семінаристів, яких утримував єпископ, були також такі, які навчались за власний рахунок. Холмську семінарію затверджено у 1780 р. окремим брєве Пія VI.

У 1763 р. Луцький єпископ Сильвестр Рудницький заснував при своїй катедрі єпархіальну семінарію⁹². Вона не мала особистого фонду, однак на її

діяльність зібрано 30 000 злотих податків духовенства. У 1779 р., після смерті єпископа і пожежі, семінарія занепала і новий єпископ не мав зацікавлення, щоб її відновити, а фонд семінарії призначено для іншої мети⁹³.

З листа єп. Рудницького можна дізнатись, що, окрім згаданої семінарії, він планував заснувати ще *scholam diocesanam pro ordinis* при своїй резиденції у Рожищах, очолюваній одним професором-теологом⁹⁴. Ця школа не була семінарією у справжньому сенсі цього слова, а швидше традиційною інституцією, де кандидатів готували до складання екзамену та майбутніх свячень, читаючи лекції.

При Перемиській катедрі існувала єпископська школа, яка одночасно функціонувала як семінарія. Відкритись та функціонувати самій семінарії, попри старання і спроби перемиських єпископів, так і не вдалось⁹⁵. Також тривалий час заснувати семінарію для своєї єпархії намагався архієпископ Полоцький Ясон Смогожевський.

Заснування семінарії у кожній єпархії було запропоноване у «*Desiderati*» Смогожевського, складений для майбутнього синоду у Бресті, призначеного на 1756 рік. Документ описував аспект виховання майбутніх священнослужителів та передбачав, що до семінарії можна приймати кандидатів, які досягли 17 років. Викладачі семінарій мали б бути вибрані поміж колишніх студентів папських колегій і забезпечені зарплатами⁹⁶. Однак архієпископ не зміг отримати згоду від російської влади на її заснування.

У 1772 р. єпископ Атанасій Шептицький серед іншого згадав про стан виховання свого духовенства. Згідно з цим документом, після відмови Театинів приймати та навчати кандидатів до духовного стану в Папській Русько-вірменській Колегії він був змушений висвячувати на священників тих, що лише навчалися у загальних школах⁹⁷.

Якщо йдеться про приватні семінарії, то такі засновувала заможна шляхта для потреб парафій у межах їх володінь. У 1739 р. на кошти Кароля Станіслава Радзивілла побудовано василіанський монастир у Сержані (Білорусь) і при ньому в 1743 р. засновано 5-річну приватну семінарію на 12 синів унійних священників з радзивілівських володінь⁹⁸.

У першій половині та середині XVIII ст. відкриваються нові навчальні заклади: школа при церкві св. Миколая у Бобруйську, школа підвищеного типу в Жировичах. У 1753 р. конгрегація деканів в Новогрудку ухвалила створити в кожному деканаті три річні школи для навчання дітей священників читанню богослужбових книг, церковному співу і порядку богослужінь. Планувалося відкрити 18 таких шкіл: у Скіделі, Россі, Орлі, Малій Берестовиці, Молодечно тощо⁹⁹. Хто не бажав віддати сина на навчання, був оштрафований.

З метою забезпечення потреб своїх підданих на Галичині цесарівна Марія-Терезія у 1775 р. заснувала у Відні спеціальний освітній заклад Барбареум. Це, на переконання Й. Сліпого, стало першою відправною точкою у вирішенні проблеми вищого навчального закладу для Української Церкви¹⁰⁰. У цьому закладі мали навчатись кандидати до духовного стану з усіх унійних єпархій, що входили до складу Австро-Угорщини. Для кандидатів з Галичини було зарезервовано 14 місць. Нагляд з духовного боку забезпечував крижівський єпископ Василь Божикович, з Хорватії. Устав навчального закладу з'явився у 1780 р., укладений на основі правил, які діяли у Грецькій Колегії у Римі¹⁰¹. Проіснувала семінарія неповних 10 років і була розпущена наступним імператором, який змінив загальний підхід до справи освіти духовенства, запровадивши правило створення генеральних семінарій для кожної католицької провінції, незалежно від обряду. Єпархіальні семінарії XVIII ст. мали коротку тривалість студій, різний ступінь якості викладання й не могли охопити широкого загалу кандидатів до священства.

Для загалу парафіяльного греко-католицького духовенства Галичини 30.06.1783 у Львові засновано Генеральну греко-католицьку духовну семінарію¹⁰², виховання клиру в якій доповнювало обов'язкове навчання на богословському факультеті Львівського університету. Позитив створення такої освітньої інституції полягав передовсім у появі нового покоління справді освіченого духовенства.

Ректором Генеральної семінарії у Львові був сам єпископ, на щодень усіма справами внутрішнього життя займався префект, викладачами були священники з відповідним рівнем освіти та студіями, найчастіше з науковими ступенями, які здобували їх за кордоном або у Папських Колегіях на теренах Речі Посполитої¹⁰³. Викладали староукраїнською, а деякі предмети, як, наприклад, пасторальне богослов'я, семінаристи слухали польською мовою у Львівському університеті. Вивчали у семінарії моральне і догматичне богослов'я, латинську мову, гомілету, катехитику, логіку, метафізику. З душпастирської практики особливу увагу і багато часу приділяли знанням, навичкам і вмінню уділяти св. таїнства, вивчали обов'язки пароха, навчали моральній казуїстиці. Семінаристи вправлялись, зокрема, у проповідництві, маючи багато практичних занять. Навчалися також церковного співу по київському ірмологіону, вивчали треби та обряди, церковний устав богослужінь¹⁰⁴. Окрему увагу приділяли набуттю навичок поведінки та етикету. Після закінчення студій, які тривали 4 роки, кандидати до духовного стану складали генеральний іспит перед спеціальною комісією, до складу якої входили чотири професори та єпископ. Іспити з морального і пасторального богослов'я складали в університеті¹⁰⁵.

Вихованцями Генеральної греко-католицької духовної семінарії у Львові в 1848-1914 рр. були богослови не лише Львівської архієпархії, а й Перемишльської та Станіславівської єпархій. Здібніші з них продовжували освіту й здобували наукові ступені в елітних освітніх закладах Європи.

В інших семінаріях устрій та уклад були подібними, з тим, що меншим був професорський склад та перелік предметів і дисциплін. Коротшим також був період навчання, від 1 до 2 років, з тим, що пізніше (кінець XVIII – поч. XIX ст.) період навчання також збільшено до 4 років¹⁰⁶.

Духовна семінарійна формація полягала в участі у богослужіннях та реколекціях. Дисципліну підтримували покараннями та виданими спеціально правилами для семінаристів. Кандидати до священства, які закінчили студії чи навчання у латинських колегіях чи школах, зобов'язані були пройти доповнення знань і формації протягом трьох місяців у Генеральній або єпархіальній семінарії. Стосувалось це передовсім аспектів пізнання обряду, богослужінь, звершення треб¹⁰⁷. Загальний рівень освіченості кандидатів був порівняно високим. Неуцтва і примітивізму не було, а відсоток семінаристів, які перед вступом до семінарії не отримали базової освіти, був невеликим. Під суспільним оглядом «загал питомців були старші хлопці, часто вже жонаті, і сини священників. Мало було шляхти, міщан, а ще менше селянських дітей»¹⁰⁸.

Наприкінці XVIII – поч. XIX ст. в УГКЦ у різні періоди діяло п'ять єпархіальних семінарій у Львові, Галичі, Кам'янці-Подільському, Барі та Перемишлі. Майже усі – короткий період, від кількох до кільканадцяти років¹⁰⁹.

Перш за все вживали заходів зі створення навчальних закладів поліпшеного типу для підготовки єпархіального духовенства. У 1806 р. в Полоцьку відкрито Білоруську семінарію, яка стала авторитетним навчальним закладом для усієї УГКЦ. До 1825 р. 13 її вихованців отримали докторський ступінь. У Лавришеві почала працювати Брестська семінарія. Вони постачали духовні кадри для своєї єпархії. Викладали в них високоосвічені і досвідчені педагоги-професори, як правило, з білоруської шляхти¹¹⁰. У 1803 р. при

Віленському університеті засновано Головну семінарію – перший і єдиний унійний вищий навчальний заклад. Він готував найбільш здібну молодь, яка закінчила єпархіальні семінарії, готуючи необхідні кадри на вищі посади в Церкві. Проте царським указом 1832 року Віленський університет закрито. Російська імперська влада не бажала мати освічене унійне духовенство.

У середині XIX ст. серед випускників семінарій налічувалось 71,4% синів священників, що свідчило про традиційне поповнення душпастирів зі свого ж середовища. Вихідці з інших соціальних прошарків (міщан, селян, службовців, учителів) становили 28,57% загалу випускників¹¹¹. Загальне співвідношення синів священників та інших соціальних прошарків у 1880 р. істотно не змінилося.

Протягом майже усього XIX ст. існувала величезна потреба якісних змін в інтелектуальній і духовній формації єпархіального духовенства. На обставини виховної системи семінарії звертали увагу митрополити Йосиф та Сильвестр Сембратовичі¹¹². Рішення Львівського провінційного Синоду 1891 р. передбачали реформу семінарії, роблячи наголос передовсім на моральних аспектах формації, однак справа реформи затяглась аж до початку XX ст. Вона була проведена лише після вступу на митрополичий престол Андрея Шептицького.

Львівський провінційний собор 1891 р. запровадив у Греко-Католицькій Церкві реорганізацію семінарійної системи, скеровану на посилення ролі єпархіальних семінарій та безпосередній вплив єпископа на кандидатів до священства¹¹³. Уперше в УГКЦ чітко встановлено правила стосовно семінарій, їх устрою, освітньої та виховної сфер. Найперше, що здійснили єпископи, – це встановили поділ на малу та велику семінарії. У першій навчались ті, хто не мав упевненого наміру стати у майбутньому духовною особою. У другій формацію та приготування проходили кандидати до священства.

Мала семінарія повинна була стати «розсадником кандидатів до священства»¹¹⁴, тобто тих, хто після її закінчення забажав вступити до вищої семінарії та стати священником. Улаштування таких закладів передбачало давати добру освіту, а також моральний та духовний вишкіл. Звичайно, вони мали дещо спрощені правила порівняно вищою семінарією, не такі ригористичні. Формація була подібною, проте не настільки розширеною. Синодом передбачалось заснування принаймні однієї малої семінарії для усієї провінції, тобто митрополії. Єпископів заохочували створювати їх у кожній єпархії.

Вища семінарія у той час була лише одна для усієї митрополії. Її устрій зобов'язувалось пристосувати до вимог Тридентського Собору. Велику увагу приділяли складу вихователів такого закладу, тим, хто сам мав бути взірцем священства та давати приклад семінаристам. Очоловав семінарію ректор, духовним проводом займався духівник, за порядком слідували перфекти. Ректору забороняли суміщати свою посаду з будь-якими іншими обов'язками.

Найбільше уваги приділено формації. Встановлено правила перебування кандидатів до священства в семінарії і поза нею, зокрема у період канікул, після повернення з яких семінарист повинен був надати ректорові письмову характеристику свого пароха. Перебуваючи вдома, семінарист мав бути взірцевим у своїй поведінці, стосунках з домашніми та іншими людьми, допомагати парохів при храмі, під час богослужінь та у навчанні катехизмових частин. Перебуваючи в семінарії, кандидат мав 1-2 рази в місяць сповідатись та приймати Євхаристію, щоденно бодай півгодини розважати над духовними текстами, робити іспит сумління, бути присутнім на Літургії, відвідувати Св. Тайни, брати участь у духовних вправах, зокрема реколекціях¹¹⁵. Кожен семінарист повинен був мати особливу набожність до Богородиці.

Аспектам освіти приділено порівняно меншу кількість приписів. Встановлено вимоги до викладачів, загально визначено головні напрями вишколу

у богословських дисциплінах. Більше уваги потрібно було приділяти вивченню св. Письма, гомілетичі, церковнослов'янській мові, практиці звершення богослужінь і обрядів¹¹⁶.

Якщо йдеться про вимоги до прийняття свячень, то Синод підтвердив визначену Замойським Синодом практику уділяти свячення піддияконату у 21 р., дияконату у 22, а священство – у 24 р. Перед кожним із свячень кандидат повинен пройти восьмиденні реколекції та висповідатись¹¹⁷.

Реалізуючи приписи Львівського Синоду, в 1893 р. розпущено Генеральну семінарію у Львові з метою заснувати у кожній єпархії окрему єпархіальну семінарію. У такий спосіб у ХХ ст. сформувались та почали діяти три семінарії – у Львові, Станиславові і Перемишлі¹¹⁸. Проте поки було створено семінарії в інших єпархіях, певний період діяла лише одна, у Львові, яка готувала кандидатів до священства не лише зі своєї території, а й із Перемишля та Станиславова. Усього у той час вишкіл проходили 89 семінаристів; ще 10 навчались в Українській Колегії у Римі¹¹⁹.

Освітні зміни виявились згодом у заснуванні Станиславівської семінарії, розбудові Перемишльської, проведенні реформи у Львівській, перенесенні центру освіти для церковного проводу з Відня, де у 1893 р. закрито Центральну духовну семінарію, до Рима. Семінарські настоятелі в майбутньому, крім високого наукового та дидактичного рівня, мали б зосередитися виключно на вихованні богословів, не відволікаючись на інші види діяльності.

У 1897 р. видано «Правила для Семінарії б'ольшой и меньшой», які опубліковано у додатку до Рішень і постанов Львівського Синоду¹²⁰. Цей документ мав характер загальних статутних підстав діяльності духовної семінарії. Тут окреслено мету закладу, принципи прийому, обов'язки управи, працівників та семінаристів. Справ дисципліни, морального виховання та освіти стосувались розділи XII «Правила для питомців», «Правила щодо карности» та XIII «Уваги над захованем Правиль». Згідно з ними семінаристи повинні були виявляти послух ректору в усьому, що належить до їхнього виховання в побожності, науках та дисципліні; жити спільно в любові і єдності, не виділяючись окремим харчуванням чи одягом; бути скромними в харчуванні, старанними в навчанні, чистими та охайними в побуті; дбати про тишу в закладі. Семінаристам не дозволено заходити до службових і настоятельських кімнат (крім ректора і духівника). Контакти семінаристів із зовнішнім світом контролювались настоятелями (переважно ректором), регламентовано спосіб проведення відпочинку, порядок дня та інші обов'язки¹²¹.

Духовна формація клиру в семінарії поєднувалась з обов'язковою університетською богословською освітою. Для найбільш здібних семінаристів виховання в семінарії у Львові поєднувалось з кількома курсами або докторантськими студіями в елітних освітніх закладах Відня, Інсбрука та Рима. Така модель богословської освіти мала якісно вищий рівень порівняно з єпархіальними греко-католицькими духовними семінаріями ХVIII ст. Існування і діяльність духовної семінарії у Львові наприкінці ХІХ ст. відображали якісну зміну як в історії Греко-Католицької Церкви, так і всій східнохристиянській освітній традиції у Східній та Центральній Європі¹²².

Потрібно згадати, що, окрім навчання кандидатів до духовенства в семінаріях України, студії відбувались також за кордоном, зокрема в єзуїтській богословській семінарії «Канізіанум» в Інсбруку (Австрія), яку закінчили серед інших Климентій Шептицький та Йосиф Сліпий. Навчання українських кандидатів від ХVI ст. відбувалось в Римі у Папській Колегії, яку у 1847 р. перейменували у «*Collegio Rutheno*». Тут свого часу навчались Й. Рутський, С. Сембратович, Й. Коциловський, І. Дольницький¹²³. З 1897 р. українці мали

свою семінарію, засновану папою Левом XIII у Римі¹²⁴, де також навчалось багато семінаристів Унійної Церкви.

Нова модель богословської освіти, представлена Генеральною духовною семінарією, значною мірою була відповідальна за вироблення нової професійної та суспільної етики серед греко-католицького духовенства. Це передусім відобразилося в історії управи семінарії.

4. Стан шкільництва і формації духовенства до проголошення ККСЦ

На початку XX століття вимоги до кандидатів до священства були ті самі, що і для латинських кандидатів, оскільки канонічне право в Католицькій Церкві було одне. Тогочасний знавець церковного права А. Бачинський серед вимог до священства зазначає і відповідні богословські знання, здобуті в семінарії. Навчання повинно було тривати 4 роки з вивченням догматичного, морального і пасторального богослов'я, церковної риторики та історії, канонічного права, Старого і Нового Завітів, гебрійської мови, патрології, християнської філософії¹²⁵. Серед інших категоричних вимог – мати бенефіцію, яка б забезпечувала матеріальне утримання майбутнього священника. Перед уділенням свячень єпископ проводив іспит прохача. Першим етапом було подати прохання про свячення, після чого ординаріат давав розпорядження про виголошення оповідей свячень на парафії кандидата. Докладно аналізували і перевіряли добру поведінку і славу, відсутність застережень з боку пароха та парафіян, вчителя релігії, який навчав кандидата в школі. Свої рекомендації та зауваги подавав також ректор семінарії, в якій навчався семінарист. На іспиті передовсім перевіряли знання з богословських дисциплін¹²⁶.

Головним і найважливішим осередком виховання греко-католицького духовенства на початку XX ст. була духовна семінарія у Львові. Протягом тривалого часу вона стала ключовою інституцією у системі богословської освіти. Це був заклад передовсім формування парафіяльного, здебільшого одруженого, духовенства. Разом із богословським факультетом Львівського університету ця інституція творила навчально-виховну структуру¹²⁷ й протягом чотирьох послідовних років формувала кожне нове покоління служителів Христового виноградника та провідників народу.

Соборові рішення 1891 р., зокрема про реформу, впровадження нових правил та засад функціонування семінарії, почали втілювати лише через десятиліття після прийняття¹²⁸. Питанням реформування семінарійного виховання зайнявся митр. А. Шептицький фактично від самих початків свого зведення на Львівську архієпархію та обрання Главою УГКЦ. Прокламацією реформи у Львівській духовній семінарії став пастирський лист митрополита Андрея, написаний восени 1901 р.¹²⁹ Митрополит у березні та квітні того року відвідав семінарію з канонічною візитацією, внаслідок чого прийшов до висновку про необхідність фундаментальної реформи цього закладу. У баченні митрополита реформа мала б полягати у впровадженні не лише нового статуту, але передовсім кращого організаційного устрою і функціонування, наповнення вишколу поглибленою духовною формацією.

На думку митрополита, семінаристи мали б трактувати чотирирічне утримання у семінарії не як дар, а радше як борг Церкві й народові, який зможуть колись повернути на підставі сумлінно здобутих у семінарії знань та побожності¹³⁰. Дух у семінарії повинен бути духом праці, побожності та передовсім священничим; це й добра загальна думка про бажання стремління та успіхи, загальна оцінка поступу в навчанні й побожності, пересічна наполегливість в науковій праці та сумлінність у виконанні обов'язків, відповідні

погляди на працю й обов'язки священника та завдання Церкви. У посланні закликається семінаристів бути патріотами і водночас уникати «партійної нетерпимості», дотримуватися єдності та солідарності, особливо серед священників, ставитись толерантно до поглядів інших людей. Богослови повинні уникати політики.

У своєму посланні до семінаристів митр. А. Шептицький зазначив: «зовсім конечною є основна реформа семінарії»¹³¹. Глава Церкви мав на думці докорінну реформу устрою виховного закладу. Послався у своєму зверненні на встановлені Львівським Синодом рішення стосовно семінарій та згідно з ними намагався увести відповідні зміни. Далі у зверненні до семінаристів митрополит вказав зміст і суть реформ: «Реформа семінарії полягає не лише на впровадженні нових правил, хоч і це потрібне, але передовсім на впровадженні нової ліпшої організації і на введенні нового Духа»¹³². Головний акцент зроблено власне на вихованні та формації, яка б дала результат у майбутньому стані та переконання кандидата. Священик повинен відчувати відповідальність з обов'язків свого сану. Важливим у формації митрополит вважав спосіб життя і поведінки семінарста, за яким можна розпізнати його дух і внутрішній світ. Особливе значення мали духовна формація і побожність, які ставали визначником покликання або його відсутності¹³³. Семінарія повинна була стати місцем праці над своїм духом, побожністю, а в другу чергу над знаннями та освіченістю.

Впроваджувати реформу у Львівській духовній семінарії доручено новому ректору – д-ру Григорію Хомишину¹³⁴. При реформуванні ректор узяв за взірць семінарії Західної Європи. Формальним початком реформи стало роздання статуту, де детально розглянуто можливі стосунки між семінарстами й настоятелями. Перші два роки, як зазначено у семінарському часописі «Католицький Вхід», реформа проводилась у двох напрямках: інтелектуально-моральному та технічному¹³⁵. З метою привчити богословів до систематичної й планомірної праці впроваджено щомісячні «домашні іспити».

Прагнення церковної ієрархії та настоятелів, дотримуючись соборових рішень, позбавити духовну семінарію усіх тих хиб, які вона мала через панування йосифінізму, та перетворити її в інституцію, яка б передусім відповідала цілі виховання не добрих чиновників, а власне душпастирів, було цілком природним. Суворі правила для семінаристів та урізноманітнення форм морального виховання піднесли в суспільстві значення духовної семінарії.

Черговим кроком реформ стало видання у 1908 р. спеціально укладених «Правил питомців» Львівської семінарії. Основною метою визначено у них виховання священників, а засобами її досягнення вказано побожність і науку. Як зазначив один із виховників семінарії о. О. Волянський: «Побожність повинна пересякнути усе єство питомця, виходити з глибини душі, а проявлятися у совісному виконанні релігійних практик»¹³⁶. Докладно перераховано, які саме практики і в якому обсязі повинен виконувати кожен семінарист, а це головню щоденні молитви, богослужіння, читання і роздуми на духовні теми, іспит сумління. Поряд з набуванням побожності іншим важливим завданням семінарста було старанне здобування знань, які мають служити у майбутньому душпастирстві священника. Ідеалом кандидата до духовного стану вказують прагнення самовіддано служити Божій справі¹³⁷. Нові правила більше наголошували на священничому покликанні й моральному вихованні, аніж на формальному виконанні дисциплінарних вимог.

Зміни у семінарії проявилися не лише впровадженням нових правил для вихованців, а й поступовою ротацією настоятелів. У кадровій політиці митрополит зробив ставку на покоління молодих священників, вишколених, окрім Львова, у богословських закладах Рима, Відня та Інсбрука, збагачених досвідом

наукової праці та із званнями докторів богослов'я¹³⁸. У ході морального виховання особливу увагу звернено на побожність із її релігійними практиками. Щочетверга та щонеділі впроваджено конференції, на яких ректор виступав із двома циклами духовних наук. А зранку відбувалися щоденні розважання, теми до вечірнього розважання подавав духівник.

У ході семінарської реформи наголос зроблено на літургійному житті богословів, як основі морального виховання, що було істотним кроком уперед у розумінні ролі священства. Якщо ж брати суспільний розріз складу семінарійної спільноти, то перед Першою світовою війною зросла кількість синів несвящеників, яких було 73,5% від загальної кількості студентів, при цьому 42% були синами простих селян¹³⁹.

Більшість богословських предметів семінаристи вивчали в рамках університетського навчального плану. Крім цього, львівські богослови часто слухали лекції на інших, не пов'язаних з богослов'ям факультетах, що свідчило про їхні інтелектуальні зацікавлення. Університетські студії доповнювало семінарійне навчання, яке містило власний навчальний план: церковні обряди, спів, церковнослов'янська мова, а також наука сільського господарства¹⁴⁰.

Завдяки діяльності Літературно-наукового товариства зацікавлення семінаристів могли реалізуватися в різноманітних гуртках. Формою праці у товаристві були відчити, наукові доповіді з богослов'я, історії, літератури та ін., дискусії, літературні вечори. За десятиліття Товариство перетворилось у масову організацію семінаристів¹⁴¹. Його члени обмінювались часописами, листувалися з богословами Загреба, Оломоуца, Любляни, Пряшева, Ужгорода, Чернівців.

Наймасовіше товариство «Читальня українських богословів ім. М. Шашкевича», поряд з організацією читання та обговорення найновіших книг і часописів, підготовкою різноманітних вечорів та концертів, було також посередником у діяльності численних гуртків і представляло богословів за межами семінарії. Можливість вільного вибору літератури з бібліотеки «Читальні», дискусій над прочитаним, підготування наукових рефератів створювала чудові передумови для інтелектуального формування семінаристів¹⁴². Згадані фактори сприяли зростанню кількості священнослужителів з ґрунтовною богословською освітою й докторськими ступенями. Поява нового покоління настоятелів у цей період мала істотний вплив передусім на саму семінарію.

Найважливішими факторами, які вирішували долю вступників у семінарію, були моральні характеристики, належний освітній рівень та стосунок до військової служби. Зростання вимог до моральних характеристик майбутніх душпастирів у першій половині ХХ ст. свідчило про наголос церковного проводу на покликанні до духовного стану¹⁴³. У навчальному процесі помітне поступове зростання ваги пастирського богослов'я та літургії.

Головну роль у вихованні семінаристів Львівської духовної семінарії тих років відіграв її тодішній ректор Йосиф Сліпий. Він зазначав, що семінарія має на меті дати можливість виробити і розвинути в собі різні чесноти і здобути знання, яких вимагає священниче покликання¹⁴⁴. Виховувати священників, які мають не лише дбати про спасіння власної душі, але й бути ревними працівниками для Христа. В семінарії питомці повинні виробляти чесноти священничого життя, мусять навчитися жити життям з віри.

Й. Сліпий продовжує розвивати та поглиблювати започатковану митр. А. Шептицьким реформу устрою семінарії, передовсім у площині дисципліни та духовної формації. Основним документом, на якому базував свою концепцію о. Йосиф, стала енцикліка папи Пія XI «*Deus scientiarum Dominus*», яка справила велике враження на самого ректора¹⁴⁵, а також зумовила русло спрямування реформ як в освітньому напрямі, так і у вихованні семінаристів.

Новий ректор всіляко намагався не лише навести лад у дисципліні, але передовсім змінити підхід до формації майбутніх священнослужителів.

Важливим джерелом семінарійного виховання стали «Правила для питомців греко-католицької духовної семінарії у Львові», які з'явилися у 1929 р.¹⁴⁶. У цьому доволі розлогому документі детально описано устрій, формацію та освітній процес. Складався він з 12 розділів та представляв такі групи питань: мета семінарії, вимоги щодо вступу, про побожність як інструмент виховання і формації, навчальний процес, щоденний порядок життя, покарання та інші. Встановлені правила заклали основу дисциплінованого життя і формації, потрібні для розвитку майбутніх кандидатів до духовного стану. Й. Сліпий керувався головною тезою реформи у наступному формулюванні: «завданням семінарії є виховувати священників, які не тільки дбали б про спасіння власних душ, але й стали добрими й ревними працівниками у винограднику Христовому»¹⁴⁷. Він старався, щоб семінаристи не впадали у дві крайнощі: антиінтелектуальний пієтизм та антипобожний інтелектуалізм. За період його ректорства кількість семінаристів невпинно зростала, у 1925 р. на перший курс прийнято 60 кандидатів. У пізніші роки у Львівській семінарії загалом навчалось близько 400 семінаристів¹⁴⁸.

Починаючи з першого десятиліття ХХ ст. в УГКЦ запроваджується мережа семінарій в усіх єпархіях. Кожен єпископ, маючи розпорядження Львівського Синоду 1891 р., намагався реалізувати поставлені перед ним завдання у сфері вишколу та формації кандидатів до духовного стану у своїй єпархії. Так, у 1907 р. семінарію у Станиславові заснував єп. Григорій Хомишин. До неї відразу ж переведено кандидатів, які навчались у Львівській семінарії. Устрій та діяльність влаштовано на взірць католицьких семінарій Європи. Навчання вели 7 викладачів. Викладацький склад був високо-кваліфікованим, багато мали ступінь доктора. З 1920 р. умовою вступу до неї стало зобов'язання висвятитись у неодруженому стані¹⁴⁹. Після запровадження вимоги celibату кількість істотно зменшилась, щонайменше вдвічі. Реагуючи на закиди та критику стосовно celibату, єп. Григорій Хомишин звертав увагу на те, що формально якоїсь постанови про обов'язковість такого стану не прийнято, лише дораджувалось та тлумачилось значення та необхідність неодруженого священства¹⁵⁰. Єпископ у своїх частих духовних конференціях для семінаристів постійно акцентував на значенні та величчї неодруженого священства, зокрема як певного ідеалу служіння і відданості Церкві та Богові. Представляючи відсутність бажання серед кандидатів до духовного стану ставати у майбутньому celibатами, єп. Григорій наводить певну статистику серед семінаристів. Так, у 1923 р. до семінарії вступило 43 кандидати, з яких наприкінці року залишилось лише 15, а в 1924 р. прийнято 35 кандидатів, з яких залишилось 18. Такий стан речей єпископ вважав перевіркою покликання. Той, хто залишався, мав, на його переконання, справжнє покликання. Владика виявив великий розпач і занепокоєння діями тих, хто демонстративно залишив семінарію, протестуючи проти тенденцій впровадження celibату¹⁵¹.

Якщо поглянути на тенденції, то у 1922-24 рр. в семінарії загалом навчалось близько 140 семінаристів¹⁵². Станом на 1930-ті роки в неодруженому стані священство прийняло більше 60 кандидатів, близько 10-ти вступили до чернечих чинів.

Єпископ станиславівський Григорій вказував на ідеал священника як особу високодуховну, яка передусім має перед очима Христа та Церкву, стоїть понад будь-якими суспільними та світськими інститутами, формуваннями, моральним злом¹⁵³. Особливо владика акцентував на необхідності цінувати авторитет священника, отриманий завдяки Христові та Церкві.

У семінарії в Перемишлі у перші десятиліття ХХ ст. навчалось більше ста семінаристів. Навчали тут канонічного права, морального, догматичного і пасторального богослов'я, біблійної екзегези, вивчали Старий і Новий Завіти, філософію, катехитику, риторику, гебрійську та церковнослов'янську мови¹⁵⁴. Навчання і формація тривали спочатку 3, а згодом 4 роки. Повноцінну програму і вишкіл розпочато лише від 1921 р. старанням єп. Йосафата Коциловського¹⁵⁵. Для утримання і діяльності семінарії призначено податок на парафії. Завдяки цьому утримували і викладацький склад. Подібно як у Станиславівській єпархії, перемиський владика у 1925 р. застеріг місця у семінарії для кандидатів, які зголосилися стати целібатами, що викликало певний спротив і нерозуміння семінаристів, духовенства і вірних. Особливий розквіт семінарії розпочався з 1933 р., коли із закордонних студій приїхали дипломовані викладачі з подвійними докторатами різних сфер, здебільшого теології та філософії¹⁵⁶. Термін навчання продовжено тоді до п'яти років.

У роки перед Другою світовою війною три єпархії УГКЦ в Україні сукупно нараховували більше 500 семінаристів, що навчались як на батьківщині, так і за кордоном¹⁵⁷. Особливою гордістю А. Шептицького та Й. Сліпого була Львівська богословська академія, яка хоча і не була створена для вишколу духовенства, проте також мала серед студентів багато майбутніх священнослужителів.

Львівську семінарію, подібно як й інші, закрито і розформовано в середині 1945 р. Викладачів, у тому числі ректора, арештовано і вислано в Сибір. Семінаристів призвано до лав Радянської армії, а інших відпущено¹⁵⁸. Починаючи з цього періоду відбувається повільний процес стагнації і обмеженої діяльності семінарій, а звідси й розвитку формації і вишколу священнослужителів.

Після формальної ліквідації УГКЦ радянською владою у 1946 р. певний період семінарія діяла в Німеччині. Навчалось тут близько 100 семінаристів, очолював її ректор В. Лаба, а згодом О. Малиновський¹⁵⁹. Це був лише короткий період її діяльності, тимчасовий, зумовлений обставинами. Згодом вона перемістилась до Голландії та нараховувала 42 семінаристи і 7 викладачів. Її устрій описав тогочасний студент М. Бутринський: «Навчальний день виглядав звичайно: ранішні молитви та розважання, соборна св. Літургія, сніданок, виклади – 5 годин, іспит совісти, обід, під час якого відбувалось духовне читання, пообіднє дозвілля, духовне читання в каплиці, вечеря, дозвілля, конференція духівника, вечірні молитви»¹⁶⁰. Деякі кандидати до священства навчались у латинських семінаріях і були рукоположені греко-католицькими єпископами для потреб у Європі, Канаді та США.

У період радянської тоталітарної влади навчання майбутніх священників на теренах України відбувалося індивідуально, в монаших спільнотах і в своєрідних підпільних семінаріях¹⁶¹. Такі осередки освіти та формації діяли у різних місцевостях, зокрема: смт. Зимна Вода біля Львова (з 1956, єп. Микола Чарнецький, єп. Петро Козак, протоігумен Филімон Курчаба для редемптористів), с. Дора на Івано-Франківщині (з 1968 р., о. Михайло Косило), м. Тернопіль (з кін. 1970-х рр., о. Василь Семенюк, вихованець о. Косила), м. Івано-Франківськ (з 1980-х, єп. Павло Василик), с. Боржавське на Закарпатті (з поч. 1980-х рр., о. Іван Маргітч), м. Самбір (з сер. 1980-х рр., о. Микола Куць ЧНІ), м. Дрогобич (з кін. 1980-х рр., о. Мирон Бендик) і м. Львів (єп. Володимир Стернюк, о. Богдан Білинський та інші)¹⁶².

Навчання тривало досить довго та було індивідуальним. Одного чи декількох кандидатів закріплювали за старшим освіченим священником, який забезпечував їх довоєнними підручниками, диктованими перекладами з латини або інших мов і, водночас, доповнював їхню загальну богословську освіту.

Індивідуальний підхід до навчання був зумовлений ще й тим, що більшість підпільних семінаристів навчались у державних навчальних закладах або працювали і тому вчитися могли лише у вихідні дні або пізно увечері. Іноді заняття проводилися семестрами, якщо дозволяв профіль роботи¹⁶³. Служіння і співу навчались з магнітофонних записів. Один викладач міг проводити заняття в різних місцях і з різною періодичністю. Фактично в цілому складі студенти досить рідко збиралися, оскільки треба було певної конспірації, бо чим більше людей, тим більше помітно. Потрібно було зважати на те, щоб сусіди або інформатори не донесли у правоохоронні органи. Якщо викривали ті чи інші місця, перебиратися в інші квартири.

У підпільній семінарії програма була розрахована, так що студенти збиралися на лекції в певний час, раз чи два на тиждень. Завдання також давали додому. Треба було підготувати лекції чи навіть давали довідкову літературу, якою можна було скористатися. Стабільного графіка не було, оскільки усе відбувалось ситуативно. Навчальна програма була значно вужчою, ніж у колишніх семінаріях, і включала лише найважливіші та найнеобхідніші предмети¹⁶⁴. До таких належали моральне і пасторальне богослов'я, догматика, канонічне право, обрядовість, Святе Письмо, філософія, церковна історія, етика та церковний спів. Найповніший перелік дисциплін маємо зі спогадів про підпільну семінарію о. М. Косила: катехизм за підручником Ф. Шпіраго у 3-х томах, переклад Я. Левицького; моральне богослов'я за підручником Нольгена в рукописному перекладі С. Лукача; пасторальне богослов'я за підручником Юліана Пелеша; літургіка за рукописним підручником «Обряди» о. С. Лукача; подружнє право за підручником Мильницького та рукописним конспектом лекцій о. С. Лукача; канонічне право, герменевтика, патрологія за підручником о. В. Лаби; апологетика, пасторальне право, історія Вселенської Церкви, філософія, історія України, церковнослов'янська мова, основи грецької та латинської мов, церковний спів за підручниками Полотнюка і Дольницького, догматика, гомілетика, біблійна історія¹⁶⁵.

Підпільні греко-католицькі богослови студіювали також православну літературу. Але і після закінчення навчання молоді священики досить часто відчували певний брак знань. У таких випадках допомагали спілкування зі старшими й досвідченими душпастирями та самоосвіта¹⁶⁶.

За кордоном діяли семінарії у Римі, а також у Канаді та США. Вони готували священичі кадри для вірних УГКЦ на теренах, де були поселення українців. Тут функціонували повноцінні семінарії, які фахово та на високому рівні готували освічених духовних осіб. Так, у Римі продовжувала свою діяльність створена ще наприкінці XIX ст. Українська Папська Велика Семінарія св. Йосафата. По Другій світовій війні якийсь час вона була єдиною у світі українською католицькою духовною семінарією з 20-50 студентами¹⁶⁷. Її вихованці ходили на лекції до римських папських університетів, а в самій семінарії вивчали літургіку, обряд та українознавчі предмети.

Висновки. Виховання і освіта кандидатів до духовного стану в Руській Церкві були слабо налагоджені. Основним принципом упродовж XI–XVII століть були освіта та формація, яку надавали батьки-священики своїм синам. Загальні основи знань – читання і писання – кандидати здобували у парафіяльних, монастирських або кафедральних школах. Опісля почали з'являтися духовні школи, які давали базові світські та богословські знання, а також основи духовної формації. Семінарії почали формуватись на основі згаданих шкіл, хоча за своєю суттю не були формаційними закладами, а скоріш освітніми. Велику роль відіграли василіанські школи, зокрема в освіченості духовенства. Існувало декілька закладів, заснованих розпорядженням із допомогою Римського Архієрея

у Вільно, Римі, Львові. Справа належної семінарійної формації та богословської освіти налагодилась наприкінці XVIII ст. зі створенням Генеральної греко-католицької семінарії у Львові, яка була єдиним централізованим закладом для УГКЦ. Повністю систему налагоджено з реформами поч. XX ст., які стали наслідком докладного опрацювання питання семінарії на Синоді єпископів 1891 р. у Львові. Реформу втілювали Гр. Хомишин та Й. Сліпий за ініціативи А. Шептицького. Упродовж радянського періоду духовна формація та освіта відбувались у підпільних семінаріях під керівництвом священників, здебільшого індивідуально. Високий рівень формації та освіти за всю історію УГКЦ був лише у першій половині XX ст.

¹ Пор. Й. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, в: «Твори кир Йосифа», упор. І. Хома, І. Яцків, т. II, Рим 1969. с. 269.

² Див. С. Мудрий, *Нарис історії Церкви в Україні*. Львів 1995. с. 49.

³ Див. М. Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*, «Богословія» 24 (1963), с. 44.

⁴ Пор. G. Podskalsky, *Principle aspects and problems of theology in Kievan Rus'*, HUS 11 (1987), с. 284.

⁵ Там само, с. 286.

⁶ Пор. S. A. Zenkovsky, *Medieval Russias epics, chronicles and tales*, New York 1974, с. 4.

⁷ І. Кашак, *Виховання українського греко-католицького священника*, Львів 2007, с. 33.

⁸ Див. Мудрий, *Нарис історії Церкви в Україні*, с. 57.

⁹ Пор. S. Senyk, *A history of the Church in Ukraine*, vol. I, Rome 1993, с. 157.

¹⁰ Див. В. Н. Бенешевич, *Сборник памятников по истории церковного права*, т. 2, Петроград 1915, с. 4.

¹¹ Див. *Указ како подобает избирати на священство и ставити в ерейскій и дияконскій сан*, в: „Русская историческая библиотека”, Санкт-Петербург 1880, т. VI, с. 131.

¹² Пор. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 273.

¹³ Пор. J. Lukaszewicz, *Historia szkół w Koronie i w Wielkiem księstwie Litewskim od najdawniejszych czasów do r. 1794*, t. II, Poznań 1850, с. 52-53.

¹⁴ Див. К. Харлампович, *Западно-русские православные школы конца XVI – начала XVII в.*, Казань 1898.

¹⁵ В. А. Gudziak, *Crisis and reform*, Cambridge 1998, с. 84.

¹⁶ Див. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 278-279; М. J. Rubchak, *The cultural and political activities of the Lviv Stavropigia Brotherhood and the development of a Ukrainian National Consciousness, 1582-1632*, Chicago 1988, с. 78.

¹⁷ Пор. Мудрий, *Нарис історії Церкви в Україні*, с. 94; Ю. Федорів, *Історія Церкви в Україні*, Люблін 1991, с. 148.

¹⁸ Див. С. Сенік, *Передумови Берестейської Унії*, в: «Основні документи Берестейської Унії», Львів 1996, с. 28

¹⁹ Див. Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*, с. 58.

²⁰ Пор. І. Ганкевич, *Коротка історія руских духовних семінарій*, «Душпастир» 3 (1889) ч. 18, с. 501.

²¹ Ю. Федорів, *Парохії і парохіяльне духовенство в XVI–XVII ст.*, в: «Світильник істини», уп. П. Сениця, ч. 3, Торонто 1983, с. 199.

²² Див. Бартошевській, *О духовних сіменищах*, «Душпастир» 5 (1891) ч. 11, с. 342.

²³ Там само, с. 343.

²⁴ Пор. Кашак, *Виховання українського греко-католицького священника*, с. 36; І. Бартошевській, *О духовних сіменищах*, „Душпастир” 5 (1891) ч. 10, с. 313; S. Senyk, *The education of secular clergy in the Ruthenian Church before nineteenth century*, OChP 53 (1987), с. 388.

²⁵ Артикули Берестейської Унії, 1596 р., арт. 27, в: «Monumenta Ucrainae historica», coll. metr. A. Šertuskyj, т. IX-X, Roma 1974, № 110, с. 169-170; Основні Документи Берестейської Унії, Львів 1996, с. 59: «Нехай нам також буде дозволено засновувати семінарії школи грецької і слов'янської мови, де це буде видаватись найвигідніше...».

²⁶ Пор. D. Motiuk, *The Education and Formation of Clergy*, «Logos» 40 (1999), с. 239.

²⁷ Пор. L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła w Polsce*, в: «Kościół w Polsce», т. 2: wieki XVI–XVIII, за ред. J. Kłoczowski, Kraków 1969, с. 978.

²⁸ Див. А. Савич, *Нариси з історії культурних рухів на Україні та Білорусі в XVI–XVII ст.*, Київ 1929, с. 238.

²⁹ Там само, с. 241.

³⁰ Пор. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 282.

- ³¹ Див. Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*, с. 54.
- ³² Пор. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 280.
- ³³ Пор. Ю. Малий, *Українська колегія в Римі*, в: «Світильник істини», ч. 3, с. 792.
- ³⁴ Пор. І. Крип'якевич, *З діяльності Поссевіна*, ЗНТШ 112 (1912), с. 23.
- ³⁵ Пор. П. Хомин, *Митрополит Й. В. Рутський і його освітні змагання*, «Богословія» 1 (1923) ч. 3, с. 262.
- ³⁶ Див. М. Szegda, *Działalność prawno-organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego (1613–1637)*, Warszawa 1967.
- ³⁷ Пор. Хомин, *Митрополит Й. В. Рутський і його освітні змагання*, с. 263.
- ³⁸ Див. У. Конан, *Тэалагічныя і асветніцкія погляды Язэпа Руцкага*, в: «Брэсцкай царкоўнай уніі – 400: Матэрыялы міжнародной навуковай канфэрэнцыі», Брэст 1997, с. 24.
- ³⁹ Пор. І. Мицко, *З історії греко-католицького шкільництва*, в: «Берестейська унія (1596–1996): Статті й матеріали», за ред. М. Гайковський та ін., Львів 1996, с. 89.
- ⁴⁰ Див. *Epistolae Josephi Velamin Rutskiyi metropolitae kiovensis catholici (1613–1637)*, в: «Epistolae metropolitaram, archiepiscoporum et episcoporum», ed. T. T. Haluscynskij, A. G. Welykuj, t. 1, Romae 1956, с. 102.
- ⁴¹ Див. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 281.
- ⁴² Пор. М. Stasiak, *Prowincjalny synod w Kobryniu (1626 r.)*, RTK 25 (1978) z. 5, с. 97.
- ⁴³ Див. І. Рудович, *Кобринський Синод 1626 р.*, «Богословія» 2 (1924) ч. 4, с. 7.
- ⁴⁴ Див. Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*, с. 62.
- ⁴⁵ Див. Lukaszewicz, *Historia szkół w Koronie i w Wielkiem księstwie Litewskim*, с. 58; Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, с. 969.
- ⁴⁶ Пор. Ганкевич, *Коротка історія руских духовних семинарій*, «Душпастир» 3 (1889) ч. 20, с. 558.
- ⁴⁷ Пор. Хомин, *Митрополит Й. В. Рутський і його освітні змагання*, с. 279.
- ⁴⁸ Див. Б. Боднар, *Йосафат Кунцевич та справа єдності Церкви*, Івано-Франківськ 2010, с. 73.
- ⁴⁹ Див. Ю. Герич, *Огляд богословсько-літературної діяльності Йосафата Кунцевича*, Торонто 1960, с. 43; Й. Сліпий, *Богословське образование і письменницька творчість св. Йосафата Кунцевича*, в: «Твори», т. 8, Рим 1969, с. 67.
- ⁵⁰ Пор. Senyk, *The education of secular clergy in the Ruthenian Church before nineteenth century*, с. 390.
- ⁵¹ Там само, с. 391.
- ⁵² Див. С. В. Марозава, *Першы адукацыйны захад уніяцкай царквы*, в: «Нацыянальная адукацыя. Кн. VIII: Нацыянальная адукацыя беларуска-польска-літоўскага сумежна», навук. рэд. С. А. Яцкевіч, Брэст 1997, с. 3.
- ⁵³ V. Kozak, *La Chiesa Ruthena nello sato polacco-lituano nei tempi delle spartizioni*, Roma 2006, с. 162.
- ⁵⁴ Пастырські повчання Й. Шумлянського, в: «Собори Львівської єпархії XVI–XVIII ст.», упор. І. Скочиляс, Львів 2006, с. 238.
- ⁵⁵ Див. П. Підручний, *Початки Василіанського чину і Берестейська унія*, в: «Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст.», матеріали четвертих Берестейських читань, Львів 1997, с. 81; С. Сенік, *Українська Церква в XVII столітті*, в: «Ковчег», Львів 1993, с. 27.
- ⁵⁶ Див. М. Piłtuczak-Majerowicz, *Szkoły i książki w działalności bazylianów w XVII–XVIII w.*, в: «Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej», за ред. R. Łużny, Lublin 1988, с. 192.
- ⁵⁷ Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 282.
- ⁵⁸ Пор. М. Ваврик, *Нарис розвитку і стану Василіанського чина XVII–XX ст.*, Рим 1979, с. 136.
- ⁵⁹ Див. D. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach Litewsko-Ruskich, 1803–1832*, т. 2, Lublin 1991, с. 207.
- ⁶⁰ Див. F. Rzemieniuk, *Unickie szkoły początkowe w Królestwie Polskim i w Galicji, 1772–1914*, Lublin 1991, с. 52.
- ⁶¹ Там само, с. 55.
- ⁶² Пор. Сенік, *Українська Церква в XVII столітті*, в: «Ковчег», с. 48.
- ⁶³ Пор. Piłtuczak-Majerowicz, *Szkoły i książki w działalności bazylianów*, с. 196.
- ⁶⁴ Див. Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*, с. 64.
- ⁶⁵ Пор. М. Wojnar, *Basilian Seminaries, Colleges and Schools (XVII–XVIII sc.)*, AOSBM 9 (1974), с. 26.
- ⁶⁶ Див. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach Litewsko-Ruskich, 1803–1832*, т. 2, с. 184.
- ⁶⁷ Див. Бартошевській, *О духовних сімєницях*, «Душпастир» 5 (1891) ч. 12, с. 379.
- ⁶⁸ Пор. Wojnar, *Basilian Seminaries, Colleges and Schools (XVII–XVIII sc.)*, с. 31.
- ⁶⁹ Див. Ваврик, *Нарис розвитку і стану Василіанського чина XVII–XX ст.*, с. 214.
- ⁷⁰ Див. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 283–284; Gudziak, *Crisis and reform*, с. 163.

- ⁷¹ Пор. Motiuk, *The Education and Formation of Clergy*, «Logos» 40 (1999), с. 246.
- ⁷² Пор. Wojnar, *Basilian Seminaries, Colleges and Schools (XVII–XVIII sc.)*, AOSBM 9 (1974), с. 20.
- ⁷³ Пор. Ю. Федорів, *Замойський синод 1720 р.*, Рим 1972, с. 12.
- ⁷⁴ Див. *Провінційний Синод у Замості 1720 року. Постанови*, Івано-Франківськ 2006, XV титул, с. 253.
- ⁷⁵ Там само.
- ⁷⁶ Див. D. Błazejovskij, *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665–1784)*, Rome 1975.
- ⁷⁷ *Провінційний Синод у Замості 1720 року. Постанови*, с. 255.
- ⁷⁸ Див. M. Stasiak, *Wpływy łacińskie w statutach prowincjalnego synodu zamojskiego (1720)*, RTK 22 (1975) z. 5, с. 95-106.
- ⁷⁹ Див. *Провінційний Синод у Замості 1720 року. Постанови*, титул III, § 7, с. 185.
- ⁸⁰ Там само, с. 183.
- ⁸¹ Пор. Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*, «Богословія» 24 (1963), с. 57.
- ⁸² Див. *Провінційний Синод у Замості 1720 року. Постанови*, титул III, § 7, с. 187-190.
- ⁸³ Там само, с. 190-191.
- ⁸⁴ Пор. О. Левицький, *Замойський Синод як законодавче тіло УГКЦ*, НВІФТА 1 (2007), с. 37.
- ⁸⁵ Див. *Єпархіальні конституції собору 1738 р.*, в: «Собори Львівської єпархії», с. 290.
- ⁸⁶ Див. *Єпархіальні конституції собору 1754р.*, в: «Собори Львівської єпархії», с. 310.
- ⁸⁷ Див. Пастирський лист митр. Лева Шептицького, 1771 р., в: «Собори Львівської єпархії», с. 168.
- ⁸⁸ *Єпархіальні правила встановлені єп. П. Білянським, 1789 р.*, в: «Собори Львівської єпархії», с. 341.
- ⁸⁹ Див. *Збірка єпархіальних правил, 1793 р.*, в: «Собори Львівської єпархії», с. 359.
- ⁹⁰ *Desideria Ecclesiae Roxolanae* з 1720 р. згадує цю семінарію як вже існуючу. Див. «*Epistolae metropolitaram, archiepiscoporum et episcoporum*», т. 4, с. 89. В актах Замойського Синоду вона згадується як єдина єпархіальна семінарія тієї епохи.
- ⁹¹ Див. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, с. 977.
- ⁹² Див. *Epistolae Sylvestri Rudnyckyi, episcoporum luciensis*, в: «*Epistolae metropolitaram, archiepiscoporum et episcoporum*», т. 9, с. 326.
- ⁹³ Див. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce*, с. 978.
- ⁹⁴ Пор. Rzemieniuk, *Unickie szkoły początkowe w Królestwie Polskim i w Galicji 1772–1914*, с. 67.
- ⁹⁵ Там само, с. 68.
- ⁹⁶ Див. *Desiderata episcopi Jsson Smogozewski*, в: «*Epistolae metropolitaram, archiepiscoporum et episcoporum*», т. 8, с. 26.
- ⁹⁷ Див. Пастирський лист А. Шептицького, 1772 р., в: «Собори Львівської єпархії», с. 364.
- ⁹⁸ Див. А. Сосновский, *О средствах умножения в греко-униатском духовенстве просвещения*, «Литовские епархиальные ведомости» 20 (1874), с. 34.
- ⁹⁹ Там само, с. 37.
- ¹⁰⁰ Пор. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 290.
- ¹⁰¹ Пор. D. Błazejovskij, *Byzantine Kyivan Rite Students in Pontifical Colleges, and in Seminaries, Universities of Central And Western Europe (1576-1983)*, AOSBM 43 (1984), с. 276.
- ¹⁰² Пор. А. Андрохівич, *Історія гр.-кат. Генеральної Духовної Семінарії у Львові (1783–1810)*, в: «Праці Греко-Католицької Богословської Академії у Львові», т. 3, за ред. Й. Сліпого, Львів 1936, с. 61.
- ¹⁰³ Див. Y. Hlystyiuk, *Das griechisch-katholischen priesterliche Generalseminar in Lviv (Lemberg) als Hauptbildungszentrum des ukrainischen Pfarrklerus im österreichischen Galizien in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. – Anfang des 20. Jhs.*, «*Studia universitatis Babeş-Bolyai*» 1 (2006), с. 21-29.
- ¹⁰⁴ Пор. Beauvois, *Szkolnictwo polskie na ziemiach Litewsko-Ruskich, 1803-1832*, т. 1, Lublin 1991, с. 174.
- ¹⁰⁵ Пор. Андрохівич, *Історія гр.-кат. Генеральної Духовної Семінарії у Львові (1783–1810)*, с. 65.
- ¹⁰⁶ Пор. Кашак, *Виховання українського греко-католицького священика*, с. 96.
- ¹⁰⁷ Див. А. Андрохівич, *Львівське Studium Ruthenum*, ЗНТШ 131 (1921), с. 135 і далі.
- ¹⁰⁸ Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 288.
- ¹⁰⁹ Див. Kozak, *La Chiesa Ruthena nello sato polacco-lituano nei tempi delle spartizioni*, с. 161-164.
- ¹¹⁰ Пор. С. В. Марозава, *Першы адукацыйны захад уніяцкай царквы*, в: «Нацыянальная адукацыя. Кн. VIII: Нацыянальная адукацыя беларуска-польска-літоўскага сумежна», навук. рэд. С. А. Яцкевіч, Брэст 1997, с. 3-4.
- ¹¹¹ Див. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 285.

- ¹¹² Пор. Федорів, *Історія Церкви в Україні*, с. 122.
- ¹¹³ Пор. Левицький, *Львівський Синод 1891 р. – один із основних елементів партикулярного права УГКЦ*, НВІФТА 2(2009), с. 15.
- ¹¹⁴ Чинности и рішення руского провінціального собора в Галичині отбувшого ся во Львові въ році 1891, Львовъ 1896, титул VIII, глава I, п. 3, с. 209.
- ¹¹⁵ Чинности и рішення руского провінціального собора в Галичині отбувшого ся во Львові въ році 1891, Львовъ 1896, титул VIII, глава II, п. 15, с. 217.
- ¹¹⁶ Там само, п. 6, 16, с. 213, 218.
- ¹¹⁷ Там само, титул II, глава VI, п. 1, 3, с. 101-102.
- ¹¹⁸ Пор. F. Rzemieniuk, *Unici polscy 1596–1946*, Siedlce 1998, с. 122.
- ¹¹⁹ Див. С. Korolevsky, *Metropolitan Andrew (1865–1944)*, Lviv 1993, с. 84.
- ¹²⁰ Додаток до чинностей и рішень руского провінціального собора въ Галичині отбувшого ся во Львові въ році 1891, Львовъ, зъ друкарні Ставропігійского Института подъ зарядомъ Йоакима Греняка 1897 р.
- ¹²¹ Пор. J. P. Himka, *Religion and Nationality in the Western Ukraine*, с. 119; Чинности и рішення, с. 212-218; Додатокъ до чинностей и рішень, Львов 1897, с. 442, 456-468.
- ¹²² Пор. Я. Глистюк, *Генеральна греко-католицька духовна семінарія у Львові 1848–1914: інституційна та соціальна історія*, Львів 2008, с. 36.
- ¹²³ Пор. Малий, *Українська колегія в Римі*, с. 793.
- ¹²⁴ Див. S. Mudryj, *Storia del Pontificio Ucraino di San Giosafat a Roma*, Roma 1984, с. 5.
- ¹²⁵ Див. А. Бачинський, *Право церковне*, Львов 1900, с. 77.
- ¹²⁶ Там само, с. 87-88.
- ¹²⁷ Пор. Марусин, *Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні*, «Богословія» 24 (1963), с. 81.
- ¹²⁸ Див. Б. Томашівський, *Кілька слів про реформу рускої духовної семінарії у Львові*, «Католицький Вєхід» 1 (1904) ч. 3, с. 122.
- ¹²⁹ Див. А. Шептицький, *Пастирський лист питомцям духовної семінарії у Львові*, в: «Церква і душпастирство. Пастирські листи і послання 1901-1914», т. 3, Івано-Франківськ 2000, с. 25.
- ¹³⁰ Пор. Motiuk, *The Education and Formation of Clergy*, «Logos» 40 (1999), с. 253.
- ¹³¹ Шептицький, *Пастирський лист питомцям духовної семінарії у Львові*, с. 25.
- ¹³² Там само.
- ¹³³ Там само, с. 29.
- ¹³⁴ Пор. О. Осташевський, *З історії духовного життя львівських богословів в літах 1900–1913*, в: «Світильник істини», ч. 3, с. 604.
- ¹³⁵ Пор. Томашівський, *Кілька слів про реформу рускої духовної семінарії у Львові*, «Католицький Вєхід» 1 (1904) ч. 3, с. 123.
- ¹³⁶ О. Волянський, *Семінарицке вихованє*, «Нива» 3 (1909), с. 90.
- ¹³⁷ Там само.
- ¹³⁸ Пор. A. D. Sorokowski, *The Greek-Catholic Parish Clergy in Galicia, 1900–1939*, London 1991, с. 21.
- ¹³⁹ Див. Кашак, *Виховання українського греко-католицького священика*, с. 107.
- ¹⁴⁰ Пор. Андрохівич, *Львівське Studium Ruthenum*, ЗНТШ 131 (1921), с. 142.
- ¹⁴¹ Див. Я. Глистюк, *Студентські товариства Греко-католицької духовної семінарії у Львові (1890–1914)*, Дрогобицький краєзнавчий збірник 7 (2003), с. 320-334.
- ¹⁴² Див. Я. Глистюк, *Діяльність студентських товариств Греко-католицької духовної семінарії у Львові (1849–1914)*, в: «Львів: місто-суспільство-культура», т. 6, за ред. О. Аркуші і М. Мудрого, Львів 2007, с. 246-294.
- ¹⁴³ Пор. Сліпий, *Виховання духовенства на Україні*, с. 286.
- ¹⁴⁴ Пор. A. Kolibeka, *The internal life of the Lviv Theological Seminary in the first period of the recorship of fr. Yosyf Slipuj (1926–1939)*, masters tesis, Lviv Theological Seminary, Lviv–Rudno, 2000, с. 3.
- ¹⁴⁵ Пор. Я. Пелікан, *Ісповідник віри між Сходом та Заходом. Портрет українського кардинала Йосифа Сліпого*, Київ 1994, с. 150.
- ¹⁴⁶ Див. Й. Сліпий, *Твори*, т. 4, упор. І. Хома, Ю. Федорів, Рим 1974, с. 47-70.
- ¹⁴⁷ Там само, с. 51.
- ¹⁴⁸ Пор. В. Ленчик, *Визначні постаті Української Церкви: митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий*, Львів 2001, с. 432.
- ¹⁴⁹ Пор. І. Л., *З історії духовної семінарії в Станіславові*, в: «Світильник істини», ч. 3, с. 789.
- ¹⁵⁰ Див. Г. Хомишин, *Послання до всечесного духовенства Станіславівської єпархії*, Станіславів 1925, с. 6-7.
- ¹⁵¹ Див. Хомишин, *Пастирський лист про завдання священичого стану в св. Католицькій Церкві*, Станіславів 1939, с. 6-7.
- ¹⁵² Пор. Sorokowski, *The Greek-catholic parish clergy in Galicia 1900–1939*, с. 78.

¹⁵³ Див. Хомишин, *Пастирський лист про завдання священничого стану в св. Католицькій Церкві*, с. 9.

¹⁵⁴ М. Ж., *З історії греко-католицької духовної семінарії в Перемишлі*, в: «Світильник істини», ч. 3, с. 787.

¹⁵⁵ Пор. Кашак, *Виховання українського греко-католицького священника*, с. 108.

¹⁵⁶ С. Дзюбина, *І стверди діло рук Твоїх*, Варшава 1995, с. 32.

¹⁵⁷ Пор. Кашак, *Виховання українського греко-католицького священника*, с. 118.

¹⁵⁸ Див. В. Wosiurkiv, *The Ukrainian Catholic Church and Soviet State (1939–1950)*, Toronto 1996, с. 115.

¹⁵⁹ Див. М. Бутринський, *Українська католицька семінарія на чужині*, в: «Світильник істини», ч. 3, Торонто 1983, с. 266.

¹⁶⁰ Там само, с. 268.

¹⁶¹ Пор. Wosiurkiv, *The Ukrainian Catholic Church and Soviet State (1939–1950)*, с. 47.

¹⁶² Див. В. Gudziak, *Hierarchia i duchowieństwo Ukraińskiego Kościoła w podziemiu*, в: «Polska–Ukraina 1000 lat sąsiedstwa», т. 4, Przemyśl 1998, с. 332.

¹⁶³ Там само, с. 333.

¹⁶⁴ Пор. *Історія релігії в Україні*, т. 4, Католицизм, за ред. П. Яроцького, Київ 2001, с. 504.

¹⁶⁵ Там само, с. 505-506.

¹⁶⁶ Пор. О. Ратич, *Науково-методичні праці священників УГКЦ в підпіллі*, Львів 2009, с. 43.

¹⁶⁷ Пор. Mudryj, *Storia del Pontificio Ucraino di San Giosafat a Roma*, с. 52.

прот. Олег Каськів

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Патріарший Собор у ККСЦ

Патріарший Собор є собором ієрархів та представників духовенства, ченців та мирян усієї Церкви, є новиною у житті Східних Католицьких Церков. Собор не наслідує національні збори, які знали деякі Церкви під системою турецького правління до 1918 р. Патріарший Собор дотримується поглядів, проголошених на II Ватиканському Соборі. Завдяки II Ватиканському Собору знову почали діяти обидві кодифікації, які наголошували на необхідності залучення мирян до активного життя в Церкві та передбачали пастирські ради в усіх групах Церкви, також і на національному рівні. Слід також згадати, що східні християни, католики і не католики, в еміграції щорічно або раз у два роки проводять в більшості країн Собор всієї Церкви на національному рівні, що має велике стимулююче значення¹.

Патріарший Собор (лат. *Conventus patriarchalis*) – найвищий дорадчий орган Патріаршої Церкви, який складається з представників усіх станів та верств її вірних. Скликається Патріархом, коли у цьому є потреба для обговорення актуальних питань життя і діяльності Патріаршої Церкви, і несе допомогу своїми порадами Церкви, зокрема Синодові Єпископів².

Із вищезазначеного визначення стає зрозуміло, що Патріарший Собор виступає тільки дорадчим органом для Патріарха і Синоду Єпископів УГКЦ. Патріарший Собор є органом церковної консультації. Його рішення, які повністю просвічені Святим Духом і дійсно відповідають почуттям вірних та оживляють Церкву, можуть бути взяті до уваги та зреалізуватися компетентною владою. Кодекс Канонів Східних Церков приписує, що: «Патріарший Собор повинен скликатись принаймні раз на п'ять років, а також кожний раз, коли, за згодою постійного Синоду або Синоду Єпископів патріаршої Церкви, Патріарх вважає це корисним»³.

Беручи до уваги обставини, в яких знаходяться зараз Східні Церкви, розкидані по всіх континентах, кількість часу та зусиль, потрібних для підготовки усіх вірних до дискусій часто з неоднозначних питань, той факт, що більшість вірних цих Церков розмовляють мовами тих країн, де вони народилися, а також зважаючи на витрати, пов'язані із такими міжнародними зібраннями, періодичність скликання зборів є надто проблематичною, фінансово важкою та обтяжливою. Такі збори могли б проводитися частіше, якби кількість питань, визначених на розгляд, була меншою і зводилася до тієї чи іншої проблеми, але це не гарантувало б і не задовольнило б вірних з натхненням відповідально і активно співпрацювати. Патріарший Собор є органом, майбутнє якого буде вироблене в наступних поколіннях. Однак похвально те, що Церква бажає чути голос усіх частин, особливо мирян та духовенства з чернецтвом⁴.

Згідно з ККСЦ скликати Патріарший Собор належить до компетенції Патріарха: «До Патріарха належить скликати патріарший собор, головувати на ньому і його переносити, відкладати, припиняти й розпускати; заступника голови, який під час відсутності Патріарха головує на соборі, повинен призначити сам Патріарх»⁵.

На патріарший собор силою права повинні бути скликані, та запрошені такі особи:

1. Єпархіальні єпископи.
2. Місцеві ієрархи, а саме: екзархи, апостольські адміністратори, ті, хто управляє перешкодженим престолом, протосинкел і синкел.
3. Титулярні єпископи Патріаршої Церкви.
4. Президенти монастирських конфедерацій.
5. Генеральні настоятелі інститутів посвяченого життя.
6. Настоятелі монастирів *sui iuris*.
7. Ректори католицьких і церковних університетів в межах територіальних кордонів Патріаршої Церкви.
8. Декани факультетів богослов'я і канонічного права у межах територіальних кордонів Патріаршої Церкви.
9. Ректори вищих семінарій.
10. Кожну єпархію та екзархів має бути представлено подальшими особами, призначеними у спосіб, визначений єпархіальним єпископом:
 - А. Принаймні один пресвітер, приписаний до єпархії, бажано парохіальний священник чи парох. Участь дияконів віддана на розсуд партикулярного права.
 - Б. Один член чернечого інституту або член товариства спільного життя на подобу чернечих. У цих випадках потрібна згода настоятеля.
 - В. Двоє мирян. Статути патріаршого собору можуть вимагати більшого представництва мирян⁶.

Також на Патріарший Собор можуть бути запрошені представники інших Церков свого права, які можуть брати в ньому участь, або спостерігачі з некатолицьких Церков чи церковних спільнот.

Питання, які розглядаються на Патріаршому Соборі, повинні бути попередньо підготовлені та узгоджені із програмою собору, про це йдеться в ККСЦ Кан. 144: «Хоч згідно з правом будь-який вірний може підказувати Ієрархам справи, але тільки Патріарх або Синод Єпископів патріаршої Церкви має право визначити питання, які слід обговорити на патріаршому соборі»⁷.

Коли говоримо про Патріарший Собор в ході роботи чи підготовки, то можемо сказати, що головною його метою є бути добрим дорадчим органом у найважливіших її справах та місії. Собор має на меті допомагати Патріарху, Синоду Єпископів, Єпархіям та іншим громадам чи інституціям краще пізнавати реальність життя своїх вірних, пристосовувати різні форми апостоляту і їх методи та церковну дисципліну до сучасних умов, покладаючи в основу загальне добро даної церкви свого права.

Завдання Патріаршого Собору полягає у тому, щоб розглядати та визначати основні напрямки діяльності Церкви у всіх сферах життя своїх вірних. Пропонувати Патріарху, Синоду Єпископів, Єпархіям та іншим інституціям УГКЦ можливі шляхи вирішення різноманітних питань Церкви та її вірних. Відшукувати та відчитувати знаки часу для постійної евангелізації світу. Проводити пошук компонентів для кращої інтеграції Церкви в освяченому суспільстві.

Хоча Східний Кодекс надає основні принципи, згідно з якими повинні працювати патріарші собори, до обов'язку Патріарха належить розробити низку статутів, які визначатимуть, поряд з усім іншим, періодичність скликання собору, різноманітні категорії та кількість учасників, а також організаційну структуру. Ці статути повинні бути схвалені Синодом Єпископів і бути партикулярним правом⁸.

Можемо сказати, що Патріарший Собор у житті Церкви відіграє дуже важливу роль, адже він допомагає церковним ієрархам побачити проблеми, які

існують в УГКЦ. Патріарший Собор не тільки вказує на ці проблеми, а й пропонує шляхи їх вирішення, складає певні плани, які би дозволили уникнути проблеми або вирішити її. Отже, бачимо, що Патріарший Собор – це не просто Собор, який скликається, щоб виконати припис ККСЦ, а це Собор, який дійсно рухає та розвиває Церкву.

Якщо образно можна сказати про Собор, то він подібний до вулика, де дуже багато руху, часом навіть галасу, де все шумить, бурлить, але врешті-решт збирається мед. З кожної квітки Церкви, з кожної єпархії прилетіли бджоли, які щось із собою привезли. Таким чином, ділячись тим, що було привезене: з одного боку – досвід, з іншого – потреби, проблеми, можна зібрати оті медові соти, які і є підсумками Собору та які будуть необхідною поживою для майбутніх поколінь, а душпастирі зможуть використувати цей багаж у своїй душпастирській діяльності.

¹ Див. Поспішл В. Східне Католицьке Церковне Право згідно з Кодексом Канонів Східних Церков. – Львів: Свічадо, 1997. – С. 119.

² Хортик О. Тлумачний словник термінів канонічного права. – Тернопіль: Астон, 2013. – С. 107.

³ Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим, 1993. – Титул IV. Глава VII. Кан. 141.

⁴ Див. Поспішл В. Східне Католицьке Церковне Право згідно з Кодексом Канонів Східних Церков. – Львів: Свічадо, 1997. – С. 119-120.

⁵ Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим, 1993. – Титул IV. Глава VII. Кан. 142, §1.

⁶ Нуденгат Д. Путівник по східному кодексу, коментар до Кодексу Канонів Східних Церков. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 157.

⁷ Кодекс Канонів Східних Церков. – Рим, 1993. – Титул IV. Глава VII. Кан. 144.

⁸ Нуденгат Д. Путівник по східному кодексу, коментар до Кодексу Канонів Східних Церков. – Львів: Свічадо, 2008. – С. 158.

святи. Олег Хортик

*Тернопільська вища духовна семінарія
імені Патр. Йосифа Сліпого*

Сучасний стан української каноністики

Досліджуючи питання стану науки канонічного права в Україні та УГКЦ зокрема, насамперед потрібно окреслити предмет дослідження. Ним буде фахова каноністика, тобто не просто викладання і вивчення канонічного права в рамках звичайної програми вищих навчальних закладів, а передовсім кадрові ресурси (фахівці) канонічного права, сфери їх діяльності, а також напрацювання українських каноністів. Поглянемо, що здобула галузь українського канонічного права за останній період, який її стан і напрямки розвитку. Часові рамки дослідження обмежено періодом від здобуття Україною незалежності і до сьогоднішніх днів.

Під каноністикою розуміємо тут науку про норми канонічного права, тлумачення церковних норм, коментарі і т.п. Усе, що становить науково-правові здобутки і напрацювання спеціалістів канонічного права¹. Однак поглянемо також і на самих каноністів. Основну увагу приділимо Україні, частково торкнемося стану поза її межами, більшість аспектів стосуватимуться УГКЦ, хоча й не лише її. Це зумовлено тим, що канонічне право в Україні вивчають і ним займаються та застосовують різні конфесії, зокрема православні Церкви. Також українські каноністи діють не лише в Україні, але і на поселеннях, де є вірні УГКЦ.

1. Огляд української каноністики до кінця ХХ століття

Щоб могли отримати повне уявлення про сучасний стан науки канонічного права в Україні і в УГКЦ, необхідно хоча б коротко ознайомитися зі станом, який мав місце в минулому. Це дасть змогу зрозуміти передумови формування того, що маємо зараз, зауважити, що здобула українська каноністика в сьогоднішні, наскільки розвинулася, чи щось змінилося в ній з минулих часів.

Відомим є факт, що Східні Католицькі Церкви лише у середині ХХ століття вперше отримали власну кодифікацію, яка входила в дію поступово, частинами², хоча до кінця так і не була проголошена, оскільки зміни, започатковані на II Ватиканському Соборі, вимагали перегляду усього попереднього правового стану в Католицькій Церкві. До введення і ревізії першого східного кодексу у Східних Католицьких Церквах та УГКЦ зокрема діяли норми Католицької Церкви, а також норми, які вводила власна ієрархія кожної із згаданих католицьких спільнот³. З огляду на це українські кандидати на здобуття наукових титулів з канонічного права вивчали та досліджували передовсім латинське право, тобто право, яке як єдине існувало і зобов'язувало в Католицькій Церкві до середини ХХ ст. Українські каноністи були знавцями передовсім латинського католицького права. Східне право вивчалось лише у незначному обсязі, у рамках вивчення джерел церковного права загалом. Звичайно, кожен кандидат додатково намагався досліджувати власне право своєї Церкви. Так, скажімо, українські фахівці канонічного права вивчали джерела права Української Церкви. Однак це не мало у них глибшого зацікавлення і прояву до середини ХХ століття. Більшість їхніх наукових праць чи досліджень стосувалася здебільшого норм латинського кодексу.

Згідно із дослідженням Інституту Церковного Права, що донедавна діяв при УКУ (Львів), в історії Української Церкви (до Другої світової війни) нараховувалося близько 140 осіб, пов'язаних із канонічним правом⁴. Хоча критерій класифікацій було обрано надто широкі, тож якщо підійти до цього питання більш об'єктивно і вузько, тобто зважати саме на спеціалізацію та наукові титули, то ця цифра виглядатиме значно меншою. Серед найбільших спеціалістів українського походження, фахових каноністів, можемо назвати: Михайла Гарасевича (1763–1836), Андрія Ангеловича (1766–180?), які були докторами канонічного права. Серед пізніших українських каноністів слід згадати Лева Глинку (1893–1960), доктора канонічного та державного права, Василя Масцюха (1873–1936), доцента канонічного права, Діонісія Головецького (1885–1961), доктора канонічного права. Ряд авторитетних дослідників не мали спеціалізації з канонічного права, були фаховими богословами, хоча працювали в галузі канонічного права. Це Олександр Бачинський (1844–1933), доктор теології, Андрій Ішак (1887–1941), блаженний-новомученик, доктор теології. Усі вони були викладачами і дослідниками канонічного права, писали наукові праці та дослідження з цієї галузі.

Якщо поглянемо на їх наукові здобутки та сфери зацікавлення, то найбільше вони стосувалися тем подружнього права, карного права, кодифікації права. У цей період вийшов друком лише один коментар до усіх основних галузей канонічного права, авторства Ол. Бачинського, у 1900 р. Залишилися також друковані конспекти викладачів з предметів, які вони вели: подружнє, карне, процесуальне право, дочасне добро Церкви⁵.

Серед найбільших українських каноністів ХХ ст. можемо назвати: Мелетія Войнара (1911–1988), доктора канонічного права, Володимира Паску (1923–2008), доктора канонічного права, Ісидора Івана Патрила (1919–2008), доктора канонічного права та теології, Віктора Поспішила (1915–2006), доктора канонічного права, Єроніма Ісидора Химія (1919–1992), доктора канонічного права, Йосифа Андріюшина (1939–2003), ліцензіата східного канонічного права. Належить зазначити, що у ХХ ст. найбільше уваги каноністи присвятили дослідженню тем, пов'язаних з Українською Церквою, зокрема правам і обов'язкам та загальному статусу Глави Української Церкви упродовж усієї історії її існування, також джерелам східного права та Української Церкви зокрема, питанням, присвяченим Василіанському Чину, оскільки багато українських каноністів до нього належали. Значна частина досліджень і праць у той період написана латинською мовою – мовою Католицької Церкви та канонічного права. Усі праці на здобуття вченого ступеня обов'язково мали бути написані виключно латинською.

Найбільший розвиток української каноністики спостерігається у першій половині ХХ ст.: публікуються наукові праці та статті, ведеться викладацька праця у богословських закладах. Починаючи з середини ХХ ст. така діяльність стала можливою лише на території Європи та Північної Америки, оскільки на території України запанувала радянська імперія, а УГКЦ заборонено та переслідувано. На територіях, де були і є структури УГКЦ, свою діяльність вели також каноністи, що до неї належали.

До здобутків українських каноністів ХХ ст. належить правове опрацювання багатьох аспектів, які стосуються Української Церкви, а також норм канонічного права. Каноністам першої половини ХХ ст. випало завдання взятися за таку важку і відповідальну сферу канонічного права як формування української канонічної термінології. Пишучи свої праці чи дослідження, конспекти, вони були змушені перекладати або пристосовувати латинські терміни до вимог ситуації та часу, вводячи їх в українську мову⁶. Також ряд українських каноністів брали участь у

ревізії східної кодифікації у період після II Ватиканського Собору. Це, зокрема, преосв. вл. Софрон Мудрий, який був членом Папської Комісії для справ перегляду і приготування східного кодексу (член редакційної групи «Церковні кари»), Мелетій Войнар – консультант Папської Комісії для справ перегляду латинського кодексу; консультантами Комісії для справ перегляду східного кодексу були також Володимир Паска, Ісидор Патрило та Єронім Химій.

2. Сучасні українські каноністи та їх напрацювання

Події кінця ХХ ст. стали ключовими для сучасної української каноністики: вихід УГКЦ з підпілля, проголошення нової східної кодифікації, здобуття незалежності нашою державою. Ці фактори зумовили відродження української каноністики на території України та формування цілком нового її змісту. Серед сучасних українських каноністів, які працюють у сфері каноністики, це: преосв. вл. Софрон Мудрий, доктор канонічного права, професор; єпископи Давид Мотюк і Євген Попович; священники Михайло Димид, Віталій Токар, Олег Каськів, доктори східного канонічного права; Ігор Галей, доктор східного канонічного і цивільного права, та ще ряд докторів права, які спеціалізуються у латинському, східному та світському праві. Належить згадати, що українські каноністи – це не лише духовні особи, серед них також є ряд світських осіб, у тому числі жінок. Так, є одна жінка – доктор канонічного права та три ліценціати канонічного права⁷. Це принаймні ті, чиї мені відомі. Завдяки становленню східного католицького канонічного права значна частина українських каноністів стали спеціалістами саме у східному католицькому канонічному праві. З огляду на відсутність навчальних закладів відповідного рівня та спеціалізації кандидати на здобуття фахової канонічної освіти студювали на авторитетних вищих навчальних закладах Європи: в Італії, Австрії, Польщі. Деякі українські каноністи з Північної Америки здобували свої наукові ступені у США, зокрема Католицькому Університеті у Вашингтоні. Серед найбільших осередків приготування фахівців з канонічного права, в яких навчалися і навчаються українські кандидати, безперечно, Папський Східний Інститут (Рим, Італія) та Люблінський Католицький Університет (Люблін, Польща). На останньому діє кафедра східного католицького права.

Якщо наприкінці ХХ ст. УГКЦ відчувала серйозні труднощі у площині фахових каноністів, то з початком ХХІ ст. ситуація почала кардинально змінюватися. Зі студій почали повертатися особи зі здобутими науковими титулами ліценціата та доктора канонічного права. Зараз в УГКЦ нараховується більше 15 докторів канонічного права та значна кількість ліценціатів. Загалом фахових каноністів нараховується більше 50. Майже усі вони задіяні у церковних структурах, зокрема є працівниками трибуналів, курій різних рівнів, викладачами вищих навчальних закладів.

Сучасна українська каноністика почала розвиватися порівняно недавно, фактично з початком цього століття. Оскільки Церква потребувала і надалі потребує фахівців з канонічного права передовсім у відповідних організаційних, судових та освітніх закладах, то діяльність українських каноністів зосереджена передовсім у згаданих сферах. У напрямку суто наукової праці дослідження різних тем канонічного спрямування ведуться передовсім в рамках занять, лекцій, семінарів у вищих навчальних закладах: семінаріях, академіях, університеті. Належить зауважити, що самі каноністи мало уваги приділяють проведенню власних наукових досліджень, написанню статей, монографій, праць. Це зумовлено передовсім завантаженістю обов'язками на місцях праці. Серед найбільш активних у наукових публікаціях є, безперечно, преосв. вл. Софрон Мудрий, який видав багато книг та статей, присвячених фактично усім ділянкам

канонічного права. Серед інших о. Ігор Галей, викладач канонічного права в Українському Католицькому Університеті, працівник кафедри богослов'я цього університету, який опублікував близько 10 статей, присвячених процесуальному та подружньому праву. Андрій Танасійчук опублікував у вітчизняних та закордонних виданнях кільканадцять статей українською та італійською мовами, присвячених питанням релігійної свободи та церковного адміністрування. Українські каноністи беруть участь у міжнародних конференціях, присвячених темам канонічного права, здебільшого як слухачі, періодично як доповідачі. Першу фахову наукову конференцію, присвячену каноністиці, в Україні проведено у листопаді 2010 р. Організувало її Товариство Українських Каноністів, і була вона присвячена 20-й річниці проголошення Кодексу Канонів Східних Церков. На сьогодні два українські каноністи є викладачами вищого навчального закладу за кордоном. Це ієромонах Теодор Мартинюк, доктор східного канонічного права, який викладає партикулярне право УГКЦ в Папському Східному Інституті (Рим, Італія). Викладачем, а згодом завідувачем кафедри східного канонічного права факультету канонічного права св. Пія X (Венеція, Італія), а також викладачем канонічного права на факультеті східного канонічного права в Папському Східному Інституті (Рим, Італія) був о. Андрій Танасійчук, доктор східного канонічного права.

Проаналізувавши дослідження та наукові напрацювання українських каноністів, можна зауважити, що більшість обраних ними тем стосуються джерел та сучасного партикулярного права Української Церкви, різних груп норм східного кодексу зокрема св. таїнств та процесуального права. Написано два коментарі до усього кодексу, авторства українських каноністів: коментар владики Софрона Мудрого і архим. Віктора Поспішила. Серед фахових українських періодичних видань, де публікуються статті присвячені канонічному праву, можна назвати журнал «Метрон»⁸, який видає о. Михайло Димид, та Науковий Вісник Івано-Франківської Теологічної Академії «Добрий Пастир»⁹. Раніше також журнал «Богословія»¹⁰ періодично публікував статті на теми канонічного права. Зараз лише у перших двох журналах можна ознайомитися з публікаціями українських каноністів. Періодично їх друкують ще «Львівські Архієпархіальні Вісті». Періодично з'являються окремі позиції монографій. Потрібно зазначити, що українські каноністи публікуються не лише в Україні, але й за кордоном, зокрема в наукових періодичних виданнях з каноністики в Італії, Польщі, США. У цих же країнах публікуються монографії українських каноністів мовою країни видання.

Попри згадані позитивні моменти розвитку української каноністики, слід зауважити, що таких публікацій порівняно небагато. Основний масив – це монографії, раніше написані докторські, ліценціатські праці наших каноністів. Натомість продовження наукового опрацювання різних питань і тем канонічного права доволі мало. Зосередження уваги на джерелах партикулярного права Української Церкви, з одного боку, робить позитивний вклад у розвиток і осмислення канонічного права в Україні, однак занадто значна концентрація уваги на цій ділянці права робить українську каноністику спрямованою виключно на саму себе, тобто однобічною. Необхідно натомість вивчати та поглиблювати канонічне право у всіх його напрямках, зокрема відчувається ще брак науково-практичної літератури українською мовою на теми подружнього права, св. таїнств загалом, процесуального права, їх глибшого і більш фахового опрацювання та висвітлення. Звичайне духовенство відчуває брак практичних довідників чи порадишників у питаннях виконання поставлених перед ними завдань на парафіях та в Церкві загалом. Необхідно також більше уваги приділяти східному кодексові як такому, тоді українська каноністика збагатиться відповідною літературою рідною

мовою, що дасть поштовх до різнобічного розвитку у сфері управління Церквою, діяльності судової сфери та науки каноністики як такої.

Свій вклад у розвиток та становлення української каноністики намагається зробити відповідне об'єднання українських спеціалістів цієї галузі науки. В Україні з жовтня 2008 р. діє Товариство Українських Каноністів (далі ТУК), засноване самими фахівцями канонічного права та затверджене тогочасним Главою УГКЦ блаж. Любомиром Гузаром. Об'єднує воно українських каноністів з України та діаспори. Серед цілей, поставлених засновниками, зазначено: «Метою Товариства є співпраця в галузі практики та науки серед спеціалістів канонічного права. Товариство займається дослідженням та вивченням церковного права, його популяризацією, підвищенням рівня знань у даній галузі»¹¹. Як зазначив у свій час патріарх Любомир: «Одним із завдань цього Товариства – піклуватися, цікавитися студентами, які поглиблено вивчають канонічне право. У такий спосіб вони відтак зможуть їх ефективніше включити у судову структуру нашої Церкви»¹². Завданнями, які поставлено перед Товариством та його членами, є насамперед нести фахову правову допомогу у сфері канонічного права усій УГКЦ, зокрема її Главі та Синоду Єпископів, що постійно здійснюється, навіть ще з періоду до офіційного заснування. Члени ТУК на прохання Глави і Синоду готували необхідні документи, надавали консультації. Така співпраця триває по сьогодні. Українські каноністи об'єдналися, щоб спільними стараннями і координованою працею розвивати і утверджувати принципи канонічного права, здійснюючи це на основі українських церковних правових норм та традиції. Серед конкретних завдань Товариства – дослідження і вивчення церковного права через проведення зустрічей та лекцій, наукова праця, конференції та наради, співпраця з подібними товариствами інших держав, наукові публікації. Напрацюваннями товариства є: 1) Правильники УГКЦ: протопресвітера, візитацій, вікаріатів; 2) праця над партикулярним правом; 3) проведена наукова конференція та участь у міжнародних конференціях з канонічного права; 4) праця в адміністративних і судових структурах УГКЦ різних рівнів та вищих навчальних закладах.

Товариство складається зі звичайних та почесних членів. Звичайними членами можуть бути принаймні ліценціати канонічного права, подаючи заяву до Правління ТУК. Головою Товариства на сьогодні є о. д-р Роман Шафран, доктор канонічного права. Членами товариства є близько 40 осіб, які належать до різних єпархій УГКЦ в Україні та світі¹³. Синод Єпископів та верховний архієпископ періодично звертаються до Товариства з відповідними завданнями. Зараз члени Товариства працюють над ревізією партикулярного права УГКЦ та готують його нову редакцію. Також Товариству доручено опрацювати правильник, який унормував би уділення таїнства подружжя вірним УГКЦ на територіях діаспори, а також інші правові документи.

3. Наука канонічного права у вищих навчальних закладах

Канонічне право як науку права в Україні вивчають передовсім в рамках базової вищої освіти. Це стосується насамперед церковних богословських закладів: семінарій, академій, університетів. Однак упродовж останніх чотирьох-п'яти років зауважується зацікавлення канонічним правом також у світських приватних і державних вищих навчальних закладах, де їх уводять в рамки вивчення права або релігієзнавства. У деяких світських закладах канонічне право виведене в окремий предмет і навіть напрямок, хоча це, як правило, поодинокі випадки.

Канонічне право як окремий предмет вивчають у семінаріях УГКЦ, Українському Католицькому Університеті, Івано-Франківському богословському

університеті імені св. Івана Золотоустого, Ужгородській Богословській Академії ім. блаж. Теодора Ромжі. Усі вони дають виключно базові знання з канонічного права у рамках навчальної програми та вивчення дисципліни. В Українському Католицькому Університеті (Львів) ця програма входить у рамки кафедри богослов'я, окремої кафедри канонічного права немає. З листопада 2000 р. при цьому університеті (раніше богословській академії) діяв Інститут Церковного Права, заснований згідно з рішенням Сенату Львівської Богословської Академії, за сприяння патріарха Любомира Гузара і владики Софрона Мудрого. Організатором і директором інституту упродовж усього його існування був о. Михайло Димид. Як структура УКУ інститут припинив свою діяльність з березня 2008 р. за рішенням ректорату університету. Належить відзначити важливий вклад цього інституту у розвиток і становлення української каноністики. Інститутом регулярно організовувались щомісячні зібрання каноністів для обговорення різноманітних доповідей на теми канонічного права, опісля їх публікували на сайті інституту (зараз не функціонує, закритий) та у власному періодичному виданні «Метрон». Значний вклад інститут здійснив у пошук, дослідження і публікації джерел канонічного права УГКЦ, зокрема тематичної серії «Канонічні джерела»¹⁴, де публікувались постанови соборів і синодів УГКЦ, також окремого об'ємного видання «Собори Львівської єпархії 16-18 ст.»¹⁵.

Серед православних церковних закладів, в яких вивчають предмет «канонічне право» належить згадати семінарії та академії. У 1999 р. на Буковині було відроджено Чернівецький Православний Богословський Інститут (УПЦ МП), який у рамках вивчення богослов'я пропонує поглиблене вивчення церковного права (саме таку назву записано у програмі студій. Навчання здійснюється в рамках богословського факультету. У Чернівецькому національному університеті ім. Юрія Федьковича діє філософсько-теологічний факультет, кафедра релігієзнавства і теології, де вивчають предмет «канонічне право» (УПЦ КП). У Київській Православній Богословській Академії (УПЦ КП) діє окрема кафедра церковного права. При Карпатському університеті ім. Августина Волошина (Ужгород) діє його структурний підрозділ – Ужгородська Українська Богословська Академія ім. святих Кирила і Мефодія (УПЦ МП). Це приватний вищий навчальний заклад, в якому функціонує кафедра державного та канонічного права. У Луганську з 2010 р. діє Богословський Університет на честь архстр. Михаїла, заснований Священним Синодом Української Православної Церкви (МП), де функціонує кафедра державного і канонічного права.

Серед приватних світських вищих навчальних закладів, які поглиблено вивчають канонічне право, найперше потрібно згадати Івано-Франківський університет права ім. Короля Данила Галицького, заснований у 1997 р. доктором юридичних наук, академіком Української академії наук, професором, доктором державного та канонічного права, доктором філософії о. Іваном Луцьким. На юридичному факультеті цього університету діє кафедра церковно-канонічних і державно-правових дисциплін, яку свого часу очолював сам ректор університету. Окрім цього, канонічне право вивчають у багатьох приватних і державних світських вищих навчальних закладах (наприклад, на факультетах права, в юридичних інститутах чи академіях в рамках вивчення права). Однак це має виключно ознайомчий характер і зводиться до певної кількості лекційних годин (різна кількість в окремих вузах).

Належить зауважити, що вищих навчальних закладів, які б готували фахівців з канонічного права з наданням відповідних наукових ступенів, які б визнавались на загальноцерковному чи державному рівні, в Україні поки що немає. Канонічного права навчають виключно на рівні базової вищої освіти. Наукові ступені можна здобути лише за кордоном, а якщо йдеться про східне

канонічне право, то тут єдиним, що готує фахівців з можливістю здобути відповідні вчені звання, є Папський Східний Інститут (Рим, Італія).

Свій вклад у каноністику в Україні намагаються внести православні богослови та світські правники. Так, упродовж останніх років з'явився ряд підручників з канонічного права: В. І. Лубський, «Канонічне право»¹⁶, навчальний посібник, підручник затверджений МОН України. У ньому автор розглядає виключно канонічне право Католицької Церкви, а також аналізує державно-церковні відносини протягом історії. Іншим підручником є «Православне канонічне право в Україні» авторства Богдана Совенка¹⁷. У цьому виданні церковне законодавство представлено з точки зору світського правника. Систему церковного права презентоване у формі, характерній для державного права. Окремим розділом опрацьовано сучасний стан державної нормативно-правової бази у сфері регулювання процесу повернення церковного майна в Україні. У 2008 р. група викладачів Національного університету «Острозька академія» видала навчальний посібник «Канонічне право»¹⁸. У ньому представлено загальне поняття і основи канонічного права, джерела і принципи дії права в церковній системі взаємовідносин. Проведено загальний огляд систем канонічного права у православній, католицькій і протестантській спільнотах. Одну публікацію, присвячену канонічному праву, видано російською мовою у Луганську¹⁹. Єдиним з церковного православного середовища, хто видав подібний підручник, був доцент і методист Київської Духовної Академії, кандидат богословських наук о. Миколай Лагодич. Він видав навчальний посібник «Канонічне право»²⁰. Публікація висвітлює процес становлення канонічного права в системі Православної Церкви, розглядає її склад і устрій, види церковної влади, відношення до інших конфесій та до держави.

Висновки. Сучасна українська каноністика почала вповні розвиватися з початком ХХІ ст., коли в Україну з-за кордону почали повертатися особи з науковими ступенями ліценціата та доктора права. Інтенсивний розвиток спостерігається протягом останніх п'яти років: поступово почали з'являтися публікації (статті, монографії, коментарі), українські каноністи беруть активну участь у наукових конференціях, їх залучають до викладацької праці в Україні та за кордоном. Нині основним напрямком діяльності фахівців канонічного права, окрім згаданої суто наукової та викладацької роботи, є також праця в церковних структурах різних рівнів, зокрема в судовій сфері. Усе це дає змогу констатувати позитив у розвитку української каноністики. Недоліком можна назвати все ще недостатнє зацікавлення українських фахівців канонічного права науково-практичною сферою: дослідженнями, написанням наукових праць у вигляді підручників, довідників, коментарів чи статей. Якщо у другій половині ХХ ст. основними осередками діяльності українських каноністів були Європа та Північна Америка, то нині центр діяльності перемістився в Україну. Праця українських каноністів дасть змогу Церкві досягнути відповідний рівень організації та управління, належним чином упорядкувати усі важливі сфери церковного життя.

Одним із викликів, які стоять перед сучасною українською каноністикою, належить вважати формування усталеної, послідовної і однозначної української канонічної термінології. Вона, попри те, що вже минуло доволі багато часу від моменту виходу УГКЦ з підпілля, знаходиться на базовій стадії формування. Вона ніби і є, проте багатозначність, різноманітність практик використання тих чи інших термінів вимагають уніфікації та адаптації до української мови.

¹ Поп. G. Ghirlanda, *Introduzione al Diritto Ecclesiale*, Roma 2013, c. 24; J. Fornes, *Scienza giuridica del diritto ecclesiale*, Torino 1993, c. 18; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne wedlug kodeksu Jana Pawla II*, t. 1, Olsztyn 1985, c. 34-36.

² Протягом 1949–1957 рр. папою Пієм XII було проголошено чотири частини майбутньої східної кодифікації: *Crebrae allatae* (1949 р.) про подружжя, *Sollicitudinem nostram* (1950 р.) процесуальне право, *Postquam apostolicis litteris* (1952 р.) про богопосвячених осіб, дочасні добра Церкви та визначення термінів, *Cleri sanctitati* (1957 р.) про ієрархічний устрій Церкви.

³ Пор. *Путівник по Східному кодексу. Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков*, за ред. Дж. Недунгатта. – Львів 2008. – С. 35.

⁴ Див. М. Димид, *Українські та україномовні каноністи*, доповідь виголошена 29.03.2007 р. на науковому семінарі, Інститут Церковного Права ім. свмч. Андрія Іщака, УКУ (Львів).

⁵ Залишилися машинописні конспекти А. Іщака, Г. Лакоти, Л. Глинки з предметів, які вони викладали у Львівській та Перемишльській духовних семінаріях чи у Львівському університеті: Л. Глінка, *Церковне річеве право*, Львів 1937; А. Ішак, *Процесове право*, Львів 1937, *Карне право*, Львів 1937. Друком видано конспект Г. Лакоти, *Подруже право в новім кодексі церковнім*, Жовква 1921.

⁶ Див. на цю тему О. Хортик, *Українська канонічна термінологія (проблеми та пропозиції)*, Львівські Архієпархіальні Вісті, № 1, січень 2011 р., с. 44-53.

⁷ Доктором канонічного права є п. Леся Коваленко, директор Інституту Релігії та Суспільства УКУ; п. Наталія Пістун, п. Марія Березинська і п. Людмила Любезна – ліцензіати канонічного права.

⁸ Журнал «Метрон» – наукове періодичне видання, присвячене канонічному праву. Почав виходити з 2003 р., як видання Інституту Церковного права ім. А. Іщака, УКУ. Після ліквідації згаданого інституту виходить старанням о. М. Димида, який започаткував це видання та є його головним редактором. Виходить, як правило, раз в рік.

⁹ Журнал «Науковий Вісник Івано-Франківської Теологічної Академії «Добрий Пастир» почав виходити з 2007 р. – наукове періодичне видання, присвячене богослов'ю. Серед інших напрямів публікує статті з канонічного права. Виходить, як правило, раз в рік.

¹⁰ Журнал «Богословія» – наукове періодичне видання, присвячене усім напрямам теології. Виходить з 1923 р. як видання Українського Богословського Наукового Товариства. Останніми роками випуск призупинено.

¹¹ Статут Товариства Українських Каноністів, Львів 2008, арт. 4 §1.

¹² Див. Департамент інформації УГКЦ, *Каноністи УГКЦ об'єдналися у товариство*, 15.12.2008, на сайті УГКЦ [http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews\[tt_news\]=387&cHash=65462884695c6ebb7fcf11515a3fee6b](http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews[tt_news]=387&cHash=65462884695c6ebb7fcf11515a3fee6b), сторінку відвідано 30.10.2013 р.

¹³ Див. *Список членів Товариства Українських Каноністів*, на сайті товариства http://www.tuk.com.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=51&Itemid=27, сторінку відвідано 30.10.2013 р.

¹⁴ У період 2005–2008 рр. Інститут Церковного Права видав вісім випусків серії «Канонічні Джерела» УГКЦ, зокрема тексти документів: Собору у Луцьку 1638 р., Собору у Перемишлі 1693 р., 1740 та 1818 рр., Собору у Відні 1773 р., Собору у Львові 1905 р., Синоду Єпископів УГКЦ у Римі 1969 та 1971 рр.

¹⁵ Собори Львівської єпархії 16-18 ст., упор. І. Скочиляс. – Львів, 2006.

¹⁶ В. І. Лубський, *Канонічне право*. К.: Центр учбової літератури, 2012. – 572 с.

¹⁷ Б. Совенко, *Православне канонічне право в Україні: Зародження, розвиток та перспективи*. К.: Дух і літера, 2012. – 248 с.

¹⁸ С. І. Жилюк, О. В. Ішук, М. М. Якубович, *Канонічне право*, навчальний посібник. – Острог, 2008. – 212 с.

¹⁹ Л. І. Лазор, В. В. Лазор, И. И. Шамшина, *Каноническое право*. – Луганск: Виртуальная реальность, 2010. – 568 с.

²⁰ М. Лагодич, *Канонічне право*, навчальний посібник. – Чернівці: Чернівецького національного університету, 2010. – 400 с.

прот. Андрій Танасійчук

Голова Товариства Українських Каноністів

Види, можливості і труднощі синодальності у Східних Католицьких Церквах

Вступ

Східне церковне право, говорячи про форми синодальності у патріарших чи верховноархієпископських Церквах, передбачило лише три форми синодів: Синод єпископів усієї цієї Церкви свого права, її постійний Синод і митрополичий Синод окремих провінцій. Перед тим як перейти до вивчення можливого існування інших форм синодальності у Східних Католицьких Церквах, слід застановитися над навчанням вселенської Церкви про синодальність у її богословському і правовому вимірах. Такий підхід дозволить краще усвідомити важливість колегіального діяння наступників святих апостолів – архієреїв чи то в окремій патріаршій або верховноархієпископській Церкві, чи то в окремій церковній провінції, чи під час зустрічей ієрархів із багатьох церковних провінцій однієї території.

Поняття синодальності єпископів у церковному праві

Йдучи за думкою Найвищого Законодавця у Католицькій Церкві, Синод єпископів патріаршої чи верховноархієпископської Церкви вважається формою здійснення колегіальної влади управління всіма єпископами цієї Церкви свого права, включаючи також тих, котрі поставлені поза межами канонічної території осідку її Предстоятеля. Такий спосіб синодальності бере свій початок ще з апостольських часів і особливо притаманний Церквам східних традицій. «Адже це з Божого Провидіння сталося, що різні Церкви, засновані в різних місцях апостолами та їхніми наступниками, з бігом часу зрослись у численні, органічно сполучені між собою об'єднання, які, зберігаючи, згідно з Божою постановою, єдність віри і єдину структуру вселенської Церкви, втішаються власними правопорядком, літургійною практикою та богословською й духовною спадщиною. Деякі з них, зокрема давні патріарші Церкви, наче матері віри, породили інших, немовби дочок, з якими аж до наших часів сполучені сув'язю любові в практикуванні святих Таїнств та у взаємному пошануванні прав і обов'язків. Ця однозгідна розмаїтість місцевих Церков ще яскравіше показує католицькість нероздільної Церкви. Так само й об'єднання єпископів нині можуть різноманітно і плідно надавати спільну допомогу, щоб настанова колегіальності знаходила конкретне застосування»¹.

Норми сучасного східного церковного законодавства згідно із завданням, яке на них було покладено у житті Католицької Церкви, а саме віддзеркалювати східний дух християнства через максимальне збереження власних традицій (пор. кан. 40 ККСЦ), а також бути поєднаним чинником між християнами, приналежними до східних некатолицьких Церков (пор. кан. 903 ККСЦ), не тільки зберегли поняття синодальності, як це було передбачено у попередньому законодавстві², а й завдяки навчанням II Ватиканського Собору, а також при спільній праці між Папською Комісією з перевірки Східного кодексу канонічного права і факультетом східного канонічного права Папського Східного Інституту в Римі поглибили його розуміння³. «Принцип субсидіарності, який передбачає деяку децентралізацію, застосовувався впродовж багатьох століть на

християнському Сході без будь-якого чіткого відкликання. Таке застосування виражається у визнанні влади патріарха і Синоду; не є підставою повертатись назад, а, навпаки, його більше розвинути. (...) Цей принцип є цінний також у відносинах між главами поодиноких Церков і єпископами, які у власних єпархіях є і мають бути правдивими (реальними) єпископами. Тому повинні бути оновлені як влада патріархів і глав інших Церков свого права, так і відносини, які існують між ними і єпископами»⁴. Тому, отже, однією із головних цілей ККСЦ є (гармонізація) упорядкування принципу синодальності між Синодом єпископів патріаршої Церкви і її патріархом, який, як «отець і глава», її очолює⁵. Це було основним завданням Комісії для редакції ККСЦ, тому що «...виконання колегіальності у різних Церквах через особливі історичні обставини протягом багатьох століть було занедбане через брак синодальних зустрічей і централізації уряду в особі патріарха як церковного і світського глави маленьких християнських спільнот в окремому суспільстві, саме по собі суперечить Євангелії»⁶.

Як вже вище згадувалось у Східних Католицьких Церквах, канонічний устрій яких є патріарший чи верховноархієпископський, синодальність виражається через Синод єпископів патріаршої (верховноархієпископської) Церкви, обов'язкову участь в якому зобов'язані брати усі єпископи, висвячені для служіння у тій самій Церкві (пор. кан. 102 § 1 ККСЦ)⁷.

Також певна форма синодальності виражається і через постійний Синод, який є складовою частиною Патріаршої курії (пор. канн. 115-120 ККСЦ). Це колегіальний орган, який складається з патріарха і чотирьох єпископів, з яких троє обираються Синодом єпископів патріаршої (верховноархієпископської) Церкви, а один іменується патріархом чи верховним архієпископом (пор. кан. 115 § 2 ККСЦ). Можна окреслити діяльність цього Синоду як допоміжного адміністративного органу, який допомагає патріархові у вирішенні важливих питань патріархату⁸. Більше того, Найвищий Законодавець приписує, щоб Предстоятель патріаршої чи верховноархієпископської Церкви у всьому, що стосується всієї очолюваної ним Церкви або важливіших справ, вислухав думку постійного Синоду (пор. кан. 82 § 3)⁹. Крім того, можуть виникнути питання із життя Церкви, для вирішення яких патріарх чи верховний архієпископ повинен отримати попередню згоду цього ж таки Синоду. Для прикладу, такими питаннями можуть бути потреба візитації якоїсь церкви, яка не входить до складу єпархії патріарха, міста чи єпархії (пор. кан 83 § 2 ККСЦ); заснування, зміна чи скасування екзархату (пор. кан 85 § 3 ККСЦ) або навіть скликання «великого» Синоду єпископів власної Церкви (пор. кан. 106 § 1, 2 ККСЦ).

Крім цих двох Синодів, східне церковне законодавство передбачає ще одну форму синодальності, яка притаманна патріаршим і верховноархієпископським Церквам. Тут мова йде про митрополичий Синод у патріаршій чи верховноархієпископській Церкві (пор. кан. 133 § 1, 2 ККСЦ), який суттєво відрізняється від двох попередньо згадуваних, оскільки право його скликання має не патріарх чи верховний архієпископ, а митрополит, який очолює певну церковну провінцію як складову частину патріаршої чи верховноархієпископської Церкви незалежно від того, знаходиться вона в межах території патріаршої Церкви чи поза нею (пор. кан. 138 ККСЦ). Крім того, можуть виникнути ситуації, коли на території однієї держави утворені різні церковні провінції. В таких випадках кожна із цих церковних структур, незалежно одна від іншої, може проводити провінційні Синоди. Незважаючи на певну свободу діяльності такого Синоду, загальне право (ККСЦ) все-таки вказує, що Синод єпископів патріаршої чи верховноархієпископської Церкви має обов'язок встановити терміни, коли може проводитись митрополичий Синод (пор. кан. 133 § 1, 2 ККСЦ).

Звичайно, кожний верховний архієпископ згідно з правом – це митрополит також певного церковного престолу і виконує, крім уряду Предстоятеля власної Церкви, також уряд митрополита для певної церковної провінції, тому, скликаючи митрополичий Синод, робить це як митрополит (пор. кан. 151 ККСЦ), а не як Предстоятель власної Церкви свого права. Якщо загальні норми права чітко про це говорять стосовно верховного архієпископа, то з урядом патріарха дещо інакше. Як показує церковна практика, мова йде про те, що патріарх, навіть якщо східне законодавство про це чітко не говорить, не завжди офіційно визнаний митрополитом певної церковної провінції у значенні канону 133 ККСЦ. У таких випадках все таки він виконує митрополичі права і обов'язки, але в тих місцях, де провінції не засновані (пор. кан. 80, 1 ККСЦ). Приклади вищезгаданих ситуацій можна знайти у таких патріарших Церквах, як коптійська Церква у Єгипті, маронітська Церква чи сирійська Церква у Лівані. Натомість у вірменській Церкві, що у Лівані, патріарх є також офіційним митрополитом для власної провінції. Така сама ситуація існує в халдейській Церкві в Іраку і в мелхітській Церкві у Сирії¹⁰.

Загальні норми лише раз говорять про цей вид Синоду, а саме коли перелічують права митрополита, який може його скликати, і одночасно відводять значну роль Синоду єпископів патріаршої Церкви, який має повне право визначити час, коли потрібно проводити такі Синоди, а також повинен вказати ряд питань, які митрополичий Синод може розглядати (пор. кан. 133 § 1, 2 ККСЦ). Хоча із цим останнім можна дещо дискутувати. Отже, якщо говорити про існування митрополичого Синоду у патріаршій чи верховноархієпископській Церкві, можна ствердити, що такий Синод у своїй діяльності залежить від Синоду єпископів цієї Церкви. Крім того, слід передбачити, що у випадку, коли патріарша чи верховноархієпископська Церква складається із багатьох митрополій, розташованих у межах території патріаршої Церкви чи поза нею, «діяльність» цих митрополичих Синодів залежно від регіону, а навіть країни їх проведення може істотно відрізнятись.

Нові можливості

Представивши в загальний спосіб богословські і канонічні аспекти синодальності, передбачені східними нормами права, пропонуємо подивитись на іншу форму зустрічей і діяльність східних католицьких єпископів, котрі до патріаршних чи верховноархієпископських Церков.

Як вже було попередньо згадано, не всі патріархи є також офіційно призначеними митрополитами. Це дозволяє ствердити, що не всі патріарші Церкви мають установлені митрополії. Натомість цілком інакше у Церквах зі статусом верховноархієпископських, тому що кожний верховний архієпископ є також митрополитом (пор. кан. 151 ККСЦ). Натомість якщо уважно придивитись до цих Церков свого права, а їх є чотири: сиро-малабарська, сиро-маланкарська, українська і румунська, то можна зауважити, що лишень дві з них мають більше ніж одну офіційно утворену митрополію на тій самій території. Такими Церквами є УГКЦ і сиро-малабарська, а сиро-маланкарська Церква має одну офіційно визнану митрополію. Натомість, говорячи про румунську Церкву, посилаючись при цьому на офіційні документи Католицької Церкви, потрібно ствердити, що в ній немає митрополії, хоча, згідно з правом, її Предстоятель верховний архієпископ також є і митрополитом¹¹.

Говорячи про верховноархієпископські Церкви, які в границях однієї держави мають більше ніж одну офіційно встановлену митрополію, необхідно ствердити, що українська Церква налічує чотири, натомість сиро-малабарська Церква аж п'ять церковних провінцій.

Звичайно, кожна із цих митрополій, розміщених на одній і тій самій території, згідно зі встановленими нормами, має право проводити власні Синоди. Натомість питання або навіть і труднощі виникнуть у тому випадку, якщо ці ієрархічні структури митрополичого рівня для координації і єдності власних дій на одній території захочуть провести спільні наради, наслідком яких буде видача зобов'язуючих рішень для усіх вірних цих церковних провінцій. Яку форму цих зустрічей зможуть офіційно прийняти ці зібрання митрополитів і чи ККСЦ передбачає такі можливості?

Утворення Синоду Ієрархів «Церкви свого права» національної території

Правові виходи надання канонічності такого виду синодальності різних митрополитів і єпископів однієї національної території і прийнятих ними рішень можна віднайти серед норм сучасного церковного законодавства, яким у щоденному житті користуються Східні Католицькі Церкви.

Однією із пропозицій може бути рішення усіх єпископів патріаршої чи верховноархієпископської Церкви про надання права власному Предстоятелю утворити «Синод Ієрархів «Церкви свого права» національної території» для частини архієреїв власної Церкви, які здійснюють владу на одній і тій самій території.

Будучи синодальним, рішення, прийняте власним Синодом єпископів, який є найвищим законодавчим органом для власної Церкви (пор. кан. 110 § 1 ККСЦ), щоб набути юридичну силу, має бути оприлюднене її Главою, який, здійснюючи виконавчу владу у власній Церкві, повідомляє про це усіх вірних через видання окремого декрету (пор. кан. 112 § 1 ККСЦ). Крім того, загальне право приписує, що усі рішення чи закони, прийняті на Синоді єпископів, повинні бути надіслані до Римського Архієрея (пор. кан. 111 § 3 ККСЦ).

Якщо говорити з точки зору канонічного права про поняття особи Римського Архієрея, то не слід плутати його із поняттям Апостольської Столиці, тобто Римською Курією, завданням якої є щоденно надавати допомогу Святійшому Отцю у його служінні (пор. кан. 48 ККСЦ). У випадку помилкового вибору адресата, тобто надіслання повідомлення про прийняте синодальне рішення до однієї з ватиканських Дикастерій¹², яка покликана займатися справами християн, приналежних до Східних Католицьких Церков, такий орган виконавчої влади у Католицькій Церкві, ствердивши власну некомпетентність, повинен передати справу Римському Архієрею або повернути її.

Ствердження власної некомпетентності Дикастерією Римської Курії має на меті вказати одну особливість, про яку часто забувають, особливо у випадках, коли говориться про ситуації, не передбачені церковним правом. Мова йде про існуючі церковні приписи, які потребують правильної інтерпретації відповідним церковним органом¹³, або про нові обставини і виклики у житті Церкви, які не були передбачені церковним законодавством, а тому потребують додаткових відповідних змін до існуючого загального права (ККСЦ). Це, в свою чергу, здійснюється виключно найвищим законодавцем Католицької Церкви, а саме Римським Архієреєм.

Щодо ствердження власної некомпетентності про внесення змін до загального права говорять Апостольська конституція «Добрий пастир» і Генеральний Регламент Римської Курії¹⁴. Згідно із першим документом, ватиканські Дикастерії наділені виключно виконавчою, звичайною, заступною і судовою владою управління¹⁵, натомість другий документ, говорячи про виконавчу владу, стверджує, що вона реалізується через видавання загальних виконавчих декретів та інструкцій¹⁶, які перед тим все-таки потребують обов'язкового схвалення Святійшого Отця¹⁷. Отже, вони позбавлені законодавчої влади управління і тим самим не наділені правом вносити зміни до норм ККСЦ.

У випадку позитивної відповіді Святійшого Отця щодо такого синодального рішення, а саме надати право патріархові чи верховному архієпископу скликати на «Синод» усіх митрополитів і єпископів, що діють в кордонах однієї держави, можна ствердити, що вона (відповідь) тим самим вносить суттєві зміни до ККСЦ. Крім того, будучи одночасно юридичною нормою, встановленою поза загальним правом, виключно для окремої Церкви свого права, могла би також вважатись *Ius speciale* для цієї Церкви. Згадуючи при нагоді поняття *Ius speciale*, пропонується, щоб такий вид права включав не тільки питання, які б розглядали розширення права патріарха чи верховного архієпископа щодо вірних, приналежних до очолюваної ним Церкви, які знаходяться поза його канонічною територією і позбавлені душпастирської опіки власного ієрарха. Потрібно, щоб будь-яке інше питання, не передбачене ККСЦ, але видане окремим документом Римським Архієреєм для окремої Церкви свого права, вважалось для неї *Ius speciale*.

Внесення змін до церковного права для усіх Східних Католицьких Церков не є чимось новим у житті цих Церков свого права. Таку практику можна зауважити і в минулому, а саме коли Святійший Отець Іван Павло II Апостольським Листом «*Ad tuendam fidem*» від 18 травня 1998 р. вніс зміни до канн. 750 і 1371, 1 ККП і до канн. 598 і 1436 ККСЦ¹⁸, а також рішення Венедикта XVI у формі апостольського Листа «*Omnia in mentem*» від 26 жовтня 2009 р. щодо зміни змісту канонів 1008, 1009, 1086 § 1, 1117, 1124 латинського Кодексу¹⁹.

У разі відсутності не тільки звичайної відповіді, але відповіді позитивного змісту Римського Архієрея все-таки потрібно ствердити, що таке синодальне рішення не можна вважати прийнятим згідно з нормами загального права (*contra ius commune*).

*Обмеження голосу під час Синоду єпископів патріаршої чи
верховноархієпископської Церкви*

Однією з відповідей на поставлене вище запитання може бути також неофіційна думка окремих науковців зі східного канонічного права. Вони пропонують, щоб Синод єпископів патріаршої чи верховноархієпископської Церкви прийняв рішення, яким би обмежував вирішальний голос єпархіяльних єпископів і єпископів-помічників, поставлених поза канонічною територією цієї Церкви свого права, щодо питань, які стосуються церковного життя вірних на канонічній території їхнього Предстоятеля (пор. кан. 102 § 2 ККСЦ). З прийняттям вищезгаданої пропозиції як синодального рішення всі синодальні нововведення пізніше мали би обов'язково бути відображені у формі окремих артикулів Статуту Синоду єпископів патріаршої чи верховноархієпископської Церкви²⁰. Тим самим такі рішення, як і їх внесення до Статуту, можна класифікувати як партикулярне право, про яке згадує Найвищий Законодавець у кан. 102 § 2 ККСЦ.

У такий спосіб надавалась би можливість проводити Синоди єпископів цих Церков без обов'язкової присутності єпископів, поставлених поза межами канонічної території їхнього Предстоятеля.

На перший погляд, така пропозиція видається слушною ідеєю «канонізувати» таку форму зустрічей митрополитів і єпископів однієї національної території. З іншого боку детальне інтерпретування інших норм ККСЦ дає протилежну відповідь.

Насамперед мова йде про те, що, відповідно до норм права, усі висвячені єпископи цієї Церкви мають важкий обов'язок брати участь у Синоді єпископів власної Церкви (пор. кан. 102 § 1 і кан. 104 § 1 ККСЦ). Тому, попри існування такого синодального рішення щодо обмежуючого голосу, на такий Синод

(синодальні зустрічі) і так мусили би приїжджати усі висвячені єпископи цієї Церкви.

Така пропозиція могла би вважатися слушною і прийнятою лишень у тому випадку, якби «Синод Ієрархів «Церкви свого права» національної території» проводився в той самий час, що і Синод усіх єпископів цієї Церкви. На практиці це виглядало б так: перед офіційним закриттям Синоду при збереженні кворуму висловлюють свою думку всі єпископи, за винятком тих, котрі поставлені поза межами канонічної території власної Церкви свого права, тому що їхній голос обмежений.

Пізніше прийняті рішення могли би класифікуватись як рішення «Синоду Ієрархів «Церкви свого права» і мали би зобов'язуючу силу виключно для вірних, які знаходяться на канонічній території власної Церкви.

Попри слушність пропозиції деяких науковців, тут все-таки виникає одна проблема: «Синод Ієрархів «Церкви свого права» правосильно міг би відбуватись виключно тоді, коли й «великий» Синод власної Церкви, а він, згідно з правом, проводиться лишень раз до року (пор. кан. 106 § 2 ККСЦ).

Зустрічі Ієрархів, приналежних до різних провінцій (кан. 84 § 2 ККСЦ)

У каноні 84 § 2 ККСЦ знаходимо важливий припис: «Патріярх повинен також заохочувати до частих зустрічей між Ієрархами та іншими вірними, які, на його розсуд, слід скликати в пастирських справах та інших питаннях, що стосуються або всієї Церкви, на чолі якої він стоїть, або якоїсь провінції чи округи». Дана канонічна норма дає право і навіть покладає на Патріярха обов'язок проводити такі зустрічі ієрархів власної Церкви свого права для вирішення важливих питань, які стосуються різноманітних аспектів діяльності чи то всієї Церкви, чи окремої провінції. Саме цей механізм, на нашу думку, без внесення додаткових змін до ККСЦ і дає повноцінну можливість належно організувати синодальну діяльність різних митрополитів і єпископів однієї національної території.

Законодавче врегулювання рішень таких зустрічей митрополитів і єпископів однієї національної території під головуванням їхнього Першоїєрарха могли би відбуватися у наступні способи: а) через затвердження рішень і вказівок на митрополичих Синодах в кожній окремій провінції. В такому разі потрібно скликати митрополичі Синоди; б) через проголошення окремим єпархіяльним єпископом прийнятих рішень у власній єпархії чи екзархії. Але таке вирішення могло би бути позбавлене синхронізованості у законодавчій діяльності окремих архієреїв; в) через оприлюднення патріярхом чи верховним архієпископом, який користується власним правом (пор. кан. 82 § 1, 2-3 ККСЦ), прийнятих рішень таких зустрічей у формі окремого документа. У такий спосіб він, зберігаючи синодальну діяльність архієреїв із різних митрополій однієї національної території, скеровував би до вірних власної Церкви різні *вказівки*, через які відбувалось би викладання правдивої науки, плекання побожності, виправлення зловживань, затвердження і рекомендування практик, які сприяли б духовному добру вірних, а також і видавання *соборних послань* щодо питань, які стосуються власної Церкви й обряду.

Закінчення

Норми ККСЦ, які є результатом тривалої людської праці, цього року мають свій срібний ювілей, а саме 25 років, відколи були проголошені Святійшим Отцем, а сьогодні вже святим Іваном Павлом II. Будучи першим спільним правом для усіх Східних Католицьких Церков, вони внесли багато корисного у їхнє життя, тому що стали «путівником», з допомогою якого змогли спокійно

формуватись і розвиватись в усіх вимірах, а саме богословському, літургійному, духовному і правовому.

Будучи «працею людських рук» східне церковне законодавство не змогло передбачити усіх складних обставин і ситуацій, з якими впродовж цих років зіткнулися і продовжують стикатися Східні Католицькі Церкви. Тут варто подумати про нову і постійну імміграцію вірних з власних *східних регіонів* чи *територій східного обряду* на землі, де переважає і є традиційною Латинська Церква, або про потребу утворення нових форм синодальності у патріарших чи верховноархієпископських Церквах.

Отже, це опрацювання пробує показати існуючі механізми церковного права, з допомогою яких окремі Церкви свого права патріаршого чи верховноархієпископського стутусу, маючи більше однієї офіційно визнаної митрополії в межах національної території, змогли би краще й ефективніше в майбутньому розвиватись.

¹ Пор.: Догматична конституція про Церкву *Lumen Gentium*, арт. 23.

² Пор.: Pius XII. *Motu proprio Cleri sanctitati*, 15 Augusti 1957, канони 288-295; 340-351 // AAS 49 (1957). – С. 521-523; 534-538.

³ Пор.: С. Vasil'. *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*. Trnava, 1999. – С. 56.

⁴ Пор.: Nuntia 26 (1988) 107-108.

⁵ Пор.: С. Vasil'. *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*. Trnava, 1999. – С. 81-84, 89-91.

⁶ Пор.: I. Žužek. *Alcune note circa la struttura delle Chiese orientali* // *Understanding the Eastern Code*, Kanonika 8. Roma 1997. – С. 142.

⁷ Корисні опрацювання з цієї теми див.: E. Eid. *La figure juridique du patriarche*. – Rome, 1963; V. Parlato. *L'ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo*. – Padova, 1969; I. Žužek. *Un Codice per una «varietas Ecclesiarum»* // *Understanding the Eastern Code*, Kanonika 8. Roma 1997. – С. 239-265; С. Vasil'. *Patriarchálne cirkvi v Kódexe kánonov východných cirkví*. Trnava, 1999; А. Танасійчук. *Законои, рішення і адміністративні акти Синоду Єпископів Патріаршої Церкви* // Богословський Портал, 2014. — <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/practical/canon/57103/> (останнє відвідування 12.10.2014).

⁸ Пор.: E. Eid. *La figure juridique du patriarche*. – Rome, 1963. – С. 104.

⁹ Пор.: O. Khortyk. *Status prawny Kościoła Arcybiskupiego Większego*. – Lublin, 2006. – С. 326-330.

¹⁰ Пор.: *Annuario Pontificio* 2014. Città del Vaticano, 2014. – С. 1136-1139.

¹¹ Там само.

¹² Пор.: Конгрегація для Східних Церков // *Pastor Bonus*, арт. 58. — С. 82–83 або Відділом з відносин із державами Державного Секретаріату Апостольського Престолу — див.: AAS 98 (2006). – С. 65-66.

¹³ Пор.: Папська Рада з інтерпретації законодавчих текстів, арт. 154-158 — див. Ioannis Pauli II. *Const. Ap. Pastor Bonus*, 28 giugno 1988 // AAS 80 (1988). — С. 841–930. Італійський переклад: Giovanni Paolo II. *Cost. Ap. Pastor Bonus* // *Commento alla Pastor Bonus e alle Norme sussidiarie della Curia Romana* / ред. P. Pinto. — Città del Vaticano, 2003. — С. 223-227.

¹⁴ Пор.: Giovanni Paolo II. *Regolamento Generale della Curia Romana* // *Commento alla Pastor Bonus e alle Norme sussidiarie della Curia Romana* / ред. P. Pinto. — Città del Vaticano, 2003. — С. 371–471.

¹⁵ Пор.: *Pastor Bonus*, арт. 18... — С. 34–35.

¹⁶ Пор.: *Regolamento Generale della Curia Romana*, арт. 125 § 2... — С. 446.

¹⁷ Пор.: J. García Martín. *Atti amministrativi generali*. – Roma, 2004. – С. 122-126.

¹⁸ Пор.: Ioannis Pauli II. *Litt. Ap. Ad tuendam fidem* // AAS 90 (1998). – С. 457-461.

¹⁹ AAS 102 (2010), pp. 8-10.

²⁰ Пор.: Кан. 113 ККСЦ.

прот. Ігор Галей

Український католицький університет

Єпархіяльний собор у ККСЦ

Засада так званої «допоміжності», одна із шести, яку запропонували Члени Комісії у 1974 році на пленарному засіданні¹. На їхню думку, вона має бути збережена у новому Кодексі. Він має містити в собі тільки ті закони, які, на думку найвищого пастиря всієї Церкви, повинні вважатися спільними для всіх східних Католицьких Церквам, віддаючи все інше партикулярному праву Церков *suis iuris*.

Але слід згадати слова Римського Архієрея Павла VI, що нові норми не повинні з'явитись як чужорідне тіло, насильно насаджене в церковний організм, а мають розквітнути самохіть із уже існуючих норм². Тим більше, зазначає святий Іван Павло II, що норми партикулярного права повинні враховувати традиції власного обряду та приписи II Ватиканського Собору³, особливо повну єдність з наступником св. Петра, який оберігає законно визнані різномірності і водночас дбає про те, щоб окремі частини не шкодили єдності, а радше їй служили⁴.

Принцип субсидіарності у Церкві дозволяє Східним Католицьким Церквам розвиватися самостійно у повній єдності з Католицькою Церквою (кан. 8 ККСЦ). У такий спосіб також зберігається власний обряд з літургійними, богословськими, духовними та дисциплінарними надбаннями (кан. 28 § 1 ККСЦ). Йдеться також про можливість розвивати даний обряд відповідно до вимог та потреб часу. Усі двадцять одна Католицькі Східні Церкви відгукнулись на заклики вселенських Архієреїв починаючи від Пія IX, який доклав усіх зусиль для того, щоб повним і непорушним зберігався набуток католицької віри на Сході і щоб успішно розвивалася церковна дисципліна і свята літургія сяяла на повну силу святістю та красою⁵. Цей заклик довершив св. Іван Павло II, промульгуючи Кодекс Канонів Східних Церков 18 жовтня 1990 р. своєю конституцією «Священні Канони».

У такий спосіб усі Єпископи Східних Церков також отримали обов'язок не хтувати канонами справді святими, а втілювати їх у життя та доповнювати засобами, даними їм Кодексом. Бо вони перші оборонці церковної дисципліни згідно з кан. 201 §1 ККСЦ та повинні наполегливіше дбати про вірну охорону і докладне дотримання власного обряду, не допускаючи змін, хіба що з уваги на його органічний розвиток (кан. 40 §1 ККСЦ). Маючи у своїй єпархії законодавчу, виконавчу та судову владу (кан. 191 §1 ККСЦ), найвищий Законодавець подбав також про осіб Курії (кан. 243 §2 ККСЦ) та інституції (кан. 235 ККСЦ), які б допомагали у здійсненні цих обов'язків.

Кодекс у главі II арт. I говорить про органи, які допомагають єпархіяльному єпископові у керівництві єпархією, подаючи найпершим середником Єпархіяльний собор – об'єкт нашого дослідження. Це «дорадчий орган, який допомагає єпархіяльному єпископові в управлінні єпархією, надаючи поради, рекомендації, розглядаючи та приймаючи рішення щодо різних питань, що стосуються єпархії та її вірних»⁶.

Кан. 235 ККСЦ не пропонує нам визначення, але зазначає: «Єпархіяльний Собор подає єпархіяльному Єпископові допомогу», тому слушно о. Олег Хортик у своїй дефініції, яку ми подали вище, зазначає, що це орган дорадчий, допомагає порадами. Додамо тільки, що він не зобов'язує єпископа прислухатись, а радше зобов'язує інформуватись знанням усіх постійних та запрошених учасників.

Це вимога Законодавця для того, щоб уникнути неправочинності юридичного акта влади, коли потрібна порада згідно з кан. 934 § 2, 3-є ККСЦ. Є також друга небезпека для єпископату, про яку йдеться у кан. 178 ККСЦ, де вказано, що Єпископ має власну, звичайну та безпосередню владу, яка *«може бути окреслена певними межами задля користі Церкви або вірних»*. Це окреслення якраз відбувається в усіх його діях, коли вимогою Кодексу є порада тих осіб, які приписані правом.

Канон 235 ККСЦ, який ми зараз розглядаємо, говорить, що ця допомога єпархіяльному єпископові має стосуватися *«спеціальних потреб або користі єпархії»* Це означає, що єпископ отримує специфічну допомогу для добра Церкви певної території і скликає цей Єпархіяльний собор, коли *«цього вимагають обставини»* (кан. 236 ККСЦ). Спеціальні потреби, корись та обставини єпархії можуть бути різноманітними. На нашу думку, це ті ситуації єпархіяльного життя, які прописані в обов'язках єпископа:

1. Керівництво Єпархією (кан. 191 ККСЦ)

Скликаючи Єпархіяльний собор, Єпископ виконує один зі своїх найперших обов'язків, і цей Собор є одним із способів, щоб досягнути вказаної мети. У такий спосіб, дізнаючись проблематику життя Церкви, священнослужителів та мирян, Єпископ шукає добру пораду для усіх. Також цей собор стає частиною п'ятирічного звіту *«про стан довіреної йому єпархії»* Патріархові і окремим примірником Апостольському Престолові (кан. 206 §1 ККСЦ). А особисто зможе повідомити Рим *«про стан та потреби вірних»*, доручених його опіці *«при нагоді п'ятирічного звіту»* (кан. 207 ККСЦ).

2. Турбота про вірних (кан. 192 ККСЦ)

Це звичайна пастирська турбота про усіх мирян, які проживають постійно чи тимчасово на території єпархії, яким єпископ помагатиме *«в приватному, сімейному і суспільно-політичному житті свідчити про Христа, звіщати про нього іншим, відстоювати справедливі закони в суспільстві»* щоб вони могли сяяти вірою, надією, любов'ю та сприяти святості світу (кан. 401 ККСЦ). Обставинами для скликання можуть бути міжкатолицька діяльність для взаємної доброзичливості, пошани та єдності між мирянами різних Церков (кан. 405 ККСЦ). Також потрібно пригадати про обов'язок євангелізації вірних, щоб *«спасіння щораз більше доходило до всіх людей усіх часів і всього світу»* (кан. 14 ККСЦ), провадячи також святе життя, *«спричиняючись до росту Церкви»* (кан. 13 ККСЦ).

3. Турбота про покликання та пресвітерат (кан. 192 § 4-5; 195 ККСЦ)

Єпархіяльний Єпископ повинен проявляти особливу увагу та турботу про пресвітерів, захищати їхні права і дбати, щоб вони виконували обов'язки, властиві їхньому стану, та мали засоби, необхідні для духовного й інтелектуального розвитку. Мали також належне забезпечення та соціальну захищеність. Єпархіяльний собор може бути можливістю для обговорення та створення таких спільних фондів *«під наглядом місцевого ієрарха»* (кан. 1021 §2-3).

Турбота про покликання може бути окремою тематикою цілого собору, бо зобов'язує єпископа *«якнайдужче підтримувати покликання священичі»* (кан. 195 ККСЦ). Маючи можливість вже висловитись на цю тематику⁷, можемо тільки пригадати, що Церква зобов'язує всіх священнослужителів дбати про підтримання покликаних до священства. Апостоли вважали своїм обов'язком вибрати служителів, щоб ті також могли інших навчати, тому тепер цей обов'язок належить Єпископам, щоб народу Божому не бракувало робітників⁸. Цей обов'язок у кан. 329 § 1, 3-є наш Законодавець називає особливим, заохочуючи до плекання та координування майбутніх служителів. Звертаючись до душпастирів, Блаженніший Любомир Гузар у своєму посланні наголосив на їхньому обов'язку

дбати про майбутнє Церкви, про добрих священнослужителів, а тому «добрий пастир, вдячний Богові за своє покликання, повинен бути пильним і намагатися помічати у своїй громаді гідних осіб до священничого стану»⁹.

4. Церковне навчання

Завданням єпископів є насамперед постійно дбати, щоб не потерпіла непорушність віри (кан. 604 ККСЦ), підтримувати добрі звичаї, особливо ті які не є *contra legem*, «охороняти їх і сумлінно боронити, засуджуючи, в разі необхідності, погляди, суперечні з ними, або застерігаючи від тих, які можуть їм зашкодити» (кан. 605 ККСЦ). Служба Божого слова, проповідництво і всіляке християнське повчання, а особливо через тематичний Єпархіяльний собор єпископи мають важкий обов'язок «з найбільшою турботою розвивати, спрямовувати й керувати катехитичним навчанням» (кан. 623 § 1 ККСЦ).

Також тематикою Єпархіяльного собору можуть бути різні проблематики, пов'язані з обов'язком Єпископа «дбати, щоб існували католицькі школи» (кан. 635 ККСЦ), дитячі садки, завжди беручи до уваги обставини часу та місця.

5. Церковне майно

Єпархіяльному Єпископу належить наглядати за управлінням усього церковного майна, яке знаходиться в межах єпархії, а також видавати відповідні інструкції, «щоб усе управління церковним майном було як слід налагоджене» (кан. 1022 ККСЦ). Бо Церква, піклуючись про духовне добро людей, потребує дочасного майна «для богочинання, діл апостоляту, любові і належного утримання служителів» (кан. 1007 ККСЦ), і не може допустити жодної шкоди, виконуючи свій обов'язок «із старанністю доброго господаря» (кан. 1028 §1 ККСЦ).

Кан. 326 говорить, що «Єпархіяльний собор слід скликати кожний раз, коли, на думку єпархіяльного Єпископа і за порадою пресвітерської ради, цього вимагають обставини».

Отже, потрібна воля Єпископа та порада пресвітерської ради, щоб Єпархіяльний собор зміг відповісти на обставини та потреби єпархії. З канону розуміємо, що навіть якщо пресвітерська рада не буде згідна з волею Єпископа, його думка переважить, оскільки пресвітерська рада є дорадчим пресвітерським органом, не зобов'язує, а радше допомагає своєю порадою «в тих справах, які стосуються потреб пастирської діяльності і добра єпархії» (кан. 264 ККСЦ). Тільки слід зауважити, що без поради вислуханої єпархіяльний Єпископ не може скликати собор, він зобов'язаний засягнути думки, яка б важлива обставина його до цього не змушувала. Натомість жодної поради Єпархіяльний єпископ не потребує, коли йдеться про головування, перенесення, відкладання, припинення, розпускання даного збору, поскільки йдеться про прерогативи, дані йому самим Законодавцем відповідно до кан. 237 § 1 ККСЦ. Немає жодних суперечностей у каноністиці, що єпископ може доручити комусь іншому головувати на соборі за його відсутності. Потрібно тільки сказати, що це місце могли б зайняти тимчасово Єпископ-помічник або протосинкел як найближчі куріяльні помічники згідно кан. 243 § 1 ККСЦ. Коли йдеться про головування на різних окремих сесіях, як це сталося на останньому Львівському Єпархіяльному соборі у 2014 році, Єпископ може призначити інших священнослужителів – не тільки з тих, які працюють у Курії.

Жодний збір, у нашому випадку собор Єпархіяльний, не може відбутися без обов'язкової присутності осіб, які поставлені в ієрархічному порядку у кан. 238 ККСЦ. Законодавець перераховує єпископів, коад'ютора та помічника, Протосинкела та синкелів, судового Вікарія та єпархіяльного економа як ключових представників адміністративної та судової влади. Не менш важливою є також особа ректора вищої єпархіяльної семінарії, на плечах якого лежить

відповідальність за виховання майбутнього покоління священнослужителів. Наступними, кого перераховує канон, є протопресвітери. Вони, на нашу думку, мають бути скликані усі без винятку з цілої єпархії. Також Законодавець вимагає скликання одного пароха з кожного округу, щоб він був представником священства з деканату. Парохи є особливими співпрацівниками єпархіяльного Єпископа (кан. 281 § 1 ККСЦ), очолюють парафію пастирською опікою (кан. 279 ККСЦ), співпрацюють з сотрудниками, які з уваги на свій уряд допомагають йому в адміністрації, доводять до відома собор про усі ситуації парафіяльного служіння. Тому священнослужителі є членами пресвітерської та пастирської ради, також беруть участь у соборі у кількості, «визначеній статутом цієї ради» згідно з канонам 27 п. 1 Партикулярного права. Кількість дияконів, які повинні з'явитись на собор «визначає єпархіяльний єпископ», мають натомість бути «обрані пресвітерською радою» (кан. 27 п. 3 ПП). Також встановити кількість настоятелів інших інститутів посвяченого життя належить згідно з партикулярним правом Єпархіяльному єпископові (кан. 27 п. 4 ПП). Партикулярне право у п. 2 кан. 27 зобов'язує також з'явитись на собор усіх голів єпархіяльних комісій, про яких Кодекс нічого не говорить. Ця новація є досить вдалою, бо хто, як не вони, знають усю проблематику церковного життя єпархії.

Не може відбутись жодного собору без участі мирян. Кодекс вимагає, «щоб кількість мирян не перевищувала третини членів Єпархіяльного собору» (кан. 238 §1, 10-е ККСЦ). Роль мирян у житті і місії Церкви надзвичайно важлива. У 2012 році Синод Єпископів УГКЦ присвятив мирянам увесь свій час. Собор сказав, що миряни є живим камінням для побудови самої Церкви та свідками Божої святості у світі. Бо сама Церква потребує таких мирян, які зуміли б бути творчими співробітниками пастирів у церковному житті та залишилися протагоністами у різних сферах, даючи християнське свідчення в сім'ї, на роботі, у побуті¹⁰. Св. Іван Павло II у свій час сказав: «Одночасна присутність священників та мирян, а також ченців і черниць вказує учням живий образ Церкви і полегшує пізнання її багатства»¹¹.

Щодо питань, які розглядатимуться на соборі, то наш законодавець дає можливість кожному вірному «пропонувати питання для обговорення», але залишає за Єпископом їх вільний, вибір щоб визначитись, «які справи слід розглядати» (кан. 240 § 1 ККСЦ). Хоча вже у § 4 того ж канону зобов'язує Єпископа, щоб усі питання запропоновані «стали предметом вільного обговорення на сесіях». Тут йдеться про питання, які робочі комісії заздалегідь зібрали, вислухавши вірних, та підготували, передавши їх на розгляд єпископу даної єпархії (кан. 240 § 2 ККСЦ). На нашу думку, інші питання, навіть ті, які виникнуть під час сесій, не можуть стати об'єктом обговорення згідно § 3, бо учасники отримують вже готовий «проект питань, які будуть розглядатись».

Оскільки йдеться про орган дорадчий, «Єдиним законодавцем [...] є єпархіяльний Єпископ», усі інші члени собору мають лише дорадчий голос (кан. 241 ККСЦ). Голосування, яке відбувається під час собору, дає можливість єпархіяльному Єпископові об'єктивно прийняти важливі рішення, зваживши усі поради учасників, які, як ми вже бачили, вибрані через відповідні свячення, знання та уряд церковний.

Також підпис та проголошення рішень застережені Єпископу, і якщо «проголошуються на цьому соборі, то починають зразу зобов'язувати» (кан. 241 ККСЦ). Партикулярне право у кан. 28 говорить: «Єпархіяльний єпископ повинен повідомити про зміст законів, декларацій і декретів, які були прийняті на Єпархіяльному соборі, своєму Митрополитові та Верховному Архієпископові».

¹ *Nuntia* 3.

² AAS, 66 (1974), 2-6.

³ ІВАН ПАВЛО II, Апостольська конституція *Священні Канони*, ст. 12.

⁴ П ВАТ. СОБОР, *Конституція Світло народів*, ч. 13.

⁵ АКТИ ПІЯ ІХ, с. 402-403.

⁶ ОЛЕГ ХОРТИК, *Тлумачний словник термінів канонічного права*, Тернопіль: Астон, с. 53-54.

⁷ ГАЛЕЙ ІГОР, *Деякі аспекти пастирського формування кандидатів до священства згідно з ККСЦ*, с. 5-6.

⁸ Лк. 10,2 *«Жнива великі, а робітників мало. Просіть, отже, Господа жнив, щоб послав робітників на свої жнива»*.

⁹ ЛЮБОМИР ГУЗАР. *Послання Блаженнішого Любомира до священників, дяконів та семінаристів з нагоди проголошення 2009 року Роком християнського покликання з особливим наголосом на священничому покликанні*. – Київ, 14.01.2009 // *БВА* № 9 (Львів, 2009). – С. 184-185.

¹⁰ СИНОД ЄПИСКОПІВ УГКЦ 2012, *Комунікат*, Львівський Архієпархіальний Вісник, № 9 (2012), с. 5.

¹¹ ІВАН ПАВЛО II, Апостольське повчання *Покликання і місія мирян*, Львів 2006, с. 146.

Володимир Грабик

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Канонічна візитація як один із елементів пастирського служіння єпархіяльного єпископа

Питання канонічної візитації є важливим аспектом всієї пастирської діяльності єпархіяльного єпископа. Єпископ, як голова і управитель повіреної йому пастви Собором єпископів, має всю повноту влади щодо управління і ведення всієї єпархіяльної спільноти до актуальної мети, яка полягає у спасаючій дійсності. Мета спасіння має сотеріологічне знання і є найбільшою фундаментальною засадою повноти душпастирського уряду єпископа як глави Церкви. Як зазначив відомий римський історик II століття Тертуліан: «Там, де є єпископ, – там є Церква». У цьому знаменитому висловлюванні закладена велика істина, яка дійсно вказує на значущість єпископського уряду. Без єпископа не може існувати найменша церковна спільнота, адже він є єдиним джерелом всіх Таїнств Церкви.

Від першого дня свого уряду єпископ, як владика і перший архієрей у єпархії, бере на свої плечі велику місію відповідальності за всі повірені його проводу душі. Власне, завдяки канонічній візитації він, найперше, має нагоду перевірити плоди своєї праці і своїх священників, а також стати душпастирем у всій повноті цього слова, перебуваючи у безпосередній близькості зі своєю паствою.

Найперше слід пояснити етимологію терміна «візитація». Слово «візитація» має латинський відповідник *visitatio*, що означає відвідування, огляд, перевірку, випробування. Власне цим словом послуговувались єпископи до XVIII століття на означення душпастирських відвідувань своєї єпархії. Цікавим є той факт, що тогочасні єпископи відвідування або візитації проводили за такою схемою: єпископ брав участь у богослужінні, проповідував, а після закінчення візитацій певної округи скликав деканальний соборчик, на якому розглядали наслідки візитацій та вирішували нагальні питання; якщо ж були помічені якісь негативні вчинки духовенства, то їх розглядав духовний суд. Така модель давала змогу єпископові у повноті реалізовувати своє пастирське служіння, «поєднуючи пастирсько-адміністративні обов'язки ієрарха зі судівничо-синодальними функціями». Відомий дослідник візитаційних протоколів І. Сковчиляс припускає, що за такою моделлю проводив візитації архієпископ Йосафат Кунцевич у Полоцькій архієпархії.

На сьогоднішню концепцію канонічної візитації слід розглядати у світлі норм Кодексу Канонів Східних Церков, особливо тих, що стосуються даного питання.

Тематика канонічної візитації є досить актуальною з тієї позиції, що дає можливість прослідкувати розвиток інституту канонічних візитацій в історії нашої Церкви і завдяки цьому аналізу відтворити власну обрядову ідентичність.

Підписання Берестейської унії (1596 р.) стало каталізатором для пожвавлення релігійного життя, а також причиною роз'єднання Київської митрополії на дві частини: унійну і не-унійну. У другій половині XVII ст., після невдалої спроби поєднання «Русі з Руссю» та загострення конфлікту козацьким повстанням, з обох сторін спостерігаємо втрату усвідомлення себе як єдиної Церкви. Це також позначилось на літургійному житті у витворенні окремих

літургійних субтрадицій. Одна з них – унійна – зазнала впливу латинської традиції (латинізації), особливо інтенсивного у XVIII ст.; інша ж – не-унійна – після 1686 р. перебувала під впливом реформованої московської традиції (ніконовської, а згодом синодальної). Такий стан речей залишається і до сьогодні.

Ми ж хочемо показати, що Українська Греко-Католицька Церква є спадкоємицею нашої Київської традиції, відмінної від «латинської» чи «московської православної» традицій.

1. Пастирське служіння єпархіального єпископа згідно з Кодексом Канонів Східних Церков

Перш ніж розпочати висвітлювати тематику владної юрисдикції єпархіального єпископа, слід з'ясувати природу і походження самого терміна «єпископ». Слово «єпископ» (ἐπίσκοπος, від ἐπίσκοπέω – стерегти, наглядати) в перекладі українською означає «інспектор, наглядач, сторож, спостерігач». У такому значенні вживалося в побутовій мові; протягом I–II ст. до Христа єпископами називали громадських урядовців на острові Родос. В Католицькій Енциклопедії знаходимо наступне пояснення цього слова: «У перекладі Сімдесятьох цим терміном називають начальників (пор. Суд. 9,28), провідників міста (пор. 2 Езр. 11,9), суддів (пор. Іс. 60,17), королівських послів (пор. 1 Мак. 1,46), самого Бога (пор. Іов. 20,20; Мудр. 1,6). У Новому Заповіті слово ἐπίσκοπος вжито лише п'ять разів, з яких чотири – для означення настоятелів християнської спільноти (пор. Ді. 20,28; Фил. 1,1; 1 Тим. 3,4; Тит. 1,7), а один раз під ним розуміють Ісуса Христа (пор. 1 Пет. 2,25: «єпископ душ наших»). У патристичній літературі це слово почало широко вживатися на початку II ст., щоби означити голову окремих християнських спільнот».

В українській мові використовуються три слова для означення єпископа: єпископ, архієрей, владика.

«Архієрей» походить від староукраїнського «грхиерэй», що взято з грецького ἀρχιερεύς – первосвященик, вищий ступінь ієрархії Христової Церкви. Вже в Старому Завіті Мойсей з волі Ягве висвятив на службу первосвященика Арона (пор. Вих. 28; Лев. 8), опісля генерація первосвящеників продовжується аж до Ісуса Христа, Великого Первосвященика, який прийшов з неба (пор. Євр. 4,14) і, заснувавши на землі свою Церкву, передав первосвященство апостолам та їхнім наступникам – єпископам.

Термін «владика» походить від кореня «волд», що означає «владсть, володіти, волость (частина області)».

Владика – δεσπότης, пан, управитель; найвищий урядовець, глава держави, протопресвітер; єпископ, священник у часі Літургії.

Крім цих трьох слів (єпископ, архієрей, владика), якими в українській мові послуговуються, щоби позначити єпископа, багато авторів використовують термін «біскуп», щоби вказати на єпископа латинського обряду [див. 31, с. 105-106].

1.1. Влада єпископа в єпархії згідно з канонами 191 ККСЦ

З'ясувавши походження слова «єпископ», розглянемо, якими ж функціями управління наділений єпархіальний єпископ. Кодекс Канонів Східних Церков, особливо Титул VII, що присвячений тематиці єпархій і єпископів, Глави I, Артикулу II «Права і обов'язки єпархіальних єпископів» у кан. 191, § 1 подає: «До єпархіального Єпископа належить керувати довіреною йому єпархією владою законодавчою, виконавчою і судовою». Перший параграф цього канону укладений на основі *motu proprio* папи Пія XII *Cleri sanctitati* («Священничій святості») (пор. *can.* 398) [див. 18, р. 73]. Разом із обов'язком навчати й освячувати

епархіяльний єпископ у своїй єпархії наділений особливою владою управляти (пор. кан. 979, § 1: «Ті, що отримали свячення, є здатними до виконання, згідно з приписами права, влади управління, яка є в Церкві з Божого установлення») з потрібною функцією управління – законодавчою, виконавчою, судовою (пор. кан. 985), яку він повинен реалізувати відповідно до правових норм. Єпископові ця потрібна функція щодо конституційних принципів церковного права належить унітарно (пор. кан. 985), бо на час його управління, крім влади священства, унітарно йому належить влада навчання й управління [див. 43, с. 216].

Зважаючи на те, що єпархіяльний єпископ представляє свою єпархію у всіх юридичних справах (пор. кан. 90), Кодекс характеризує його владу управління як законодавчу, виконавчу і судову [див. 47, с. 193].

Кан. 191, § 2: Законодавчу владу єпархіяльний Єпископ виконує сам особисто, виконавчу владу виконує сам або через Протосинкела або Синкелів, судову владу виконує сам або через судового Вікарія і суддів.

Другий параграф цього канону укладено на основі *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* (пор. *can.* 399, § 1), а також Догматичної Конституції про Церкву II Ватиканського Собору (*Lumen gentium* – «Світло народів») [див. 18, р. 73; 7, п. 27].

У відповідності з настановами кан. 985 єпархіяльний єпископ виконує владу законодавчу особисто і у відповідності з кан. 985, § 2 не правосильний її делегувати [див. 43, с. 216].

Кан. 985, § 2: Законодавча влада повинна виконуватись у спосіб, приписаний правом, а та, яку має церковний законодавець, нижчий від найвищої влади, не може бути правосильно делегована, хіба що загальне право застерігає щось інше; нижчий законодавець не може правосильно видати закону, суперечного з вищим правом.

Єпархіяльний єпископ у відповідності з правовими нормами владу виконавчу чи адміністративну виконує сам особисто або з участю і допомогою протосинкела чи синкелів (пор. кан. 986: «Виконавчу владу може виконувати хтось, навіть перебуваючи поза межами території, щодо підлеглих, також не присутніх на території, хіба що загальне право передбачає щось інше або інше впливає з природи речі стосовно мандрівників, які в даний час перебувають на території (може виконувати виконавчу владу), якщо йдеться про надання чогось корисного або виконання того, що наказує загальне або партикулярне право, яким вони зв'язані на підставі припису кан. 1491, § 3»).

Судову владу єпархіяльний єпископ здійснює особисто чи через судового вікарія разом із суддями (пор. кан. 985, § 3: «Судова влада, яку мають судді або судові колегії, повинна виконуватись у спосіб, приписаний правом, і не може бути правосильно делегована, хіба що йдеться про виготовлення підготовчих актів якогось декрету або вироку»).

Щодо виконання єпископської влади в єпархії «*Direttorio Pastorale*» (п. 92) та інші документи подають важливі вказівки, а саме: єпископи мають реальну владу управління над клиром і народом Божим. Але мова йде про владу вікаріальну та пасторальну, цілком відмінну від влади цивільно-державної, бо влада єпископа повинна бути покірним і братнім служінням (пор. Мт. 20, 26).

Єпископ так, як і Найвищий і Вічний Пастир, сповняє своє служіння у святості, з покорою та рішучістю. Для цієї мети у звершенні своєї святої влади єпископ завжди мусить бути сповнений покорою, як Христос, людина досконала; скромний і милий у час напоумлення вірних (пор. 2 Кор. 10,1).

Покірність личить йому ще від усвідомлення особистих немочей, недоліків, як і кожному іншому вірному, члену стада Христового, котрий, як і

інші вірні, зі страхом і трепетом мусить працювати над своїм спасінням (пор. Фил. 2,12). Єпископ має бути терпеливим, щоб переносити всі труднощі здобуття Царства Божого. Мусить бути стійким і відважним у всіх рішеннях, які повинен приймати відповідно до права та згідно із сумлінням.

Окрім цього, має бути второпним, разом з тим готовим до відповідальності, сприяти діалогові зі своїми підданими, бути старанним і ревним для добра свого духовного стада.

Приймаючи пастирський уряд, єпископ усвідомлює своє служіння не як перспективу необмеженого спокою, а повне трудів і боротьби служіння на благо Христової Церкви [див. там само, с. 217].

1.2. Пастирське служіння єпархіального єпископа згідно з каноном 192 ККСЦ

Єпископ репрезентує в Церкві вищу церковну владу, він уособлює управління всіма церковними справами єпархії, які мусить виконувати без відпочинку (пор. Апост. Прав., 81). Під його владою й керівництвом виконують свою церковну та добродійну діяльність усі ті, що є на службі в довіреній йому частині Церкви, і вони повинні складати владці звіт про свою діяльність (пор. Апост. Прав., 39) [див. 31, с. 108].

Право керувати мають лише спеціально вибрані члени Церкви, а не весь Божий народ, який не отримав дарів юрисдикції, а без благодійних дарів Святого Духа (пор. I Кор 12, 28) не можна служити в Церкві: «Єпископу був довірений Господній народ, і він повинен звітувати за їхні душі» (пор. Апост. Прав., 39). Якщо єпископові довірено Божий народ, то він мусить ним управляти. Нікому більше цього не дано і з цієї ж причини ніхто, окрім єпископа, не може ним керувати. Єпископи на підставі Божого встановлення зайняли місце Апостолів, як Пастирі Церкви [див. 7, п. 20].

Це не означає, що єпископ стоїть над Божим народом і керує ним, не прислухаючись до його думки. Листи св. Кипріяна свідчать про участь Божого народу у всіх важливих і відповідальних моментах життя Церкви [див. 31, с. 108]. Згода народу на все, що відбувається в Церкві, показує, що пастирі працюють серед народу, а не біля нього. Народ може дати свою згоду лише на те, що йому відоме. Церква мусить бути образом єдиного Христового Тіла, в якому всі разом і кожний зокрема живуть і діють не за власною волею, а за Божим провидінням.

Народ не є самоуправним через єпископа як через делегата, вибраного й поставленого народом, і не бере участі в юрисдикції єпископа через свого представника. Таким чином, в Церкві немає й не може бути представників народу, бо джерело церковності, де вирішуються всі дії, не залежить від народу.

Божим людом управляє Бог через єпископа, поставленого для людей, як виконавця Божої волі. Тому в ділянці як священничої служби, так і юрисдикції єпископ не може існувати без народу і народ без єпископа [див. там само].

Спираючись на матеріали Львівського синоду 1891 р., митрополит Андрей Шептицький визначив наступні пастирські функції єпископа:

«Як Святіший Отець покликаний до найвищого нагляду, звідки можна спостерігати за виноградником Господніх військ, дислокованих по всій землі, так єпископ встановлений Святим Духом сторожем окремого виноградника, за яким Господь доручив йому доглядати. Як спостерігач, мусить чувати день і ніч, щоб ніхто чужий не завдав шкоди винограднику, і тим більше, він своїм сторожінням мусить затримувати ворога далеко від виноградника і своєчасно віддавати плоди з Господнього виноградника.

Крім того, єпископ є пастирем тої частини стада Господнього, яка йому особисто була довірена Господом. Як такий, на прикладі самого Христа Господа

не відмовляється дати душу свою за овець своїх, якщо це буде потрібно; день і ніч, як вже було сказано раніше, сторожачи, щоб оберігав їх від вовка, щоб завів їх на найкращі пасовища і віддаляв від шкідників. Він зобов'язаний особисто «скріпити слабкого, лікувати немічного, перев'язати пораненого, повернути пропалого безвісти, шукати загубленого, вести без жорстокості і насилля» (пор. Єз. 34, 4).

Крім того, єпископ є Ангелом своєї Церкви, як сказано у книзі Одкровення. «Такий, повинен пильно сторожити від імені Бога свою Церкву і обороняти її від підступів Сатани та його ангелів, з розсудливою обережністю, і то не зневільна та неохоче, щоб випадково не натрапити на такі самі погрози, що Господь таким ангелам через слугу свого, пророка Нового Заповіту Святого Івана Євангелиста об'явив» (пор. Од. 3 і 4) [див. 17, с. 195].

Від тієї миті, як єпископ прихилиє свою голову до волі Божої, між ним і його місцевою Церквою утворюється «найсильніший зв'язок, який може існувати, тому що сформований рукою Христа», що потім зміцнюється і освячується спільною кров'ю, спільним життям і спільною працею. З цієї миті єпископ через уповноваження Христа має бути не лише братом, а й пастирем та батьком; він усім своїм серцем має жити лише для свого християнського народу, і всією своєю душею працювати, жертвуватись повністю для свого стада і, якщо необхідно, дати своє життя [див. 77, с. 56-57].

Богослов'я єпископату, його прагматична сторона особливо виражена в ККСЦ (Титул VII, Глава I, Артикул II «Права і обов'язки єпархіального єпископа»), сформувалось на основі *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* і *Sollicitudinem Nostram*, а також таких документів II Ватиканського Собору як Догматична Конституція про Церкву (*Lumen gentium* – «Світло народів»), Декрети про Східні Католицькі Церкви (*Orientalium Ecclesiarum* – «Східних Церков»), про пастирський уряд єпископів у Церкві (*Christus Dominus* – «Христос Господь») та про служіння і життя пресвітерів (*Presbyterorum ordinis* – «Пресвітерського чину»).

Хоча напрацьоване отцями Собору богослов'я єпископату ще не цілком збалансоване і багато в чому зберігає вплив попередньої еклезіології підкреслено папського спрямування, проте статті 18-29 другого розділу *Lumen Gentium* містять надійну основу для розуміння еклезіологічної ролі і пастирської функції єпископа. Ця роль і функція настільки закорінені в структурі сопричастя і місійній природі Церкви, що «*Directorium de pastoralis ministerio Episcoporum*» («Правильник пастирського служіння єпископів») [див. 30, с. 300], оприлюднений конгрегацією у справах єпископів 22 лютого 1973 р., кладе в основу *principis fundamentalia* (головного принципу) єпископського служіння аксіому, що природа і місія Церкви визначають також природу і функцію єпископського уряду. Таким чином, єпископ є центром заснованої *ad imaginem Ecclesiae universalis* (за образом Вселенської Церкви) партикулярної Церкви, бо доручене йому служіння дає можливість взаємної іманентності Вселенської і партикулярної Церков. Це має подвійне значення. Через повноту таїнства священства єпископ є *homo apostolicus*, тобто автентичний свідок і вчитель апостольської традиції у довіреній йому *portio Populi Dei* (частині Божого народу). У цьому сенсі він є гарантом присутності Вселенської Церкви у партикулярній Церкві, в якій він реалізує свою *sacra potestas*. З іншого боку, як член *corpus Episcoporum* (Єпископської колегії), єпископ є разом з тим *homo catholicus*, тобто вірним, покликаним до участі в турботі про всі Церкви (пор. 2 Кор. 11,28). У цьому протилежному сенсі він забезпечує присутність партикулярної Церкви у Вселенській [див. там само].

Кодекс Канонів широко трактує пастирські обов'язки єпархіального єпископа. Особливе значення мають канони 192-193, які наполягають на тому,

щоб єпископ з усією ревністю турбувався про всіх вірних, доручених його опіці без огляду на їх вік, становище, національність. Особливо підкреслюють канони його служіння вірним взагалі [див. 43, с. 209].

Кан. 192, § 1: У виконванні свого пастирського завдання єпархіяльний Єпископ повинен турбуватись про всіх вірних, доручених його праці, без огляду на їх вік, становище, національність чи Церкву свого права, як про тих, що постійно проживають на території єпархії, так і про тих, що тимчасово на ній перебувають, приділяючи апостольську увагу також тим, які через умови свого життя не можуть достатньо користуватись звичайною пастирською опікою, а також тим, які занехаяли релігійні практики.

Параграф перший цього канону укладений на основі Декрету про пастирський уряд єпископів у Церкві II Ватиканського Собору (*Christus Dominus* – «Христос Господь») [див. 4, П. 11, 16].

Обов'язки єпархіяльного єпископа щодо вірних взагалі у його єпархії полягають у тому, що усі вірні, якого б віку вони не були, до якої національності не належали б, котрі постійно чи тимчасово перебувають на території єпархії, – поручені пастирській опіці єпарха, котрий за всіх них відповідає перед Богом і Церквою [див. там само].

Через кілька років після Львівського синоду, в дусі його постанов, новий єпископ Андрей Шептицький у пастирському посланні «Християнська робота» дає наступні пояснення своєї майбутньої пастирської діяльності: «Владика повинен знати своє стадо, відвідувати міста і села, спілкуватися з людьми, щоб знати їхні потреби і в разі необхідності їм допомогти. Людям також треба знати єпископа, щоб йти за його голосом та приймати з його рук благодать і мир, які Христос дає через нього» [див. 77, с. 56-64], а для цього післанництва єпископ мусить втішатися повагою і мати свободу дій [див. 31, с. 166].

Ще задовго до цього Замойський синод звернув увагу на те, що єпископ повинен пізнати своїх овечок [див. 12, с. 207].

Андрей Шептицький на початку свого пастирського служіння як голова Київської Католицької Церкви, архієпископ-митрополит Львівський дуже влучно охарактеризував особисте зобов'язання єпископа при виконанні своїх функцій: «Я знаю, що тримаю в руках владу, дану мені самим Богом, і вмітиму користуватися такою владою, коли буде потрібно... Знаю також, що самої влади недостатньо мені для досягнення мети і сповнення того, що маю намір робити. І через це моя праця для народу і для Вас, Преосвященні Отці, не буде лише виконанням єпископської влади, тим менше лише бюрократичним урядуванням. Проповідуючи, сповідаючи і катехизуючи особисто, намагатимусь завжди робити більше від того, що є моїм сухим обов'язком...» [див. 78, с. 171-172].

Слід виокремити спеціальні розділи праці, на які єпископи мусять звертати особливу увагу:

1. Опіка вірними, які через умови свого життя не можуть достатньо користуватись пастирською опікою.

Пастирський Директорій єпископів згідно із Соборовою Конституцією «*Christus Dominus*» (пор. ч. 44) доручає виключну опіку над бідними, хворими, старцями, молоддю, робітниками, селянами, ув'язненими, науковцями, артистами, емігрантами, туристами, над формуванням родини і т. д.

2. Турбота про вірних, які занехаяли релігійні практики або, як окреслює «Пастирський Директорій», втратили віру, визнають атеїзм, піддані небезпеці секуляризації (пор. Ч. 157-160) [див. 43, с. 210].

Єпископ мусить дбати про спасіння власної душі, а також душ християнського народу, стада та овечок Христа, довірених йому Богом [див. 31, с. 166].

Кан. 192, § 2: Особливо має старатись єпархіяльний Єпископ, щоб усі вірні, доручені його опіці, підтримували єдність між християнами відповідно до засад, схвалених Церквою.

Цей параграф укладений на основі Декрету про пастирський уряд єпископів [див. 18, р. 74; 4, п. 16]. Що характерно, тут зустрічається слово «єдність» в тому сенсі, що єпархіяльний єпископ повинен плекати її поміж усіма християнами. В. Поспішіл у своїй праці «Східне Католицьке Церковне право», коментуючи цей параграф, акцентує увагу на т. зв. «єкуменічному починанні» [див. 46, с. 143]. В тексті говориться про вірних різних обрядів. Єпископові слід дбати про духовні потреби вірних, призначаючи священників і парохів цього ж обряду, які займатимуться потребами вірних даного обряду в його єпархії [див. 43, с. 210].

Белзький синод 1590 р. висловився за те, щоб єпископ об'єднаної Київської Церкви дбав в особливий спосіб про приведення стада до мирного співжиття та єдності. Сама структура Церкви змушує єпископа з постійною увагою дбати про відносини з паралельною нез'єдиненою ієрархією та співпрацювати там, де можливо, для досягнення повної єдності, якої вимагає Христос. Це прагнення чітко простежується у програмному документі з'єдиненої Київської Церкви, а саме у постановах Берестейського синоду 1595 р. [див. 31, с. 166].

Кан. 192, § 3: Єпархіяльний Єпископ повинен вважати, що йому доручено неохрещених, і старатись, щоб їм засяяла Христова любов завдяки свідченню вірних, які живуть у церковній спільноті.

Цей параграф укладений на основі цього ж Декрету про пастирський уряд єпископів у церкві [див. 18, р. 74; 4, П. 11, 16].

Місіонерська ревність і християнська любов спонукають єпископа разом із спільнотою єпархії опікуватись та дбати про душевне спасіння неохрещених осіб.

До вірних, котрі не належать до спільноти Католицької Церкви, єпископ мусить ставитися з добротою, розумінням і любов'ю, сприяючи тим самим здоровому єкуменізмові (пор. Паст. Дир., ч. 158) [див. 43, с. 210].

Згідно з Берестейським синодом 1590 р., післанництвом єпископа є: «...вибір, покликання і уповноваження з дарами влади і управління, які їм приналежні, без шкоди для духовних дарів, що супроводжують формальне уповноваження апостоляту». Отже, єпископ є апостолом, про що св. Павло згадує у листі до римлян: «Управитель Христа між поганями, виконуючи святу службу проповідування Євангелія Божого, щоб жертва поган була приємною, будучи освяченою Святим Духом» (пор. Рим. 15,16). Тому єпископ мусить внести свій вклад у поширення слави Божої в Святій Церкві, а також поза нею, приводячи до віри тих, які ще позбавлені такої благодаті [див. 31, с. 167].

Кан. 192, § 4: Єпархіяльний Єпископ повинен проявляти особливу турботу про пресвітерів, до яких повинен прислухатись, як до помічників і дорадників, захищаючи їхні права, і дбати, щоб вони виконували обов'язки, властиві їхньому стану, і мали до своїх послуг засоби й установи, необхідні для духовного й інтелектуального розвитку.

Цей параграф базується на Догматичній Конституції про церкву *Lumen Gentium* [див. 7, п. 28], а також Декреті *Christus Dominus* [див. 4, п. 16].

Кан. 192, § 5: Єпархіяльний Єпископ має дбати, щоб священнослужителі та їхні родини, якщо вони одружені, мали достатнє утримання і належне забезпечення та соціальну захищеність, а також лікарську допомогу згідно з приписами права.

Останній параграф кан. 192 укладений на основі Декрету про служіння і життя пресвітерів *Priests of the Church* [див. 5, П. 20-21].

Єпархіальний владика з особливою дбайливістю повинен опікуватися священиками, яких слухає, обороняє і дбає про їхні права так, щоб вони добре виконували обов'язки свого стану та володіли необхідними засобами для підтримки свого духовного та інтелектуального життя [див. 78, с. 172-173]. Єпископ зобов'язаний допомагати в забезпеченні їх гідного утримання та вирішення їхніх матеріальних проблем у разі потреби [див. 31, с. 177].

Єпархіальний єпископ має особливі обов'язки щодо священиків своєї єпархії, адже вони перші і необхідні співпрацівники та його помічники. Їх єпископ повинен трактувати як братів, приятелів, дбаючи про добро духовне і матеріальне [див. 5, п. 7]. Єпископ зобов'язаний заслухати думку і скарги, радитись щодо своїх ініціатив та пасторальних потреб єпархії. Єпископ повинен обороняти права своїх священиків, дбати про їх родини, якщо вони одружені, щоб забезпечити їм достойне утримання, соціальну захищеність, лікарську допомогу згідно з приписами права (пор. канн. 192, § 5; 390 і 1021).

Пасторальний Директорій єпископів у частинах 107-115 зобов'язує єпархіального єпископа:

1. Долучити свої особливі зусилля і любов до священиків і кандидатів до священичого стану.
2. Щодо своїх священиків, для яких єпископ є наставником і суддею, зобов'язаний поводитись як батько, як приятель і брат, добродійно, милосердно, із розумінням, будучи готовим до прощення і помочі. Єпископ покликаний створити атмосферу приязні і взаємної довіри, але так, щоб не послабити вузла належного послуху, а навпаки – скріпити його синівською любов'ю до батька, більш щирою і достовірною.
3. Укласти стосунки єпископа і священиків, надхненні і підтримувані Христовою любов'ю, так, щоб сприйматись усіма ззовні як природний і логічний наслідок партикулярного надприродного вузла, який кожного з нас пов'язує з Христом і між собою, і цим зміцнювались би найбільш вагомими юридичними вузлами, які впливають з Церкви як Божої установи.
4. Знати своїх єпархіальних священиків, їх характер і здібності, їх амбіції, бажання і стан духовного життя, їх священичу ревність та ідеали, стан здоров'я й економічні обставини їх родин і все інше, що належить до компетенції єпископа і є його священним обов'язком. Він також мусить вивчати і пізнавати своїх священиків не тільки під час соборних зібрань деканальних чи єпархіальних, чи в час вирішення юридичних чи суддівських справ, а в міру можливості особисто й індивідуально.
5. Передбачати і запобігати ситуаціям, в які можуть потрапити священики, подавати батьківську допомогу хворим, вбогим, похилим віком. З терпінням трактувати непослух священиків, але з рішучістю реагувати, щоб запобігти можливим негативним вчинкам і дотриматись принципу карності свого священства.
6. Плекати і публічно демонструвати свою особисту оцінку священиків, виявляючи їм довір'я, похвалу за добрі справи, заохочення до важкої душпастирської праці.
7. Особисто, з радістю підтримувати розумну ініціативу, а також вимагати від інших поважати права священиків, бути їх заступником перед несправедливим оскарженням. З недовірою сприймати обмови, нарікання чи несправедливі оскарження священиків.

8. Використовувати прерогативу єпископа щодо застосування праці священника для досягнення нагальних пасторальних вимог та надприродної мети, задля спасіння людських душ, потреб єпархії та Христової Церкви. При цьому слід враховувати здібності й індивідуальні можливості кожного, поважати його людську та священничу гідність [див. 43, с. 211-212].

1.2.1. Роль єпархіального єпископа в охороні, збереженні та розвитку літургійного життя єпархії згідно з вимогами ККСЦ (канн. 198-200) та партикулярного права УГКЦ

Єпископат – стан, вищий від священства, який охоплює всі три ступені. Єпископат – це також джерело священства, яке передається іншим через владику. Виключно йому належить влада висвячувати на інші ступені священства та надавати посади щодо церковної служби. Освячення мира теж належить до прерогативи єпископа. З цієї причини єпископ зветься також святителем і має владу відправляти всі священничі служби повсюдно в межах своєї єпархії.

Владика у своїй єпархії є головним наглядачем за порядком, встановленим церковним правом. Він вирішує всі непорозуміння щодо Літургії і має право в будь-яких надзвичайних обставинах призначати спеціальні молитви, хресну дорогу, накладати на своє стадо покути і т. п.

У виконанні літургійної служби йому надаються інші привілеї, вказані у літургійних приписах Берестейського синоду 1592 року. Єпископ мусить стежити за літургійною однотипністю згідно з рішеннями, прийнятими синодами його помісної Церкви [див. 43, с. 181].

Єпископ має бути центром євхаристійної відправи у своїй єпархії. Тому Кобринський синод наказує: «Для однозгідності богослужінь єпископи постановляють, що нововисвячений священник мусить відбути якийсь час практику церковних богослужінь при катедральних храмах, уділюванні св. Тайн та всіх інших церковних практик» (пор. арт. 11).

Якщо єпископові ніщо не перешкоджає, він зобов'язаний відправляти літургійні служби в катедральному соборі на урочисті свята, особливо у Страсний тиждень [див. 12, с. 207]. Отже, центром літургійних відправ в єпархії є владика, який служить у своєму катедральному соборі і мусить сповнити всі святі дії відповідно до літургійних канонів свого обряду, для наслідування іншими [див. 31, с. 182].

Кан. 198: Єпархіальний Єпископ хай часто відправляє Божественну Літургію за народ довіреної йому єпархії, а в дні, приписані партикулярним правом власної Церкви свого права, повинен її служити.

Цей канон базується на *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* (пор. кан. 404). Він також посилається на партикулярне право нашої Церкви. Доповненням цього канону ККСЦ став 22 канон Партикулярного права УГКЦ, в якому говориться: «Єпархіальний єпископ зобов'язаний служити Божественну Літургію за вірних довіреної йому єпархії щонеділі і кожного встановленого загальним правом і кан. 114 Партикулярного права свята» [див. 1, с. 107]. А у 114 каноні зазначено: «Окрім неділі, вірні зобов'язані святкувати такі церковні свята:

1. Різдво Христове;
2. Богоявлення Господнє;
3. Вознесіння Господнє;
4. Благовіщення Пресвятої Богородиці;
5. Успіння Пресвятої Богородиці;
6. Свято Верховних апостолів Петра і Павла» [див. там само, с. 123].

Літургія за народ – важливий і нелегкий обов'язок єпархіяльного єпископа. Від дня, коли обійняв єпископський престол, єпархіяльний єпископ зобов'язаний жертвувати св. Літургію за ввірений йому народ кожної неділі і приписаного свята. Цей обов'язок, згідно з приписами Тридентійського Собору про походження Божого права (сесія 23, кан. 1, Про реформу), поданий у посланні до Євреїв: «Кожен то Архієрей, узятий з-поміж людей, наставляється для людей у справах Божих, щоб приносити дари та жертви за гріхи» (пор. Євр. 5,1). Означення святих днів походить з Церковного права.

Описаний обов'язок реальний і персональний. Єпископ має відправляти і жертвувати Св. Літургію за народ особисто і у випадку виправданої перешкоди, якою б вона не була, навіть тяжкої недуги, не звільняється від цього обов'язку. Служіння Св. Літургії і жертва за народ мають відбутись або у той самий день через призначеного священника, або особисто у найшвидшому часі в інший день.

У випадку адміністрування у двох єпархіях єпископ зобов'язаний служити за народ лише одну св. Літургію.

Цей обов'язок довготривалий, без огляду на час перебування єпископа на престолі (пор. кан. 1542). Єпископ, який не сповнив цього обов'язку, зобов'язаний якнайшвидше пожертвувати за народ стільки Служб Божих, скільки не зміг відслужити (пор. КЛЦ, кан. 388) [див. 43, с. 214-215].

Кан. 199, § 1: Єпархіяльний Єпископ, як керівник, поборник і охоронець усього літургічного життя в довіреній йому єпархії, повинен дбати про те, щоб воно якнайбільше розвивалось і регулювалось відповідно до приписів і законних звичаїв Церкви свого права.

Перший параграф цього канону укладений на основі Декрету *Christus Dominus* [див. 4, п. 15], а також Конституції *Lumen gentium* [див. 7, п. 26].

Кан. 199, § 2: Єпархіяльний Єпископ має старатись, щоб у власній катедральній церкві відправлялась принаймні частина церковного правила, навіть щоденно, згідно з законними звичаями власної Церкви свого права; також, щоб у кожній парафії в міру сил відслужувалось церковне правило в неділі і свята, головніші врочистості та їхні навечір'я.

Другий параграф цього канону взятий із *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* (пор. *can.* 401). Він також посилається на Партикулярне право, яке у кан. 22 говорить: «Єпархіяльний єпископ повинен подбати, щоб у катедральній церкві служили принаймні частину церковного правила, навіть щоденно; також, щоб у кожній парафії, по змозі, служили церковне правило в неділі і у свята, важливі врочистості та їхні навечір'я» [див. 1, с. 108].

Кан. 199, § 3: Єпархіяльний Єпископ повинен часто очолювати церковне правило в катедральній церкві та в інших церквах, особливо в приписані свята та інші врочистості, в яких бере участь значна кількість народу.

Останній параграф кан. 199 базується на Конституції про Святу Літургію (*Sacrosanctum Concilium* – «Священний Собор») [див. 11, п. 41].

Єпархіяльний єпископ зобов'язаний в присутності народу часто відправляти богослужіння в катедральній церкві або в іншій церкві своєї єпархії, особливо в неділі та у свята [див. 43, с. 215].

Кан. 200: Єпархіяльному Єпископу належить відправляти у цілій єпархії богослужіння, які часто, згідно з приписами літургічних книг, повинен сповняти він сам урочисто, одягнений у всі архієрейські ризи, але не поза межами власної єпархії, хіба за виразним або принаймні слушно припустимим дозволом єпархіяльного Єпископа (іншої єпархії).

Цей канон укладений на основі *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* (пор. *can.* 402, § 1).

Традиція Церкви виробила для єпископа особливі *архієрейські ризи та відзнаки*, які він може носити всюди у своїй єпархії, а поза межами її тільки за виразним або принаймні слушно допустимим дозволом єпархіяльного єпископа, тобто коли він бажає очолювати богослужіння в церквах чи інституціях його Церкви [див. 46, с. 144].

1.2.2. Навчальний уряд єпархіяльного єпископа згідно з нормами ККСЦ

Єпископ – перший учитель правдивої віри, сторож її чистоти, утвердження та поширення у довірених йому окрузі.

Як головний учитель Церкви, він перший повинен сумлінно поширювати слово Правди (пор. 2 Тим 2,15), особисто проповідувати Слово Боже, безперервно молитися, переконувати, навчати тих, хто погано поводить, деколи навіть під загрозою церковних кар. Владика має владу передавати право церковного вчення у своїй єпархії компетентним особам (пор. 2 Тим 2,2). Також мусить навчати самих учителів і духовенство, особливо проводити службу вчителя в Божественних відправах у приписані дні (пор. Апост. прав., кан. 58; VI Всел. соб., кан. 19).

Як наглядач за поширенням християнської освіти серед свого стада, єпископ повинен дбати, щоб у його єпархії проповідувалось Слово Боже і християнський народ навчався Божественного закону. Цього він повинен вимагати від священників і особисто наглядати за виконанням цього завдання [див. 31, с. 180].

Кан. 196, § 1: Єпархіяльний Єпископ зобов'язаний представляти і пояснювати вірним правди віри, в які треба вірити і застосовувати в житті, сам, часто проповідуючи, повинен дбати також про те, щоб старанно виконувались приписи права про службу Слова Божого, особливо про гомілію і катехитичне навчання так, щоб усім передавалась уся християнська наука.

Перший параграф цього канону базується на Догматичній Конституції *Lumen gentium* [див. 7, п. 25], Декреті *Christus Dominus* [див. 4, П. 13-14], а також *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* (пор. кан. 400, § 1).

Один із найбільш важливих обов'язків єпископа – навчати і проповідувати Слово Боже. Єпископ – учитель віри для ввіреного його опіці Божого народу. Згідно із вченням II Ватиканського Собору, це найважливіший обов'язок, який єпископ зобов'язаний сповнювати особисто, регулярно проповідуючи до своїх вірних, роз'яснюючи головні правди віри, моральні норми поведінки (пор. кан. 608) [див. 43, с. 213].

Кан. 196, § 2: Єпархіяльний Єпископ має міцно захищати цілісність і єдність віри.

Цей параграф укладений на основі Догматичної Конституції *Lumen gentium* [див. 7, п. 23].

Сьогодні навіть світська преса обговорює вчення Католицької Церкви, часто спотворюючи і нападаючи на нього, тому саме єпископське слово набирає великої ваги для вірних. Єпископ теж повинен *дивитись за тим, щоб виконувалися приписи права про проповідування Слова Божого, як рівно ж і про катехитичне виховання дітей і дорослих* [див. 46, с. 143].

Львівський синод 1891 року у Титулі I, Розділу 7 «О проповіданню слова Божого» говорить: «Якщо існує законна перешкода для проповідування єпископа, то він мусить прийняти компетентного проповідника. Владика повинен дбати, щоб по цілій єпархії правильно виконувались накази та канони, які стосуються служби слова, проповіді та катехитичної формації. Це необхідно для того, щоб до усіх була доведена правдива християнська наука» [див. 8, С. 320-322, 325-326].

ККСЦ у Титулі XV «Церковне навчання», Глави II «Служба слова Божого», Артикулу I «Проповідування слова Божого» у кан. 609, ґрунтуючись на документах II Ватиканського Собору, особливо на Догматичній Конституції *Lumen gentium* [див. 7, п. 27], а також Декреті *Christus Dominus* [див. 4, п. 13], говорить: «Керувати проповідуванням слова Божого на своїй території, згідно із загальним правом, належить до єпархіяльного Єпископа».

Отож, єпископ, як найвищий пастир єпархії, має докласти всіх зусиль, щоб скрупульозно виконувати канонічні приписи щодо служіння Слова Божого, особливо щодо гомілій у неділі і свята (пор. кан. 614), катехичних навчань (пор. канн. 617, 618, 621, 624 і т. п.).

Навчання катехизму – християнського вчення – має бути цілісне, а не розірване чи часткове [див. 43, с. 213].

Артикул II «Катехитичне навчання» у кан. 617 наголошує: «Усі Церкви свого права, особливо їх Єпископи, мають важкий обов'язок проводити катехизацію, щоб завдяки їй віра досягла зрілість і формувався учень Христовий через глибше і більш упорядковане пізнання науки Христа і через тісніше з кожним днем зближення з його Особою».

Цей канон ґрунтується на Декларації *Christus Dominus* [див. 4, п. 14], а також натхненний апостольським листом папи Йоана Павла II *Catechesi Tradendae* (пор. п. 16), що вміщує результати Синоду Єпископів щодо катехизи, який відбувся у 1977 році [див. 47, с. 391].

Окрім вищезазначеного, єпископи, згідно з рішеннями Берестейських синодів 1591 р. (пор. кан. 14) та 1595 р. (пор. кан. 27), мають право відкривати школи, семінарії в місцях, які вважають відповідними й зручними, та утримувати ці установи під своїм контролем [див. 31, с. 181].

Кодекс продовжує цю думку у цьому ж XV Титулі Глави III «Католицьке виховання», Артикулу I «Школи, зокрема католицькі», говорячи у кан. 635: «Обов'язком єпархіяльного Єпископа є особливо дбати, щоб існували католицькі школи, зокрема там, де немає інших шкіл або немає рівноцінних, а також професійні і технічні школи, наскільки вони потрібні, зважаючи, зокрема, на обставини місця і часу».

Цей канон посилається на Декларацію II Ватиканського Собору про християнське виховання (*Gravissimum educationis* – «Вагомість виховання») [див. 2, п. 9].

Єпархіяльний єпископ повинен забезпечити надання католицького виховання у єпархії. Якщо для здійснення цієї мети зовсім немає шкіл або немає належних шкіл, то він має обов'язок заснувати їх відповідно до реальних потреб [47, с. 395].

Беручи до уваги сучасний стрімкий розвиток засобів суспільної комунікації, Церква не може стояти осторонь цього процесу, а навпаки повинна відстоювати право на використання цих засобів у рамках голошення Слова Божого і репрезентації свого вчення. До засобів суспільної комунікації на сьогодні можна зарахувати: друковані матеріали (пресу, книги і т. д.) і електронні засоби (телебачення, відео і інтернет). Останнім часом особливо швидкими темпами розвивається інтернет. Отож, єпископи, як пастирі свого стада, повинні дбати, щоб вірні навчилися морально користуватися цими засобами [див. 46, с. 249].

Оскільки засоби суспільної комунікації можуть перебувати на службі як добра, так і зла, правильно не уникати їх, а вчитися використовувати відповідально, як це наголошено у Декреті II Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації (*Inter mirifica* – «З-поміж дивовиж»). На цей декрет [див. 3, п. 3] посилається кан. 652, § 2: «Для захисту непорушності віри й моралі

єпархіяльний Єпископ, Синод Єпископів патріяршої Церкви, Рада Ієрархів і Апостольський Престол можуть заборонити вірним користуватися засобами суспільної комунікації або передавати їх іншим, якщо вони шкодять її непорушності».

Єпископ може відкрити друкарню для видання священних книг, однак мусить взяти на себе контроль за публікацією богослужбових книг іншими організаціями, наприклад, братствами. Книги треба друкувати «уважно і з великою обережністю», за умови належного нагляду [див. 31, с. 180].

Для допомоги у виконванні пастирського служіння Замойський синод приписує єпархіяльному владиці мати при собі досвідченого теолога, який буде порадником у пастирській дбайливості [див. 12, с. 211].

2. Канонічна візитація єпархії

2.1. Особа візитатора

Проаналізувавши в першій частині всі аспекти пастирського служіння єпархіяльного єпископа згідно з вимогами ККСЦ, у другій частині розглянемо питання канонічної візитації, як однієї з вимог урядування єпископа. Замойський синод наголошує: «Щоб пізнати духовні потреби своїх вірних і реальний стан своєї локальної Церкви, єпископ, як найвища духовна особа, відповідальна за своє стадо, повинен відвідувати свою єпархію» [див. 12, с. 213].

Канонічна візитація єпархії – не лише юридичний обов'язок єпископа, а й абсолютна вимога і пастирська необхідність. У час канонічної візитації єпископ підтримує особисті контакти зі священниками та іншими членами народу Божого, щоб краще їх пізнати і вести, скріплюючи їх у вірі, заохочуючи до праведного християнського життя. Більше того, в час канонічної візитації єпископ безпосередньо, особисто сам може побачити конкретний стан єпархіяльних структур та інструментів пастирського служіння, внаслідок чого належно їх оцінити [див. 43, с. 221].

Відвідуючи єпархію, без сумніву, можна пізнати мирян і священників. При цьому відбувається також післанництво для спасіння душ. У такий спосіб єпископ контактує безпосередньо з народом, проповідуючи і сповідаючи, а також, в особливий спосіб, допомагає священникам духовними вправами, скріплюючи взаємне розуміння, солідарність, братню любов між ними. Єпископ також просить допомоги у священників для виховання нових парохів і виконує ще один свій обов'язок: оберігає літургічну однотипність [див. 79, с. 411].

ККСЦ щодо канонічної візитації у кан. 205, § 1 подає наступне: «Єпархіяльний Єпископ зобов'язаний щорічно візитувати канонічно єпархію повністю або частково, однак так, щоб принаймні раз на п'ять років канонічно звізитувати її повністю особисто або, в разі законної перешкоди, через єпископа-коад'ютора, або через протосинкела чи синкела, або через іншого пресвітера згідно з канонічним правом».

Перший параграф цього канону укладений на основі *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* (пор. *can.* 409, § 1) [див. 18, р. 79], а також на основі напрацювань Замойського синоду 1720 року (Титулу VI «Єпископи»), Львівського синоду 1891 року (Титул VII) та інших синодів східних помісних Церков *sui iuris*.

Замойський синод зобов'язав здійснювати пастирські відвідування особисто чи через спеціального делегата кожні два роки [див. 12, с. 211]. Львівський синод продовжив термін візитації до п'яти років, з огляду на велику територію та нечисленність єпископів (на той час було лише три єпископи). Через це протопресвітер мав відвідувати щороку підлеглі йому парохії та складати письмовий звіт місцевому ієрарху. Львівський синод 1891 р. постановив:

«Що стосується канонічного відвідування єпархії: цей Синод має намір змінити це, що приписує Замойський синод, щоб єпископ особисто або через візитаторів, які повинні спеціально бути ним номіновані, щороку робив відвідини, або задля розлогості території, по крайній мірі що два роки, щоб: через просторість наших єпархій канонічне відвідування відбувалося що п'ять років єпископом або іншими. Синод це дозволяє, вважаючи тим більше, що єпископи вже через своїх деканів, немов через своїх заступників, відвідують цілу єпархію, тобто через окружні візити, що відбуваються принаймні раз на рік у кожній парохії. Єпископи повинні наказати, щоб звіт такого окружного відвідування повинен відразу їм передатися через декана і, не зволікаючи, повинні зобов'язати себе оминати всілякі надужиття, якщо такі мали місце» [див. 17, с. 196; 31, с. 175].

Отож, зі всього вищесказаного можна зробити такий висновок:

1. Єпархію треба візитувати щорічно або частково, однак так, щоб принаймні раз на п'ять років звітувати повністю.
2. Єпископ може доручити особистий обов'язок візитовання іншим: єпископському помічнику, протосинкелу, синкелу чи делегованому священику – лише у випадку законної перешкоди.
3. Єпископ має право вибору помічників із клиру на свій розсуд, для допомоги своїй канонічній візитації, без права користування привілеями при виборі чи порушенні звичаїв, що суперечать праву Церкви [див. 43, с. 221].

Візитації повинні відбуватись якнайшвидше, без зайвих затримок. Єпископа має супроводжувати обмежене коло осіб, і він покликаний показувати приклад тверезості, стриманості, скромності, покори, мусить їсти в міру і просто. Не може приймати нічого більше від потреби, жодної добровільної пожертви. Якщо ж це зробить, зобов'язаний віддати вдвічі більше впродовж того ж місяця, під карою заборони виконання єпископських обов'язків у разі неповернення отриманого дарунку [див. 12, с. 215].

2.2. Об'єкт і предмет візитації

Кан. 205, § 2: Канонічній візитації єпархіяльного Єпископа підлягають особи, католицькі інститути, речі і святі місця, які знаходяться в межах єпархії.

Цей параграф також базується на основі *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* (пор. *can.* 410, § 1) [див. 18, р. 80], а також на основі напрацювань Замойського синоду 1720 року (Титулу VI «Єпископи»).

Отож, об'єктом або предметом канонічної візитації можуть бути:

1. Особи:
 - фізичні: священики, монахи чи монахині, семінаристи;
 - юридичні: парафії, добротинні та релігійні установи і т. п.;
2. Католицькі інститути: школи, семінарії, університети, монастирі і згуртування єпархіяльного права;
3. Речі: ризи, богослужбовий посуд, мощі, ікони, архів парафії, парафіяльні книги (охрещених, одружень, померлих та ін.), бібліотека і т. п.;
4. Святі місця: церкви, кладовища, каплиці.

Як зазначає митрополит Андрей Шептицький у своєму пастирському посланні до духовенства «О канонічній візитації»: «Візитація, як звісно, починається від візитовання святих Дарів. Ця установа має велике значення. Справді святі Дари і честь, котру їм віддаємо, – це суть усього нашого християнського життя. Спасіння йде від Ісуса Христа, котрий під видом хліба і вина є присутній серед нас» [див. 79, с. 425].

Для прикладу наведемо один яскравий випадок із життя відомого богослова кінця XVII – початку XVIII стт. св. Дмитрія (Туптала), Архієпископа Ростовського, автора знаменитого чотиритомника «Життя святих». У своєму «Повчанні до ієреїв» він показав приклад крайнього невігластва тогочасного духовенства. З-поміж іншого автор зазначив таке: «Богу, – каже, – в багатьох церквах творене непошанування – пречистим і Животворящим таїнством Христовим. Тримають-бо таку велику святиню на неналежному місці, десь у кутку, а іноді в домі без будь-якого пошанування і в посуді нечистому і почорненому. А що гірше, що не тільки не знають назви їхньої чесної, не називають пречистими таїнствами, тобто Тілом Христовим, а чимось простим, більше того, називають безчесною назвою, тобто іменують словом «запас». Трапилося нам у цьому 1702 році в місті Ярославлі по дорозі зайти в одному селі в церкву, і там, за звичайним молінням, я, смиренний, хотів за звичаєм пошанувати пречесні Христові таїнства і віддати їм поклін. Коли ж спитав тамтешнього попа, де вони, животворящі Христові таїнства, піп не зрозумів мого слова, а мовчав, як немислений. Коли я сказав: «Де Тіло Христове?», піп і цього слова не міг збагнути. Коли ж один із досвідчених ієреїв, що зі мною були, сказав йому: «Де запас?», – тоді він узяв з кутка посудину вельми бридку і показав бережену оту в нехлюйстві таку велику святиню – на неї-бо ангели дивляться зі страхом. І я попечалився про те серцем немало: ось у якому непошануванні бережеться Тіло Христове, ось як навіть імені ієреї не відають чесного, належного пречесним таїнствам. Подивуйся про те, небо, і кінці землі жажніться! О прокляті ієреї, що самі Христа-Бога в пречесних і животворящих його таїнствах суцього не знаєте, віри ж і любові до нього не маєте і належного йому не віддаєте пошанування! Та як же простих людей істинному богознанню навчите? Горе вам, вожді сліпії, що сліпців водите! Через це владою, від Бога нам наданою, повеліваємо і Страшним судом Божим забороняємо, щоб ієреї конечно найретельнішим божественним пошануванням і поклонінням вшановували пречесні Христові таїнства, коли є Тіло Христове, простіше сказати: святий Агнець сушений, на весь рік, заради хворих, бережений» [див. 53, с. 19].

Спархіяльний єпископ має дуже точний перелік того, що треба відвідати, а також зобов'язання, які мусить виконати під час своїх пастирських візитацій [див. 31, с. 176].

Щодо візитації парафій, то у кан. 296, § 4 зазначено: «Кожна парафія повинна мати свій архів, в якому слід зберігати парафіяльні книги разом з листами Ієрархів та іншими документами, зберігання яких є потрібним і корисним. Спархіяльний Єпископ або його уповноважений повинен при нагоді візитації або в інший відповідний час усе переглянути, а парох має дбати про те, щоб нічого не потрапило до чужих рук».

Четвертий параграф цього канону посилається на відоме вже нам *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* (пор. can. 511, § 5) [див. 18, р. 117].

Як наголошує Замоїський синод, єпархіяльний єпископ повинен відвідати всі церкви чи каплиці, які в будь-який спосіб дбають про спасіння душ, всі адміністрації добродійних установ і лікарні [див. 12, с. 213].

Під час відвідування єпископ повинен дотримуватися вказівок Замоїського синоду щодо способу проведення візитації. Крім того, мусить детально розпитати про майно церкви та занести зібрану інформацію в спеціальну візитаційну книгу [там само, с. 217].

Під поняттям «візитаційна книга» або т. зв. «візитаційна документація» розуміється комплекс нормативних актів, що видавалися єпископом, його уповноваженими та духовною консисторією перед початком генеральної візитації з метою визначення характеру, завдань та способів її здійснення. До візитаційної

документації, як правило, входили: пастирський лист єпископа до духовенства та вірних єпархії, у якому він визначав територію й час здійснення візитації; звернення єпископа до духовенства та вірних того деканату, який мав бути в найближчий час візитований; номінаційна грамота єпископа для генерального візитатора, де окреслювалися повноваження для членів єпископської комісії; візитаційна інструкція, квестіонар або формуляр, що укладалися у канцелярії єпископа або особисто візитаторами; звернення генерального візитатора до духовенства та вірних єпархії про початок візитації, де він описував свої повноваження та завдання, а також протоколи візитацій, підсумковий акт канонічного огляду церкви – Реформаційний декрет і письмовий звіт чи реляція (або щоденник) про візитаційну подорож владики [див. 50, с. 90].

Що стосується монахів, то місцевий єпископ зобов'язаний відвідати чоловічі монастирі, якщо вони не є в згромадженні папського або патріаршого права, та всі жіночі монастирі. Може відвідувати всі не єпархіяльні монастирі в тому разі, якщо цей обов'язок не виконано компетентним візитатором за шість місяців після попередження єпископа [див. 12, с. 213].

Цю настанову Замоїського синоду продовжує Кодекс у кан. 205, § 3, посилаючись на вже неодноразово згадуване *motu proprio* Пія XII *Cleri sanctitati* (пор. *can. 410, § 2*) [див. 18, р. 80]: «Членів чернечих інститутів і товариств спільного життя на подобу чернечих папського або патріаршого права та їх доми єпархіяльний Єпископ може візитувати лише у випадках, чітко встановлених законом».

Надалі щодо візитації монастирів єпархіяльним єпископом закон говорить наступне у кан. 414, § 1: «Що стосується монастирів і Згромаджень єпархіяльного права, до єпархіяльного Єпископа належить візитувати монастирі, також залежні, і всі доми Згромаджень на своїй території, скільки разів виконує там канонічну візитацію або скільки разів, на його думку, радять це справді особливі підстави».

Цей канон посилається на *motu proprio* Пія XII *Postquam Apostolicis Litteris* (пор. *can. 44, § 1*), *m. p. Cleri sanctitati* (пор. *can. 410, § 1*), а також на Титул VI Замоїського синоду й інші синоди помісних Церков *sui iuris*.

Наступний кан. 415, § 2 продовжує: «Єпархіяльний Єпископ має право й обов'язок візитувати поодинокі монастирі і доми Чинів чи Згромаджень на його території у цих справах, скільки разів виконує там канонічну візитацію або скільки разів, на його думку, вимагають такого рішення поважні причини».

Якщо вищий настоятель не провів візитації у чернечих домах упродовж п'яти років, ця унікальна східна норма (пор. СІС, кан 628, § 2) встановлює, що місцевий ієрарх повинен візитувати чернечі доми (навіть патріаршого і папського права), попередивши вищого настоятеля, який не зумів звізитувати їх [див. 47, с. 292]. Про це зазначено у кан. 420, § 3: «Місцевий Ієрарх повинен візитувати всі чернечі доми, якщо вищий Настоятель, до якого за законом належить візитація, протягом п'яти років їх не візитовав і всупереч нагадуванню місцевого Ієрарха занедбав їх візитувати».

Параграф третій цього канону базується на *motu proprio* Пія XII *Postquam Apostolicis Litteris* (пор. *can. 44, § 3*) [див. 18, р. 160].

Розглянемо також відповідні норми східного права щодо візитації єпархіяльним єпископом місцевих католицьких шкіл. Єпископ має право перевіряти, особисто чи через уповноваженого фахівця, усі католицькі школи у своїй єпархії, навіть ті, якими керують інститути посвяченого життя папського і патріаршого права, якщо тільки вони не застережені за їхніми учнями, і зі збереженням автономії ченців в управлінні внутрішніми справами своїх шкіл. Ця перевірка передбачає право нагляду і охоплює такі питання, тести і посібники, що використовуються для катехизи чи навчання католицької релігії, єпархіяльні

іспити з католицької науки, віра і звичаї католицького штату і т. д. Але єпископ не повинен наглядати за внутрішніми катехитичними іспитами, належно поважаючи згадану вище автономію [47, с. 396]. Про це говорить кан. 638, § 1: «Єпархіяльний Єпископ має право візитувати всі католицькі школи у своїй єпархії, за винятком шкіл, які відкриті виключно для власних вихованців інституту посвяченого життя папського або патріяршого права, із збереженням повної автономії інститутів посвяченого життя щодо керівництва власними школами».

Кан. 638, § 2: Там, де є більше єпархіяльних Єпископів, право канонічної візитації належить тому, хто заснував або затвердив школу, хіба що застережено інакше в статутах фундації або в спеціальній угоді, укладеній між ними.

Цей канон укладений на основі XXII сесії Тридентійського собору 1545–1563 рр., а також Декрету II Ватиканського *Christus Dominus* [див. 4, п 35] і *motu proprio* папи Павла VI *Ecclesiae sanctae* (пор. I, 39) [див. 18, р. 231].

Насамкінець розглянемо одну цікаву прерогативу церковного права, що стосується правового обґрунтування поняття «давності». Давність – це юридичний інститут, який Церква перейняла в основному з цивільного права, норми якого, як правило, правочинні в міру їхньої канонізації [див. 47, с. 689]. Не тільки цивільне право, але й канонічне право виключає певні права із набуття або обов'язків зі звільнення на підставі давності [див. 46, с. 568], в тому числі і права на візитації, про що зазначено в кан. 1542: «Не підлягає давності право візитації й обов'язок послууху так, щоб особи в Церкві не могли бути візитованими жодною церковною владою і не підлягали вже жодній владі».

Цей канон посилається на *motu proprio* Пія XII *Postquam Apostolicis Litteris* (пор. *cap. 17*) [див. 18, р. 504].

Канонічна візитація – це не бюрократичні допити, як висловився папа Павло VI. Це акт апостольський, це пастирське служіння, оживлене любов'ю. Тому канонічну візитацію слід проводити пильно і дискретно, оминаючи невинуваті витрати, які можуть бути тягарем для окремих осіб чи інституцій. Корисні вказівки для проведення канонічних візитацій єпархіяльного єпископа подано в «*Direttorio Pastorale*» (пор. П. 166-170) [див. 43, с. 222].

Висновки

Дана праця характеризує пастирське служіння єпархіяльного єпископа, особливо в ділянці канонічної візитації, що є необхідною передумовою успішності його душпастирювання. Адже завдяки канонічній візитації єпископ сам особисто або через уповноважену особу має нагоду перевірити стан усіх єпархіяльних структур і осіб, відповідальних за них. Канонічна візитація не може обмежуватись банальною перевіркою або поверховим оглядом. Так звані «відвідування» покликані достеменно проаналізувати не лише матеріальне становище, а більше того – духовний стан, наприклад, парохії, що є структурною одиницею єпархії. Те духовне становище, найперше, показує плоди праці єпископа і його священників, які завжди діють в його імені. Тому, власне, завдяки візитації єпископ має можливість зреалізувати себе не лише як суддю, а й як пастиря, що живе життям своєї пастви. Щоб візитація принесла добрі плоди, єпископ повинен навчати власним прикладом, провадити впевнено і судити справедливо, в повноті сповнюючи потрійне завдання як вчителя, пастиря і судді.

У першій частині аналізуються всі аспекти душпастирського уряду єпархіяльного єпископа згідно з вимогами чинного законодавства Церкви, репрезентованого у Кодексі Канонів Східних Церков. З'ясувавши владну юрисдикцію єпископа, що характеризується потрійною владою (законодавчою, виконавчою і судовою), можна зробити висновок, що єпископ стосовно своєї

пастви наділений повнотою духовної влади. Його пастирське служіння є немовби місією Церкви, покладеною на плечі владики, що зобов'язаний повсякчас опікуватися своєю громадою, яка є маленькою Церквою у всецерковній спільноті.

Отож, канонічна візитація – це не лише допити для отримання звіту, але сповнене батьківською любов'ю служіння своїм дітям, що потребують не лише настанов, але радше доброго прикладу.

Від того, як єпископ працює зі своїми священиками і вірними, залежить результат канонічної візитації.

У другій частині не лише ідентифікується особа візитатора, що представлена єпископом або уповноваженою особою від його імені, а й диференціюються різновиди об'єктів і предметів канонічної візитації згідно з вимогами ККСЦ. Об'єкти можуть бути особами фізичними або юридичними, предмети різняться відповідно до богослужбового чи церковного вжитку. Також до об'єктів належать католицькі інститути та святі місця, які не можуть стояти осторонь візитації.

Список використаних джерел

1. Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара. – № 1. – Львів, 2001.
2. Декларація про християнське виховання (*Gravissimum educationis* – «Вагомість виховання») // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996.
3. Декрет про засоби соціальної комунікації (*Inter mirifica* – «З-поміж дивовиж») // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996.
4. Декрет про пастирський уряд єпископів у Церкві (*Christus Dominus* – «Христос Господь») // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996.
5. Декрет про служіння і життя пресвітерів (*Presbyterorum ordinis* – «Пресвітерського чину») // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996.
6. Декрет про Східні Католицькі Церкви (*Orientalium Ecclesiarum* – «Східних Церков») // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996.
7. Догматична Конституція про Церкву (*Lumen gentium* – «Світло народів») // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996.
8. Додаток до чинностей и рішень Руського Провінціального Собора в Галичині. – Львовь, 1897.
9. Катехизм Католицької Церкви // Синод Української Греко-Католицької Церкви. – Жовква: Місіонар, 2002.
10. Кодекс Канонів Східних Церков / Пер. з лат. Й. Кобів. – Львів: Вид-во ОО. Василян, 1995.
11. Конституція про Святу Літургію (*Sacrosanctum Concilium* – «Священний Собор») // Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів: Свічадо, 1996.
12. Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б. // Постанови / Пер. з лат. мови о. І. Козовик. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006.
13. Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1997 років. – Львів: Видання «Благовісника», 1998.
14. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. Вид-во оо. Василян. – 2005.
15. Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть / Упоряд. та істор. нарис І. Скочиляс. – Львів: Вид-во УКУ, 2006.
16. Церква і душпастирство: Документи і матеріали. – Т. III. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000.

17. Чинности и рішення руского провінціального Собора в Галичині. – Львів, 1896.
18. Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Fontium Anotatione Auctus. – Libreria Editrice Vaticana, 1995.
19. Бачинський О. Право Церковне. – Львів: Бібліотека богословська, 1900. – 766 с.
20. Бендик М. Помісність Української Греко-Католицької Церкви та її бачення патріархом Йосифом Сліпим. – Львів: Свічадо, 1996. – 54 с.
21. Блажейовський Д. Берестейська ре-унія та українська історична доля і недоля. – Львів: Каменяр, 1995. – 646 с.
22. Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви. – Львів: Каменяр, 1996. – 567 с.
23. Будуйкевич Я. Душпастирство / Українське душпастирство на порозі ХХІ століття. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – 272 с.
24. Великий А. З літопису християнської України. – Кн. VI. – Львів: Місіонар, 2000. – 288 с.
25. Великий А. З літопису християнської України. – Т. VIII. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1976. – 275 с.
26. Великий А. З літопису християнської України. – Т. IX. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1977. – 304 с.
27. Гриневич В. Минуле залишити Богові. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі / Пер. з польськ. О. Дудич. – Львів: Свічадо, 1998. – 168 с.
28. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської Унії / Пер. з англ. М. Габлевич, за ред. О. Турія. – Львів: Інститут Історії Церкви ЛБА, 2000. – 426 с.
29. Гуцуляк Л. Божественна Літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.) / Пер. з англ. А. Маслюх. – Львів: Свічадо, 2003. – 432 с.
30. Джероза Л. Церковне право / Пер. з нім. Н. Щиглевської. – Львів: Свічадо, 2001. – 336 с.
31. Димид М. Єпископ Київської Церкви. – Львів, 2000. – 243 с.
32. Димид М. Херсонеське таїнство свободи. – Львів: Свічадо, 2007. – 320 с.
33. Ерде П. Церковне конституційне право / Пер. з угор. П. Геркелі. – Львів: Свічадо, 1998. – 156 с.
34. Жужек І. Аналітичний покажчик Кодексу Канонів Східних Церков / Пер. з лат. Й. Кобів. – Рим–Львів: Видавництво оо. Василян, 1994. – 301 с.
35. Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні. – Харків: Акта, 2003. – 471 с.
36. 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.
37. Коргунік А. Джерела українського партикулярного права в ККСЦ: Замойський 1720 р. та Львівський 1891 р. синоди // (докторська дисертація). – Рим, 2002. – 251 с.
38. Королевський К. Рим і обрядово-літургічні дискусії у Патріаршій Київській Вселенській Церкві між двома світовими війнами. – Львів, 2002. – 288 с.
39. Кунцлер М. Літургія Церкви. – Львів: Свічадо, 2001. – 487 с.
40. Ленцик В. Визначні постаті української Церкви: митрополит Андрей Шептицький і патріарх Йосиф Сліпий. – Львів: Свічадо, 2001. – 606 с.
41. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом: Нарис історії Української Церкви. – Львів: Свічадо, 2008. – 640 с.
42. Мончак І. Самоуправна Київська Церква. – Львів: Свічадо, 1994. – 173 с.
43. Мудрий С. Короткий коментар канонів Східного Церковного права. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2002. – 581 с.

44. Мудрий С. Нарис Історії Церкви в Україні. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1999. – 526 с.
45. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596–1720). – Львів: Свічадо, 2005. – 252 с.
46. Поспішл В. Східне Католицьке Церковне право. – Львів: Свічадо, 2006. – 614 с.
47. Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / За ред. Дж. Недунгатта. – Т. 1 / Пер. з англ. О. Гладкий. – Львів: Свічадо, 2008. – 792 с.
48. Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському сході. – Буенос-Айрес – Львів, 2002. – 263 с.
49. Сенік С. Латинізація в Українській Католицькій Церкві. – Люблін, 1990. – 236 с.
50. Сковчиляс І. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії 1596–1720 років. – Т. 1. – Львів: Вид-во УКУ, 2002. – 425 с.
51. Сковчиляс І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія. – Т. 2: Протоколи генеральних візитацій. – Львів: Вид-во УКУ, 2004. – 512 с.
52. Тимошенко Л. З історії уніатської церкви на Київщині (XVI–XIX). – К.: 1997. – 273 с.
53. Туптало Д. Життя святих (Четві Мінеї). Книга I: Вересень / Пер. з ц.-сл. В. Шевчук. – Львів: Свічадо, 2008. – 464 с.
54. Федорів Ю. Замойський Синод 1720 р. – Рим, 1972. – 71 с.
55. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Торонто, 1990. – 362 с.
56. Федорів Ю. Організаційна структура української Церкви. – Торонто, 1990. – 210 с.
57. Шафран Р. Синоди Києво-Галицької митрополії 1596–1991 років: Організаційно-душпастирський аспект. – Львів: Свічадо, 2008. – 296 с.
58. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / Авториз. пер. з англ. М. Габлевич, за ред. А. Ясіновського. – Львів: Інститут Історії Церкви ЛБА, 2001. – 250 с., 5 карт.
59. Джероза Л. Каноническое право в Католической Церкви. – М.: Христианская Россия, 1996. – 379 с.
60. Коялович М. История воссоединения западнорусских униатов старых времен (до 1800 г.). – Минск, 1999. – 292 с.
61. Подскальский Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). – Санкт-Петербург, 1996. – 467 с.
62. Юркович И. Каноническое право о Народe Божиeм и о браке / Пер. и ред. А. Коваль. – М.: Истина и жизнь, 2000. – 624 с.
63. Цыпин В. Каноническое Право. – М.: Изд-во Сретенского Монастыря, 2009. – 864 с.
64. Favale A. Il Ministero Presbiterale. – Las-Roma, 1989. – 369 p.
65. Pinto P.V. Comento al Codice del Canoni delle Chiese Orientali // Libreria Editrice Vaticana. – Citta del Vanicano, 2001. – 1342 p.
66. Kołbuk W. Kościoły wschodnie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej 1772–1914. – Lublin, 1992. – 354 s.
67. Janocha M. Українські і Білоруські ікони св'ятецькі в давній Rzeczy Pospolitej. – Warszawa, 2001. – 216 s.
68. Довбищенко М. Уніатська Церква на Волині кінця XVI – першої половини XVII ст. (регіональний, соціальний та духовний аспекти) // Пам'ятки. Архів Української Церкви. – К., 2001. – Т. 3. – С. 16-54.

69. Онищук І. Замоїський Синод – латинізація чи порятунок Київської Церкви? // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во Івано-Франківської теологічної академії, 2009. – № 2. – С. 50-77.
70. Підручний П. Василіанський Чин від Берестейського З'єднання (1596) до 1743 року // *Analecta OSBM. – Romae. – 1988. – Vol. XIII (XIX). – Fasc. 1-4. – P. 112-141.*
71. Сабо П. Східне церковне право та дисциплінарний порядок Східних Католицьких Церков // *Сопричастя. – 2000. – № 4. – С. 23-52.*
72. Сенік С. Берестейська унія і світське духовенство: наслідки унії у перших десятиліттях // *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті. Матеріали Четвертих «Берестейських читань» (Львів–Луцьк–Київ, 2-6 жовтня 1995 р.) / Ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. – Львів, 1997. – С. 35-68.*
73. Сенік С. Українська Церква в XVII столітті // *Ковчег. – Львів. – 1993. – Ч. 1. – С. 16-37.*
74. Сковчиляс І. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596–1720 роки // *Записки Наукового товариства ім. Шевченка. Праці Історично-філософської секції. – Львів. – 1999. – Т. ССXXXVIII. – С. 46-94.*
75. Сковчиляс І. Програма реформ у Львівській єпархії в післязамоїський період // *Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – С. 350-367.*
76. Сковчиляс І. Протоколи генеральних візитацій церков Київської уніатської митрополії XVIII століття (на прикладі недатованої єпископської ревізії Щирецького намісництва) // *Записки НТШ. Праці Історично-філософської секції. – Львів. – 1999. – Т. ССXXXVIII. – С. 496-512.*
77. Шептицький А. Пастирське послання Єпископа Андрея до духовенства та вірних Станіславівської єпархії «Християнська родина» // *Пастирські послання 1899–1914 рр. – Т. 1. – Львів: Артос, 2007. – С. 53-72.*
78. Шептицький А. Пастирське послання Митрополита Андрея до духовенства «О достоїнстві і обов'язках священства» // *Пастирські послання 1899–1914 рр. – Т. 1. – Львів: Артос, 2007. – С. 161-174.*
79. Шептицький А. Пастирське послання Митрополита Андрея до духовенства «О канонічній візитації» // *Пастирські послання 1899–1914 рр. – Т. 1. – Львів: Артос, 2007. – С. 411-429.*

ДОГМАТИКА

прот. Володимир Лось
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

Святі Тайни як таїнство співпричастя

Життя – це таїнство співпричастя. Бог створив людину простою, вільною та неповторною. Перед кожною з них Господь відкриває дві перспективи.

Перша – повністю присвятити себе, власне буття служінню іншим, інакше воно не стане повноцінним.

Ми єднаємося з Ісусом Христом, і він змінює наше життя. Кожен оновлюється: сповнюється Божою благодаттю і завдяки цьому відчуває себе унікальною особистістю, потрібною іншим.

Саме у Христі кожен із нас стає новим створінням. Господь, будучи абсолютно простим, посвячує своє буття кожному з нас і, остаточно довершивши свій промісел, приводить усіх до Бога Отця, який теж повністю живе для іншого в Христі.

Друга перспектива – людина відмовляється жити для іншого, однак буде власний добробут за його рахунок, перетворюючи іншого на засіб для самореалізації. Такий насильницький спосіб існування обрав для себе диявол. Ця перспектива не є життєдайною – навпаки, приводить до смерті.

Саме цю другу перспективу, шляхом обману, диявол нав'язав нашим прародичам. Таким чином, князь темряви підпорядкував собі людину, позбавивши її визначального принципу життя – любові. Вона перетворилася на безпощадного агресора, який задля виживання руйнує все на власному шляху, таким чином прирікаючи себе на смерть і вічне пекло.

Хоча людина перестала жити у Христі, для якого і в якому від початку була створена, Бог залишається вірним їй. «Бог бо так полюбив світ, що Сина свого Єдинородного дав, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, а жив життям вічним. Бо не послав Бог у світ Сина світ засудити, лише ним – світ спасти» (Йо 3, 16-17). Заради визволення людини з рабства диявола Бог втілюється в її природу. Св. Лев Великий пише у своїй гомілії: «Коли прийшла повнота часу, Божий Син одягнувся в людську природу, щоб примирити її з її Творцем. Ось так диявол – причина смерті – був знищений тією природою, через яку колись поневолив людину». Ціною самопосягати власного життя, страждаючи та приймаючи смерть, Христос преображає у собі людську природу і повертає її кожному з нас, ставши для нас Благодаттю. Він приходить до нас, своєї невісти, як Жених, щоб бути з нами одним цілим. Він закладає в нас принцип істинного життя – таїнство любові. Цим самим Він робить нас здатними увійти у вічне співжиття з Богом Отцем, щоб стати у Ньому досконалим та щасливим створінням назавжди. Ось чому, згідно з ученням відомого богослова М. Кавасили, замало віддати людині її справжню природу – ікону Христа, її справедливе місце у створінні – едемський рай; перш за все вона повинна повернутись до співпричастя любові з Богом. Окрім дару нового буття, людина хоче бути вільною, щоб реалізувати свій природній вибір – вічне співжиття з Богом. М. Кавасила каже: «Спаситель задля нашої свободи пожертвував себе самого, даючи своє тіло і свою душу»¹. Ось так, даючи цілого себе, Спаситель купує всю людину, і перш за все її свободу. Як зауважує відомий сучасний богослов Яніс

Спітеріс, благодать є Бог, даний нам, а свобода є нашою спроможністю жити цим Божим даром на рівні особи.

Цей Божественний промисел спасіння залишився би для нас недосяжною та нездійсненою подією, якщо б кожна людина особисто не могла радіти спасінню, здобутому Господом для всіх раз і назавжди. Щоб об'єктивно спасіння могло стати моїм спасінням, потрібно, аби могло бути щось таке, щоб, з одного боку, давало людині Христом заслужене спасіння, а з іншого – могло дати самій людині можливість вільно співпрацювати у цьому спасінні. Таким чином, людина могла б певним способом «заслужити», разом з Христом, корону спасіння, боротися проти гріха та скористатися плодами спасіння². Цією реальністю є Святі Тайни.

У 5 ст. Лев Великий говорив: «Те, що було видиме в нашому Спасителеві, сьогодні є присутнє у Святих Тайнах». Через Святі Тайни, кожен зокрема, з'єднуємось із особою Ісуса Христа, щоб стати з ним одним тілом і таким чином брати участь у Його житті. Будучи чудодійно присутнім у наших душах, Христос продовжує діяти у своєму промислі спасіння.

Свята Тайна Хрещення

Згідно зі Святим Письмом та вченням Святих отців, справжнє життя є співпричастям з Богом, – це, і лише це, є справжнє «вічне життя». Відкинути Бога для людини означає відкинути джерело свого ества, відмежуватись від джерела власного життя, тобто померти. Максим Ісповідник каже, що зло не має власної природи: воно не посідає ані есенції, ані природи, ані могутності; воно не є ані якістю, ані кількістю, не є відношенням; не є простір, не час, ані позиція, не створіння і не рух, ані стан (...). Зло є дефектом, що перешкоджає чеснотам, влитим у природу людини, щоб діяти відповідно до її істинного призначення.

Унаслідок гріха, коли зло проникло в життя людини, наші прародичі зазнали смерті, до того ж не в етичному чи метафоричному розумінні, а реально та насправді. Як зауважує св. Іриней, «неможливо жити без життя, – але життя є можливе лише завдяки участі в Бозі»³. Безперечно, для цього потрібні її бажання та послух Богові, тому св. Іриней доповнює свою думку, кажучи: «Є добре слухатись Бога... бо це є життям людини; непослух Богові є злом, є смертю людини»⁴.

Після втрати співжиття з Богом ми перестали уподібнюватись до Нього і почали різко деградувати, перетворюючись таким чином у небуття. Бути створеним на образ і подобу Бога є конструктивним та суттєвим фактором людської особи, без чого вона перестає бути людиною. Тому гріх, як автономне життя без Бога, своїми негативними наслідками торкається самого людського ества.

Слід добре зрозуміти, що мова не йде лише про «небуття» етичне – на рівні порушення закону, але передусім онтологічне; йдеться про втрату справжнього ества. Адже оскільки людина не «має», але «є» Божим образом, вона не просто чинить гріх, а стає грішником, руйнує своє діалогічне та іконічне буття, те, що становить «людську особу».

Оскільки Бог за своєю суттю й повнотою є Буттям Ягве (Той, хто є), то людина існує лише тією мірою, якою приймає буття від Бога через участь у житті Його Єдинородного Сина – Тайнства нашого спасіння. Отож, розділяючи з Ісусом Христом у Святій Тайні Хрещення все те, що Він заради нас переніс: хрест, гріб, воскресіння, вознесіння, праворуч сидіння, другий прихід, – ми стаємо співучасниками життя самого Бога. Як зауважує М. Кавасила, «той, хто шукає єдності з Ним, мусить, узявши участь у Його плоті, розділити з Ним Його

Божество та, розділивши з ним Його погребення, воскреснути Його воскресінням»⁵.

Першим даром, який людина здобуває в Тайні Хрещення, є унікальна можливість померти смертю Ісуса. Особливість та величність помирання Христа полягає в тому, що Він був негідним смерті за будь-яких обставин. Більше того, страждання і смерть слугують виявом Його невимовної любові до людини. Він, добровільно випивши чашу людських терпінь аж до кінця, віддає власне життя в руки Отця задля своєї невісти – Церкви. Тому через занурення у св. Тайні Хрещення людина набуває нову спроможність: приймаючи самопосвяту Христа, померти Його смертю і, відродившись у Ньому, воскреснути.

Таким чином, людина стає новим створінням у Христі: отримує нове серце і нового Духа, має усі передумови, щоби стати святою та зрілою особою у житті Триєдиного Бога, вільно й остаточно реалізувати нову життєдайну позицію.

Лев Великий у своїй Різдвяній гомілії закликав: «Отож, залишмо стару людину разом з її ділами та відречімося від старого способу життя, оскільки ми сподобились мати участь у Христовому Різдві. Християнине, усвідом свою гідність. Ти став співучасником у Божій природі. Тому не повертайся своєю ганебною поведінкою до колишнього приниження. І не забувай, якої Голови і Тіла ти є членом. Пам'ятай, що ти був вирваний із влади темряви і перенесений до світла і Божого Царства».

Постараймося збагнути, як звершується наше відродження у Святій Тайні Хрещення. Перш ніж розпочнеться самий обряд хрещення, служитель іменем Христа здійснює над катехуменом (тим, хто бажає охреститися) екзорцизи для того, щоб визволити його від посідання демонами⁶. Служитель, дме на обличчя катехумена і таким чином повертає життя, оскільки той був мертвим. У Старому Завіті подув є символом життя (Бут. 2, 7). Потім катехумен відрікається від диявола, знецінюючи старий світ, яким жив до цього часу, та прославляє своєю вірою новий.

Опісля, входячи у святий храм, катехумен скидає стару одягу та взуття, які є символом його минулого існування⁷. Потім, дивлячись на захід, видихає геть старе життя, що є символом попереднього життя у темноті, плює на старе занечищене буття, знецінюючи та розриваючи таким чином стосунки з дияволом⁸. Відтак катехумен повертається на схід та, будучи звільненим від тиранії диявола, біжить у напрямку Дня і прославляє Царя. Таким чином неофіт визнає Спасителя, переходить від одягу зі шкіри до наготи⁹.

Кавасила каже, що катехумен у цю мить насправді йде до справжнього світла і не несе навіть тіні смерті, адже одяга стає стіною між світлом та тілом¹⁰. Тоді служитель помазує катехумена оливою радості, що є символом посвячення Богові.

У Старому Завіті Яків подібно посвячує Богові монументи, помазуючи їх оливою¹¹, так само посвячує царів та священників¹². Відтоді вони вже живуть не самі для себе, а для Бога та людей, яким служать. Ось чому помазання є досконалим для християнина символом. Таким чином ми беремо участь у помазанні Христа й уподібнюємось до нього. Все це є мовби приготуванням до справжнього народження.

Опісля священник тричі занурює катехумена у воду, відображаючи триденну смерть і воскресіння Спасителя, та, виголошучи в молитві персонально кожному Божественну іпостась – «В Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа», – підкреслює роль Трійці у знищенні життя старої, плотської людини та воскресінні нової.

Людина у Хрещенні не лише визволяється від гріха, а й отримує нове буття та нові спроможності, що мають незнищенний характер. Через це повторення

Тайни Хрещення є неприпустимим. Стосовно людей, які, відійшовши від віри з тих чи інших причин, хочуть навернутися, то їм лише уділяється помазання миром для «повернення ефективності Дарів Хрещення».

Дійсно, радикальна переміна людини після Хрещення відбувається кожного дня та є дією Святого Духа, що проникає в душу та робить людину новим створінням, завдяки чому вона стає путівником для інших¹³.

Свята Тайна Миропомазання

Отримавши в Тайні Хрещення нову духовну сутність, «бо всі ті, що в Христа хрестились, у Христа зодягнулись», кожен із нас потребує духовної сили, спроможності жити в Христі і для Христа, щоб, ставши з Ним одним цілим, любити Отця усією своєю істотою. Таку можливість нам дає Свята Тайна Миропомазання. Її головною рушійною Силою є Третя Божа Особа – Святий Дух.

Уже у Старому Завіті знаходимо свідчення про сходження Святого Духа. Найбільш промовистим є текст Ісаї 11, 2 про майбутнього Месію, на якого зійде Дух з його дарамі: «Дух Господній спочине на Ньому, дух мудрости, дух розуму, дух ради й кріпости, дух знання й страху Господнього», як і в інших текстах Старого Завіту: Єз 36, 27; Зах 12,10 та інших.

Діяння Святого Духа завжди необхідно бачити як дію Триєдиного Бога. Він постійно супроводжує Христа у Його місії. Святий Дух ніколи не діє від себе, а здійснює те, що є Христове¹⁴, тобто робить живим та дієвим наше життя в Христі, отримане у Святому Хрещенні. Дух Отця від віків спочиває у Христі, тому Божий Син називається «Помазаний» (Христос). Починаючи з воплощення Ісус стає також і «Помазанням», бо через Нього Святий Дух стає Даром, який уділяється у Тайнстві Святого Мира. Іншими словами, Христос, щоб передатися нам, стає Помазанням, аби всі люди могли бути його учасниками.

У східній християнській традиції Тайна Миропомазання переважно уділяється разом із Хрещенням, тому що спрямована на здійснення того, що отримує неофіт у св. Купелі Відродження, а саме: буття нової людини, тобто життя у Христі.

Кирило Єрусалимський підтверджує безпосереднє надання цієї Тайни після Хрещення, наголошуючи, що тоді, коли Хрещення витискає в нас образ Христа, то Тайна Миропомазання надає „подобу” цьому витисненому образу, роблячи нас, таким чином, справжніми християнами «в діянні»¹⁵. Вона має на меті привести в дію той увесь величезний духовний потенціал життя в Христі, котрий ми отримали через Купіль. Це є велика Тайна християнського розвитку. Ставши наново народженими у Христі, ми стаємо новим організмом (як ембріон), який потребує певної енергії для свого розвитку. Ми шукаємо сили, щоб те, чого набули, «сталось», проявилось, реалізувалось. Вона приводить у дію, як зауважує грецький богослов Микола Кавасила, всі духовні енергії – чесноти – і таким чином нас щоденно перемінює все більше і більше у Христа.

Важливо також зауважити, що ця Свята Тайна не діє автоматично, а лише тією мірою, якою християнин вільно налаштований до нового, християнського життя. Святий Дух діє лише тоді, коли людина хоче жити побожно, бажає бути захисником свого нового буття, щоб його розвивати та оберігати.

Католицький катехизм говорить про сім дарів Святого Духа, які отримує християнин: мудрість, розум, раду, мужність, знання, побожність і страх Божий. Дар мудрості просвічує наш розум, аби він міг пізнати Господа Бога як Найвищу Досконалість, як початок всього і нашу кінцеву мету. Дар розуму створює можливість для глибшого пізнання правди віри, упевненості в предивній величі, красі й гармонії Божих таємниць. Дар уміння, або знання, вчить у всьому сотвореному бачити Бога, пізнавати себе і світ, підніматися до Творця і так

користуватися всіма земними речами, щоб вони не перешкоджали на шляху до спасіння й досконалості. Дар ради вказує, як потрібно у всіх випадках пізнавати і виконувати Божу волю, як обирати засоби, як усувати перешкоди, як стерегтися поспіху, лінивства й неухважності. Дар побожності сповнює душу любов'ю до Бога як до рідного батька. Завдяки цьому душа сповнюється святим миром. Дар мужності зміцнює душу до звершення подвигу в християнському житті. Її гаслом стають слова св. Павла: “Хто нас відлучить від любові Христа? Горе чи страждання, чи переслідування, чи голод, чи нагота, чи безпека, чи меч?” (Рим. 8, 35). Дар страху Божого породжує велику честь і синівську відданість Богові як Господу й Батькові, та велику відразу до гріха і постійний страх перед тим, що веде до гріха.

Якщо наша душа не втрачає освячуючої ласки і є послухною натхненням Св. Духа, то уподібнюється до гарного дерева, про яке говорить св. Йоан: «І показав мені річку води життя... А по цей бік і по той бік річки – дерево життя, що приносить дванадцять плодів» (Од. 22, 1-2). Плодом нашого духовного життя є дванадцять чеснот: любов, радість, мир, терпеливість, доброта, милосердя, лагідність, вірність, тихість, скромність, стриманість, чистота. Тож дуже важливою є особиста відповідальність перед Господом за отримані дари і постійна готовність зростати в Бозі.

Згадаймо притчу про мудрих і нерозумних дів (Мт. 25, 1-13). Щоб вийти назустріч Христу, Нареченому душ, потрібно мати в запасі оливу, що є тут символом енергії, духовної сили. Одні діви потурбувалися, щоб зберегти оливу в світильнику для зустрічі з Женихом, інші – витратили. Святий Дух дарує благодать кожному з нас, але дехто втрачає її через свої проступки, інші зберігають як коштовність і примножують день за днем, прислухаючись усім еством до голосу Духа і слідуєчи Йому в щоденному житті. Все, що не віддане Богові, є втраченим, і нема з чим вийти Йому назустріч, але все віддане для Нього стає джерелом світла для вічного життя.

Святе миро символізує красу християнського покликання: у щоденній та постійній боротьбі віруюча людина відкрита на дію Духа, який преображає її і робить сяючим джерелом життя і любові. Такою є справжня мета християнського життя – стати носіями Божого Світла.

Свята Тайна Євхаристії

Для кращого проникнення у Тайнства Святої Євхаристії, яка набуває свого наповнення у Новому Завіті, розглянемо розвиток цього Тайнства в історії спасіння Ізраїльського народу.

Незаперечним є той факт, що коріння святкування Тайної Вечері, на якій Ісус трапезував разом зі своїми апостолами, бере свій початок ще у давній традиції єврейського народу.

«Їсти та пити» – хоч і банальна, однак реальна потреба кожної людини, бо, власне, це зберігає життя та має найдавніше походження у людській культурі. Живлячись, людина змушена усвідомлювати, що джерело життя полягає не у ній самій, оскільки споживання їжі є головною умовою її існування. Тому це набуває символічного значення у формуванні людської культури, яка сприяє повноцінній реалізації особистості та репрезентує людину у світлі вічного Божого проекту, тобто представляє такою, якою бажає бачити її Творець. Власне в цій культурі у людині мали б розвиватися найнеобхідніші чесноти, завдяки яким вона зможе досягнути максимального наповнення власного життя.

Їсти та пити разом означає творити спільноту. Фундаментальна структура «приймання» вказує на інший зміст спільної трапези: вдячність Творцеві, який є

основою кожного життя, у тому числі життя спільноти. Таким чином, бенкет стає символом спільноти вдячності та співпричастя з Богом.

У Старому Завіті спільно спожита їжа є символом, який творить спільноту. Сердечним прийняттям здійснюється гостинність (Бут. 18, 1-8), ламаючи «хліб скорботи», утішається той, хто пригнічений смутком (Бут. 16, 7). Беручи участь у царській трапезі, політичний неприятели у царя знаходять прихильність (2 Цар 25, 27-29). Споживаючи та п'ючи разом, підписують союзи та угоди про мир (Бут. 14, 18; 26, 30; 31, 54; Вих 18, 12). Умиряючому батькові сини, перш ніж отримати благословення, готують їжу (Бут. 27,4).

Трапеза, яка творить співпричастя, означає також єдність із Богом. Це бачимо у розповіді про гостинність Авраама, коли він приймає Трьох таємничих Гостей (Бут 18, 1-8); Їтро, медіанський священик, організовує разом з Ароном та усіма старійшинами Ізраїлю бенкет «перед Божим обличчям» (Вих. 18, 12); ще в іншому місці, щоб бути разом з Богом та бачити його, Мойсей разом з іншими спільно їдять та п'ють: «...І вони споглядали на Бога, і їли й пили» (Вих. 24, 11).

З часом трапеза в Ізраїлі, на основі Синайського союзу, набуває основоположного значення в Божественному промислі спасіння. Пасхальна трапеза є пригадуванням виходу ізраїльського народу з неволі, кульмінаційним моментом в історії спасіння, де він відчуває присутність Бога, народжується новим народом, де обітниці, дані отцям, здійснюються; і, нарешті, у Пасці учасники переживають передсмак прийдешнього Бенкету, на якому Месія їстиме та питиме під час єдиної трапези зі своїм народом.

Для ізраїльського народу Пасха є моделлю усіх спасительних діянь Ягве, найбільшим символом Божої могутності та милосердя до власного народу. Старовинні обряди під час цієї трапези для сучасників є символами визволення та виходу з країни рабства – Єгипту. Кожного року в пасхальному культі євреїв знову реально переживає досвід першої Пасхи.

Важливо зауважити, що це не лише пригадування факту з минулого, а завжди присутня та жива реальність події спасіння. Це пригадування передусім виражає **надію**, засновану на історичному досвіді визволення. Те, що цікавило євреїв, було завжди «тепер». Творячи пам'ять, вони були не тими, що закликають реальність до існування, а тими, що стають учасниками події спасіння, котра зараз відбувається.

Тому літургійний культ є привілейованим місцем, де віруюча людина є присутньою у спасінні. Пасха є безперервним та тривалим переходом Бога серед людей. Ніч Пасхи вважалася ніччю, коли прийде Месія.

Старозавітний Пасхальний культ є лише тінню Новозавітної Пасхи. Саме тому, коли приходять Месія – Ісус Христос, Божественна Трапеза набуває автентичної подоби. Ісус Христос стає центром Пасхального Богослужіння, є новим Храмом, новою Жертвою, новим пасхальним Агнцем, новим союзом, новим обрізанням (...). Господь устанавлює Святу Тайну Євхаристії, посилаючись не на те, що Він зробив, а на слова: «Чиніть це на мій спомин». Тобто кожного разу, як ми приходимо на Божественну літургію, то йдемо на зустріч із Христом, який присутній, аби звершувати у своєму новому тілі – Церкві – Пасхальне Таїнство нашого спасіння, послуговуючись при цьому нашими дарами і служінням. Тому не ми є тими, хто творить літургію, а літургія творить нас.

Тайна Євхаристії є «чином подяки», який воздається Отцеві; вона є культом у «Дусі та правді» і самим джерелом цього культу. Адже справжній культ може воздавати тільки вільна людина. Лише Син може звертатися до Отця зі справжньою любов'ю. Таким чином, ставши через Євхаристію сином у Христі, сином у Єдинородному Сині, можемо приступати до престолу Бога Отця і з

відвагою воздати Йому гідний культ любові та самопосвяти заради спасіння іншого. Саме тому Христова Пасха є вершиною нашого спасіння.

Ми не повинні зводити розуміння Таїнства Євхаристії лише до «солодкого Гостя, який замешкав у кивоті». Євхаристія є не лише присутністю «Ісусика», а передусім органічним зосередженням усього існуючого у Воскреслому Христі. Євхаристія має космічний вимір, вона є реалізацією та повнотою Божественного проекту Бога Отця, остаточною формою Божого Царства.

Отож, у Таїнстві Євхаристії маємо ставати Христом у повному розумінні, в остаточній формі та цілісності – Церквою.

Свята Тайна Священства

Святі Тайни Хрещення, Миропомазання та Євхаристії вводять нас в таїнство нового, християнського життя – життя у Христі. Вони є основою для того, щоб ми могли ставати святим Божим народом – таким, як нам обіцяв Господь: «Я буду вашим Богом, а ви будете моїм народом».

У цих Святих Тайнах Господь дає нам «нове серце» і «нового Духа» і запрошує ставати «царством священників та народом святим» (Вих 19, 6). Що означає бути священниками? Що це за нове покликання? Як ми вже згадували у першій науці, Господь нас покликав до вічного блаженного життя, створивши простими і неповторними. Ця простота набуває своєї значущості лише тоді, коли поставлена задля служіння іншому.

Той, хто робить нас здатними до такого життя, є Ісус Христос – Первородний для усього створіння. Він першим цілковито посвячує себе людині. З Його повноти ми постали до життя, щоб, будучи Його образом, могли ставати «царством священників та народом святим» (Вих 19, 6). Народом, який за своєю суттю є непереможним, плідним, щасливим, таким, якому ніколи нічого не бракує для блаженного життя в Бозі. Такий стан у Біблії називається словом «мир», або, гебрійською мовою, «шалом». Саме слово «мир» є основою Новозавітної благовісті. Її звіщають ангели тоді, коли народився Христос, а після Його воскресіння мир є першим даром, який дає Ісус своїм учням, кажучи: «Мир вам! Як мене послав Отець, так я посилаю вас» (Ів 20, 21). Цією повнотою – Миром – є сам Христос, який дарує себе і все, що Він зробив, для нас. Саме тому коли Господь промовив: «Мир вам!», Він показав учням зранені руки і бік (Ів 20, 19-20).

Лише той, хто отримав цей «мир», здатний до священничого служіння плідно проповідувати Євангеліє та прощати гріхи: «Прийміть Духа Святого! Кому відпустите гріхи – відпустяться їм, кому ж затримаєте – затримаються» (Ів 20, 22-23).

Саме Святі Тайни Священства та Подружжя уділяються для того, щоб ми могли дбати про добробут та спасіння інших людей і цілої Церкви. Нашому спасінню вони слугують лише тією мірою, якою посвячуємо себе іншим. Ці Тайни є покликанням до особливої місії в Церкві і служать для розбудови Божого народу (пор. ККЦ 1534).

У Божому промислі спасіння діють два типи священничого служіння: загальне, або царське священство, до якого належить кожний охрещений член Церкви, і службове священство: диякон, священник, єпископ. Обидва типи священничого служіння мають однакову цінність для Церкви, але одночасно відрізняються. Церква в Католицькому Катехизмі навчає, що «уся спільнота віруючих, як така, є священною. Усі вірні сповнюють своє священство, яке отримали у Хрещенні, через свою участь, кожен за власним покликанням, у місії Христа – Священника, Пророка і Царя. Саме через таїнство Хрещення і Миропомазання вірні «посвячуються, щоб стати (...) святим священством»

(ККЦ 1546). Через загальне священство віруючі звершують своє служіння таким чином, що дбають про розвиток благодаті, яку отримали у Таїнстві Хрещення. Таким способом Христос продовжує розбудовувати свою Церкву. З-поміж святого народу, царського священства Господь вибирає окремих людей для особливого священничого служіння. Уже на початку служіння Ісус вибирає деяких чоловіків, щоби були з ним і брали участь у служінні, яке Йому доручив Небесний Отець: «Щоб ніхто не загинув, але мав життя вічне» (Іван 3,16), (пор. Мк 3,13; Ів 20, 21).

Поставлення у священство – не лише звичайне призначення до служіння, делеговане вищою владою, і священники – не лише посланники від громади віруючих. Це посвячення звершене самим Христом через Його Церкву для служіння Божому народу з уділенням йому дару Святого Духа (LG 10). Таким чином вони отримують «священну владу», «владу самого Христа» благовістити Царство Небесне й оздоровляти хворих (Лк 2, 6-9). Господь їх установлює як слуг Нового Завіту (2 Кор 3,6), Божих слуг (2 Кор 6, 4), Христових слуг та управителів Божих Тайн (1 Кор 4, 1). Вони покликані бути не лише заступниками Христа – посередника між Богом і людьми. Приносячи Богові Євхаристійну Жертву та щоденну молитву – Часослов, вони діють від імені цілої Церкви (LG 10).

Священнослужитель настільки з'єднаний з особою Христа, що «коли звершує Святу Тайну, то чинить це сам Христос» (SC 7). Тому священник ніколи не звершує Таїнства від себе самого, а завжди в особі Господа. Священство робить його здатним діяти з такою самою владою, як Христос, щоби він міг бути присутнім у Церкві як її Голова – Учитель Правди.

Святий Дух гарантує дієвість звершених ним Святих Тайн. Тому навіть гріх священнослужителя не може перешкодити плодам Божої Благодаті. Свята Тайна звершується не завдяки святості священника, а з його внутрішньої сили, яка є дією Христа в освячуючій силі Святого Духа.

Отож, Тайна священства відповідає Божому задуму і є великою тайною Бога. Світлої пам'яті Римський Понтифік Пій XII (1939–1958) у своїй енцикліці «Про священство» зазначив: «...Священство є дійсно великим даром божественного Спасителя, який, аби увіковічнити до кінця століть діло спасіння людського роду, що його Він доконав на хресті, передав свою владу Церкві, яку бачив утіленням свого самотнього й вічного священства...».

Таким чином, священник, як представник Спасителя, є передусім слугою Божого Слова та наставником для кожного християнина в реалізації Божого задуму спасіння його душі.

Подружжя як Тайна спасіння

Пастирська конституція Другого Ватиканського Собору «Радість і надія» говорить, що подружжя не є чисто людською установою, але сам Бог є його джерелом (пор. GS 48). Відразу в часі Божого сотворення стосунки між чоловіком і жінкою були сповнені любові та довіри настільки, що вони ставали «одним тілом» (Бут 2, 24). Ця нерозривна подружня єдність не є плодом людської волі, а походить від того, хто є джерелом подружжя, – Господа. Сам Ісус нагадав про це в Мт. 19, 16: «...що Бог злучив, людина нехай не розлучає!». У Старому Завіті, щоби унаочнити Союз між Богом і Його народом, пророки представляють подружжя (Ос 2, 18; Єр 2, 32). На жаль, через гріх людина віддаляється від істинного нерозлучного подружжя. Кожне намагання створити сім'ю поза подружжям швидко розривається, і люди зазнають кризи любові. Але пророки обіцяють відновлення союзу з Богом та визволення від давнього прокляття. Пророчі обітниці здійснюються тоді, коли в Ісусі Христі стає видимою Божа любов. Від того моменту подружжя є не лише образом любові Бога до свого

народу, воно конкретизується, його архетипом стає любов Христа до Його любленої невісти – Церкви.

Християнське подружжя глибоко занурюється у це Боже таїнство. Церква говорить, що Подружжя є Святою Тайною. Слід пояснити, що саме маємо на увазі: передусім те, що воно втілює благодать. Але благодать означає не лише Божу допомогу, щоб подружжя існувало в любові та вірності, мужньо та терпеливо, не самолюбно, а несучи тягарі один одного. Благодать означає не лише Божу допомогу для того, щоб виконати завдання та обов'язки, які кожен сприймає як щось належне.

Благодать означає набагато більше – вона є Божественним життям, силою вічності, участю, завдатком, печаттю та помазанням, початком та фундаментом життя; насамкінець, благодать означає присутність самого Бога – Христа, котрий бажає щиро дарувати себе разом зі своєю славою своїй невісті.

Це таїнство Божої любові реалізується саме у святому Подружжі. Кожна охрещена Людина є передусім невістою Христа, яка очікує цієї спасоносної єдності з Ним на рівні особи, щоб бути з Ним одним цілим і так прийти в Дім Небесного Отця.

Для здійснення цього Божественного промислу спасіння Господь установив Святу Тайну Подружжя. Чоловік покликаний бути символом присутності Божественного Жениха. Для такого служіння він має бути зрілим християнином, щоб гідно звершувати Тайну любові Христа до своєї невісти. Це повне відречення від самоствердження та егоїзму, щоб він міг сказати разом з Павлом: «Вже не живу я, але живе в мені Христос». Символом такої самопосвяти подружжя коронують, а священнослужитель у кінці промовляє: «Господи Боже наш, Славою і честю вінчай їх». Аналогічно й жінка покликана вірою розпізнавати у своєму нареченому присутність самого Христа.

Але це таїнство поки що є утаєним під покривалом віри та надії, залишається незрозумілим і темним, ще не вийшло з найглибших глибин нашого Духа на рівень повсякденного досвіду. Але все те, що називаємо Божою благодаттю, існує, а те, що Бог чинить, що робить у найнедоступнішому середовищі нашого буття в зародку життя, вічності, свободи, ми називаємо єдиним маленьким словом «благодать». Тому не можемо говорити про благодать як про банальну щоденну Божу допомогу для того, щоб чинити морально правильно. Ми кажемо: «Супружжя через благодать звеличується». Це означає: коли християни одружуються, коли в цьому світі людина дозріває до пункту нерозривної любові, яка вказує на спасаючу любов Христа, тоді для його Церкви приходять благодать. Інакше кажучи, там розгоряється Божественне життя. Якщо ця любов не знищується смертельною провиною люблячих, тоді життя набуває глибини через Святого Духа, який може двох у подружжі піднести вище – до Божественного життя. Там відкриваються нові глибини Божественної слави у сфері Духа, в якій сам Бог як Життя служить людській душі. Там зростає любов, що єднає людину з Богом, там здійснюється таїнство всього буття – набагато глибше, живіше, сильніше, ніж до цього часу, на правду безкорисливе. Там здійснюється знайдення Бога в безпосередності особистого дарування себе новій людині. Це все поєднує в собі Тайна Подружжя.

Святе подружжя не є лише прийманням любові між двома людьми, а передусім спільнотою благодаті та співпричастя з Богом. Безперечно, така реальність не здійсниться в людині без її внутрішнього «так». Тому немає сумнівів, що той, хто любить, утілить цю реальність настільки, наскільки у вірі та любові відкриє своє серце. Ця подія благодаті та зустрічі з Богом сьогодні може здійснитися. Тому Подружжя є в дійсності Божою Тайною, частиною літургії, в якій є присутнім таїнство вічності у своїй святій славі.

Свята Тайна Примирення

Через Святі Тайни Хрещення, Миропомазання Господь привів нас до нового життя у Христі. У Ньому ми стали новим створінням, яке має здатність розвиватись завдяки співжиттю з Богом та бути керованим Святим Духом до повноти буття. Однак це життя в Христі, тобто Божу благодать, ми виношуємо у слабкій людській природі, яка є ранимою і неустанно спокушуваною дияволом. Як каже ап. Павло, «маємо цей скарб у глиняних посудинах, щоб було видно, що велич сили є від Бога, а не від нас» (2 Кор. 4, 7).

Господь повністю опікується новим життям Божої дитини і захищає його. Більше того, Він уже гарантує остаточну перемогу над злом та гріхом і записує її ім'я на небі: «Не радійте тому, що духи вам коряться, але радійте тому, що імена ваші написані на небі» (Лк 10, 20).

М. Кавасила у своїй праці «Життя у Христі» пояснює, що коли Ісус посіяв зерно (Мт 13, 1-23), приніс вогонь (Лк 12, 49) та меч, то не покинув людей опікуватися ростом та народженням зерна, розпалюванням вогню та застосуванням меча¹⁶, а сам залишився задля сповнення запланованого. Тому, окрім Святих Тайн, які зроджують, утримують та живлять нове «життя у Христі», Господь встановлює Таїнства, які відновлюють та оздоровляють життя християнина. Цими Тайнами є Покаяння та Оливопомазання.

У догматичній конституції II Ватиканського Собору йдеться: «Ті, що приступають до таїнства Покаяння, приймають від Божого милосердя прощення образи, яку вони Йому вчинили, а заодно примиряються з Церквою, яку поранили своїми гріхами і яка своєю любов'ю, прикладом, молитвами працює над їхнім наверненням» (II Ватиканський Собор, Догм, конст. «Lumen gentium», 11).

Людина, таким чином, потребує примирення не лише з Богом, але й Церквою, бо Церква теж має що простити грішнику, бо була зранена не лише злочином, а й відсутністю очікуваного служіння. Катехизм Католицької Церкви називає цю Тайну «наверненням», тому що вона sacramentalним способом здійснює заклик Христа покаятися (пор. Мр. 1, 15), повернутися до Отця (пор. Лк. 15, 18), від якого людина віддалилася через гріх. Покаяння є не лише заслугою людини, а передусім плодом сокрушеного Богом серця, тобто через цю Святу Тайну сам Господь неустанно приводить нас до навернення. Як каже ап. Павло, «бо то Бог викликає у вас і хотіння, і діяння, за доброю своєю волею» (Фил. 2, 13). І хоча Петро тричі відрікся від свого Учителя, саме погляд безмірного Божого милосердя викликає в Петра сльози жалю (Лк 22, 61). Саме тому кожному з нас так важливо молитися за навернення грішників.

Заклик Ісуса до навернення і покаяння не має на меті втілити зовнішні прояви покаяння, творячи засмучений та пригноблений вираз обличчя, крайність у пості та умертвленні. Бог очікує від нас передусім навернення серця, внутрішнього покаяння. Без нього зовнішні прояви залишаються даремними й брехливими. І навпаки, внутрішнє навернення спонукає до підтвердження цього стану видимими знаками, жестами і ділами покаяння (Пор. Йоїл 2, 12-13; Іс. 1, 16-17; Мт. 6, 1-6. 16-18.).

Лише Господу під силу пробудити наше серце до навернення, але без співпраці грішника воно неможливе. Внутрішнє покаяння є докорінною переоцінкою життя, поверненням, наверненням до Бога усім серцем, припиненням гріха, зреченням зла, відразою до злих вчинків, здійснених раніше. Водночас воно втілює бажання і постанову змінити власне життя в надії на Боже милосердя і довіру до помочі Його благодаті. Це навернення серця супроводжує біль і спасенний смуток, який Отці назвали скорботою духа, жалем серця (пор. Тридентський Собор: DS 1676-1678; 1705; Римський Катехизм, 2, 5, 4).

Серце людини, яка согрішила, є обтяженим й закам'янілим. Тому потрібно, щоб Бог дав людині нове серце (пор. Єз. 36, 26-27.). Навернення є насамперед ділом Божої благодаті, яке скеровує наші серця до Нього: «Наверни нас, Господи, до Себе, і ми повернемося» (Плач Єр. 5, 21). Бог дає нам силу, щоб починати все заново. Об'являючи велич Божої любові, наше серце здригається від жаху та гріховного тягаря і починає боятися образити Бога гріхом і бути відлученим від Нього. Людське серце наvertsється тим, що починає тверезо бачити раніше приховану від нас дияволом правду – Христа, який через наші гріхи та заради нашого спасіння добровільно терпів страшні знущання й пожертував власним життям (пор. Ів. 19, 37; Зах. 12, 10). Саме тому, що Невинний Агнець у Йорданських Водах бере на себе гріхи людства, людям відкриваються очі і вони бачать те, чого не могли бачити, будучи засліпленими численними гріхами.

Чому було так важливо, щоби Невинний Ісус Христос взяв на себе усі зранення людства? Це потрібно для того, щоби Він випередив усіх тих, кому була нанесена образа. Гріх засліплює людину і не дає їй бачити Бога таким, яким Він є. Перед очима людини зникає правда про те, що Бог є сповненим милосердя Батьком, Який заради людини віддає навіть свого Єдинородного Сина. Ніхто не здатен простити, окрім одного Бога. Тільки Він є Той, Хто знає кожного з нас такими, як ми є насправді.

І навіть тоді, коли, будучи обманутими дияволом, ми стаємо страшними агресорами, немилосердними монстрами, не подібними на себе, Він продовжує бачити в нас Божий образ – Ісуса Христа, не перестає бачити наше істинне серце, яким би воно не було заскоружлим і закам'янілим. Саме тому Бог Отець пожертував свого Єдинородного Сина, який Єдиний може впізнати кожного з нас не як злочинця і переступника, а як Своє «Я» – власний образ, Який є незнищимо добрим, бо то Божа доброта, подарована нам Христом.

Христос випереджає кожне створіння, щоби взяти всі провини на себе, щоб саме Він міг бути перед законом обвинувачем грішника. Його звинувачення стає для нас не карою, а спасінням, тому що Він любить нас, Він радше життя віддасть, аніж дозволить, щоб ми загинули. Ми можемо правдиво бачити Бога і щиро покаятися, якщо увіруємо в Його любов і милосердя та дозволимо Йому взяти на себе наші гріхи.

Щоб розпочати нове життя, нам слід дозволити Богові боротися за нас за Його правилами. Тому Мойсей каже Божому народу: «Господь бо воюватиме за вас, ви ж будьте спокійні» (Вих 14, 14). У цьому контексті хотілося б закликати усіх вас особливим способом молитися до Богородиці (яка, як ніхто інший, достеменно знала Свого Сина Ісуса, будучи Його Матір'ю) про дар споглядати Господа як нашого Спасителя, щоб сприймати себе не лише через особисту спотворену совість, а безпосередньо через того, Хто представляє нашу совість, наше «Я» – Ісуса Христа.

Свята Тайна Оливопомазання

Наболілою проблемою та загрозою для сьогоdnішнього християнського світу є вплив сучасного споживацького атеїзму. Безбожницька «культура» є набагато небезпечніша за ту, котрої Церква зазнала з боку комуністичної надвлади. Вона вже не атакує християн ззовні і не забороняє вірити в Бога, але робить усе можливе, щоб людина не мала часу для Бога. Сучасне атеїстичне суспільство вживає брутальних методів, втручається у підсвідомість людини, щоб мати владу над її бажаннями та використовувати людину як предмет, даючи їй нове тваринне ім'я – споживач.

Відтепер людина є самодостатньою. Не Бог, а вона стала центром усього існуючого. Не Бог, а суспільство сьогодні забезпечує наші потреби і цим самим

підступно викрадає нашу увагу і час. Живучи так, людина втрачає власну природну пам'ять про те, що вона є Божою дитиною, що в її природу Бог вклав усю повноту свого Буття, аби вона могла жити його Божественним життям і не мала ні в чому потреби та нічого не боялася. Але, на жаль, у пам'яті вихованця сьогоднішнього суспільства Бог та Його опіка залишаються лише доброю казкою, що викликає приємні емоції та ностальгію. Людина, що звикла жити зі світу і для світу, не може сприймати Бога як існуючу реальність, не приходять до Нього у своїх хворобах, розраховуючи на Його допомогу.

Однак Господь є милосердним і довготерпеливим, лікарем для душ і тіл наших, носячи на собі наші недуги та хвороби. Сьогодні Він закликає нас, як Авраама, вийти зі старого світського способу життя – «вавилонських будівничих» – і почати жити за Євангелією. Лише живучи по-новому, за його заповідями, покладаючи надію на Христа, ми знову зможемо відчувати себе в безпеці, бо нашою силою і опікою є Господь. Він сьогодні надалі зціляє усіх тих, котрі бажають жити природним для людини життям у Христі, за Євангелією.

Свята Тайна Оливопомазання (Соборування) призначена для визволення людини з неволі хвороби, що паралізує її творчі та життєдайні здібності, призводить до фізичної й духовної деградації, і має повернути її до повноцінного життя в Христі – Церкві.

Як саме функціонує імунітет Церкви, щоб оздоровити та повернути до спільноти обожеественних її повноправного члена?

Святу Тайну Оливопомазання у Східній Церкві, на відміну від латинського обряду, уділяють сім священиків, що є символом присутності самого Христа – Церкви.

Нерідко християни розуміють Оливопомазання як Тайну, котру уділяє священик помираючій людині. Саме так цю Тайну трактували до II Ватиканського Собору. На сьогодні Оливопомазання, як правило, уділяється хворому, неміч якого належить до категорії «певної важкості». Ця Свята Тайна призначається для того, щоб допомогти у подоланні кризи хвороби і таким чином дати недужому можливість продовжувати вести християнський спосіб життя, поки триває хвороба.

Виникає запитання: що саме розуміємо під поняттям хвороби? В історії релігії хвороба ніколи не вважалася проблемою лише у сфері медицини, а завжди сприймалася як символ небезпеки у ширшому спектрі людського ества. Хвороба, охоплюючи людину в цілому, вражає її духовне ество й фізичну сутність.

Говорячи про Оливопомазання, більшість богословів сьогодні спирається саме на біблійну концепцію. Життя людини не можна визначити однобічно – як лише добре функціонування організму. Життя є передусім співпричастям з Богом, досвідом любові з іншими та активною спроможністю любити.

Класичним місцем, де людина відчуває брак природних відносин, затвердіння серця, безсилля та загрозу життю, є важка хвороба. Не йдеться про будь-яку хворобу – лише ту, котра паралізує творчі здібності людини, через які вона себе реалізує у спільноті як повноцінна особа. Мова про хворобу, що віддаляє людину від друзів, паралізує здібності людини, не дає змоги активно брати участь у житті спільноти.

Отож, життя, яке опиняється під загрозою, спасається через поновлення обірваних зв'язків, завдяки яким людина стає знову життєздатною та може діяльно любити. Власне це втілюється у символах оливпомазання. Першим із них є присутність інших біля хворого. Вони приходять, щоб «асистувати тому, який зціляє», допомагати у боротьбі за життя. Іншими символами є жести: покладання рук (символ близькості та любові), помазання освяченою

оливою (символ опіки, щоб укріпити життя хворого члена Церкви) та молитва, яка доручає його Богові – звернення, в якому просимо про допомогу, милосердя, асистенцію, силу Святого Духа, визволення, спасіння, утішення. Близькість Бога має допомогти хворому, скріпити його зсередини та визволити від тягаря гріха, що атакує життя, адже руйнує співпричастя з Богом. Коли йдеться про спасіння та піднесення з ложа хвороби, мається на увазі оздоровлення в ширшому сенсі: мова про той стан життя, котрий триває навіть після фізичної смерті.

Отже, по-іншому можемо сказати, що Св. Тайна Оливопомазання уділяється в певній ситуації, коли людина відчуває у власному тілі радикальну загрозу для життя. Молитва та помазання спільноти Церкви стають реалізуючим символом Божої близькості, яка спасає та підтримує хворого. У такий спосіб Церква здійснює свою благовістуючу місію, в якій Христос особливим чином опікується хворими та благовістує Боже спасіння.

Перед обрядом Соборування слід покаятися в гріхах у Св. Тайні Покаяння. Св. Тайну Оливопомазання відправляють сім священників. Вони стають посередині Церкви навколо тетраподу. На ньому приготовлена посудина з пшеницею, всередині якої стоїть склянка-лампада для освячення оливи. У пшеницю вмішують сім помазків і сім свічок. В окремих посудинах на тетраподі ставлять чисту оливкову олію і червоне вино. Також ставлять Євангеліє і розп'яття.

Під час здійснення соборування читають сім уривків із апостольських послань та сім уривків з Євангелії. Ці читання слід уважно слухати та ретельно замислюватися над кожним словом, просячи в Господа просвітлення розуму і серця цими Божественними посланнями. Крім цього, читають покаянні псалми, канон і молитви, щоби допомогти оливопомазаному хворому відчути через сокрушене серце реальну присутність Спасителя і Лікаря душ і тіл наших.

Під час обряду всі, що будуть помазані, тримають запалену свічку. До них по черзі підходять сім священників і помазують чоло, ніздрі, щоки, уста, груди і руки. Під час помазання хворі безперервно повторюють: «Господи, помилуй!». У кінці обряду на голову хворого кладуть розгорнуту Євангелію і читають молитву.

Тому не забуваймо, що не Таїнство Оливопомазання дається як інструмент для служіння, а передусім ми покликані служити Таїнству Христа, який саме через наше служіння бажає дотримати обіцянки бути назавжди присутнім головним Служителем Таїнства Спасіння: «...ось Я з вами в усі дні до закінчення віку. Амінь» (Мт 28,20).

¹ N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, 357.

² Y. Spiteris, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, 225.

³ *Contro le eresie*, Bellini, 348.

⁴ Там само, 400.

⁵ *Ibid*, 103.

⁶ Cfr. M. Arranz, *Battesimo d'Oriente e di Occidente*, 18-21.

⁷ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mystagogica* II 2, PG 33, 1077a: «скинути стару одягу: є образом роздягнення старої людини її ділами». Ps.-DIONIGI, *Ecclesiasticahierarchia* II 3, 5, PG 3; 401a: «роздягнутись з попереднього життя». GREGORIO PALAMAS, *Nomilia* XI, PG 151, 128h: «скинь це взуття з твоїх ніг: тобто не живи вже більше згідно з плоттю та гріхам».

⁸ Cfr. M. ARRANZ, *Battesimo d'Oriente e di Occidente*, 18-21.

⁹ Згідно з Г. Паламою, Адам перед гріхом ще не був голим; GREGORIO PALAMAS, *Nomilia* XVI, PG 151, 220: «Ще перед гріхом Адаму належало Божественне сіяння та був одягнений у світло як у справжню ризу: він не був голим, але пишно облечений красою... але через гріх людина здеформувалась». Також пор. ВАСИЛІЙ ВЕЛИКИЙ вбачає в одязі зі шкіри мізерну заміну одязі-світла та слави, в яку людина зодягнулась грішачи... (*De malo*, 31, 349).

¹⁰ Пор. N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, 114.

¹¹ Пор. Ge 28, 18.

¹² Пор. N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, 114.

¹³ Пор. Y. Spiteris, Cabasilas: teologo e mistico bizantino, 45.

¹⁴ Ів 14, 26; 16, 7-15.

¹⁵ Пор. Cirillo di Gerusalemme nella Terza Catechesi (della Crismazione), 1: SC, 126, p. 121-122. Згідно із Святоотцівською традицією необхідно підкреслити різницю між образом та подобою. Образ стосується буття, натомість подоба – діяння. Образ належить до природи людини – як участь у Божій природі через створіння, або, точніше, через знову створення. Подоба належить до життєвої логіки образу, яка штовхає природу, що ми прийняли як дар для нашої еволюції та удосконалення відповідно до Божого проекту, для здійснення наших чеснот та дозрівання сім'я, яке Господь у нас засіяв. Активний зміст слова «подоба» відображає безперервну потребу росту, певне особове зусилля прогресувати, яке підтримується та супроводжується Божою благодаттю.

¹⁶ N. Cabasilas, La vita in Cristo, 63.

Список використаних джерел

1. Документи II Ватиканського Собору, Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996.
2. Катехизм Католицької Церкви: Компендіум. – Львів: Свічадо, 2008.
3. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів: Свічадо, 2011.
4. Енцикліка Бенедикта XVI «Спасенні надією» – «Spe salvi». – Львів: Місіонер, 2008.
5. Енцикліка Івана Павла II «Євангелія життя» – «Evangelium vitae». – Рим: Ватикан, 1995.
6. Posynodní apoštolská adhortace Jana Pavla II «Pastores dabo vobis». Zvon. České Katolické nakladatelství. – Praha 1993.
7. Posynodní apoštolská adhortace Jana Pavla II «Reconciliatio et Paenitentia». Zvon. České Katolické nakladatelství. – Praha 1996.
8. Керн К. Евхаристия, ед. Храм свв. Космы и Дамиана на Моросейке – М., 1999.
9. Шмеман А. Водой и Духом. О таинстве крещения, ед. Гнозис-Паломник. – М., 1993.
10. Шмеман А. Евхаристия Таинство Царства, ед. Гнозис – Паломник. – М., 1992.
11. Arranz M., Battesimo d'Oriente e d'Occidente (Dispense), Roma 2000.
12. Cabasilas N., Commento della divina liturgia, ed. Messaggero, Padova 1984.
13. Cabasilas N., La Vita in Cristo di Nicolas Cabasilas, a cura di Umberto Neri, U.T.E.T., Torino 1971.
14. Giraud C., Eucaristia per la chiesa, ed. Morcelliana, Brescia 1989.
15. Millas J. M., Penitenza, Matrimonio, Ordine, Unzione degli infermi (Dispense), ed. PUG, Roma 1996.
16. Spiteris Y., Salvezza e peccato nella tradizione orientale, ed. dehoniane, Bologna 1999.
17. Spiteris Y., Cabasilas: teologo e mistico bizantino, ed. Lipa, Roma 1996.

прот. Богдан Марціновський
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

Христологічний аспект богородичних догматів

«Мати Відкупителя займає точно окреслене місце у плані спасіння.» (RM 1). Святійший Отець Іван Павло II говорить, що прагне в цій енцикліці розважити над значенням Марії в таємниці Христа і Її діяльну, активну і видиму присутність в житті Церкви. Папа дотримується тут лінії, визначеної II Ватиканським Собором у VIII розділі LG (52-69) «Благословенна Марія Діва Мати Божя в таїнстві Христа і Церкви». Таким самим буде і напрямок наших роздумів. Тут не йдеться про маріологію, яка була б «зменшеною» христологією. Марія не є запереченням чи загрозою для винятковості Відкуплення через Христа. Вона тільки на це вказує. Бо Вона є першою людиною, в якій Відкуплення, одержане через Христа, остаточно об'явлене так, як воно здійсниться у Церкві при кінці віків.

Христос хотів з'єднати зі своїм буттям і місією Відкупителя Найсвятішу Діву Марію, свою Матір, яка стала нею завдяки діянню Святого Духа. Сталося це в такій мірі, що в плані Відкуплення не можна цілковито зрозуміти Відкуплення, здійсненого Христом, без врахування особливої активної присутності Марії, Матері Божої і Матері нашої, відзначеної Богом надзвичайними привілеями. Отже, Вона не може жодним способом віддалити нас від Христа. Якраз навпаки, ніхто в історії цього світу не був більш христоцентричним, більш *christo-foro*, тобто «носієм Христа», ніж Вона. Таємницю Марії можна виразити одним реченням: *Марія поєднана з Христом, як Його Мати*. Відкриття цієї таємниці в Церкві відбувається досить рано. Виразом того, що Апостольська Церква розуміла, ким є Марія і яке Її місце у Божому плані Відкуплення, є редакція Євангелії дитинства, а також маріологія Св. Йоана. Особливо не слід забувати, що історія Спасіння включає також підготовчий етап – Старий Завіт. Уже в тому періоді Матір Божу передвіщено і показано різними способами.

1. БОЖЕ МАТЕРИНСТВО МАРІЇ

А) Посилання на філософію

Щоб зрозуміти догматичне визначення, яке стосується таємниці Христа і Божого Материнства, треба спершу з'ясувати два поняття, які будемо вживати: поняття «природи» і «особи». Бо те, що Марія є Матір'ю Божою, міститься в таїнстві «гіпостатичної унії», можливо, одному з найважчих для розуміння: таїнство Втілення, в якому Друга Особа Пресвятої Трійці прийняла людську природу в лоні Найсвятішої Диви, не перестаючи одночасно бути Богом. Це є неможливим для повного розуміння, але не суперечить людському розумові, хоч і безконечно його перевищує.

У перші століття в Церкві існували різні міркування щодо окреслення буття Христа. Тому, щоб з'ясувати містерію Богочоловіка, Церква послуговується поняттями «природи» і «особи». Ці слова означають фактично різні дійсності, хоч немає людської природи, яка не виражалася б «особовістю», ані нема особи, яка не посідала б притаманно їй природу.

Особа є суб'єктивуючим моментом людської природи, через який остання індивідуально здійснюється. Натомість є зрозумілим – і так нам говорить Об'явлення – що Бог може створити людську природу таким чином, що суб'єктом, який її посідає, може бути Одна з Осіб Пресвятої Трійці – *Особа Слова*. Власне це є таїнством, яке неможливо осягнути людським розумом. Але коли це стало фактом, дійсністю, то не може бути незгідне з нашим розумом. Тому не суперечить розумові те, що Особа Слова, не перестаючи бути Богом – тобто зберігаючи Божу природу – приймає людську природу, персоніфікуючи її таким чином, що сама стає суб'єктом цієї природи.

Католицька віра вчить нас, що Бог, одночасно творячи людське тіло у непорочному лоні Найсвятішої Діви, творить його як тіло Сина Ісуса, зачатого від Святого Духа. Він є правдивою людиною, оскільки володіє дійсною і досконалою людською природою; і є правдивим Богом, тому що особа, яка персоніфікує цю природу, є Особою Слова. Слово, Предвічний Бог, у таємничий спосіб стає людиною: одним із нашого роду, кимсь, хто володіє такою ж, як і ми, природою, став подібний нам в усьому, крім гріха, але одночасно є кимсь надзвичайним. «Особа» цієї людини, Ісуса, є «Особою» Божого Слова.

У людини тіло і душа виражають комплементарну цілість її природи. Натомість *особа* – це незмінний суб'єкт, який конститується існуючим стосунком «я» – «ти». В такому значенні «суб'єкт», який називається Ісусом, сином Марії, є дійсно Особою Слова.

В Ісусові немає, отже, людської особи, що зовсім не перешкоджає йому посідати повноту людської природи: володіє всіма досконалостями, які їй притаманні, тому що ця природа детермінується Другою Особою Пресвятої Трійці. Марія зачала від Святого Духа правдиву людину, яка від першого моменту свого існування була правдивим Богом.

Те, що Марія є матір'ю людини Ісуса, не викликає жодного сумніву тому, що Вона дає Йому все те, що мати може дати своєму синові. Отже, Марія без сумніву і в дійсному значенні цього слова називається Матір'ю Божою, бо її посередництвом Христос прийняв людську природу.

Це пояснення досконало узгоджується з формулюванням догмату, оголошеного Церквою на Соборі в Ефесі (431), щоб з'ясувати та усунути помилки Несторія: «Найсвятіша Діва є Матір'ю Божою, бо привела на світ Слово Боже, котре стало тілом» (DS 252). Натомість Халкедонський Собор навчає, що Христос «...був зачатий, коли йдеться про тіло, Марією Дивою, Матір'ю Божою» (DS 301), і додає, що не можна називати «Діву Марію Матір'ю Божою в переносному значенні слова» (DS 427), а тільки єдино у дійсному і справжньому значенні.

Б) Святе Письмо

Уже в Старому Завіті не бракує пророцтв цієї містерії (пор. ККЦ 489). Починаючи від Єви, незважаючи на її переступ, з її потомства походитиме Та, яка переможе сатану і буде правдивою «Матір'ю живих» (Бут. 3, 15). Сара зачне сина, будучи в похилому віці, і буде їй це сповіщено, як і Марії, «нічого бо немає неможливого в Бога» (Бут. 18, 14 і Лк. 1, 37). Син, якого Марія зачне і народить, називатиметься Еммануїл – «З нами Бог» (пор. ЛГ 55). Юдита називатиметься «благословенною між жінками» (Юд. 13, 18-19 і Лк. 1, 42). Не бракує також жінок, які є яскравими прообразами, провіщеннями Марії. Серед них можна назвати Рут, Девору, Естер і багато інших. У Старому Завіті з'являється також особа, звана *gebirah*, чи мати короля, королева-мати, яка має таку саму гідність і владу, як і король¹. Зрештою, багато пророків символічно говорять про

«Доньку Сіону», яка є таємницею ізраїльського народу в трьох аспектах: возлюбленої, матері і діви, які вповні зреалізуються в містерії Марії.

Таємниця Божого Материнства завжди посередньо згадується в той час, коли мова йде про Марію як про «Матір Ісуса», який відкрито говорив про себе, що Він є Богом. Найстарішим текстом вважається Гал. 4, 4-5, де апостол звертає нашу увагу на Марію, не називаючи, однак, її імені, коли говорить, що Ісус народився з невісти. Св. Марко називає Ісуса «Синоном Марії» і «Синоном Божим» (пор. Мк. 1, 1; 12, 6-8; 13, 22; 15, 19). В обидвох Євангеліях дитинства слово «Мати» вживається як стосовно Зачаття, так і стосовно Народження. У сцені Благовіщення ангел говорить Марії: «Ось ти зачнеш у лоні й вродиш сина й даси йому ім'я Ісус» (Лк. 1, 31).

Натомість безпосередньо Новий Завіт пояснює суть таємниці Божого Материнства. Ангел говорить Марії: «Дух Святий зійде на тебе й сила Всевишнього тебе отинить; тому й святе, що народиться, назветься Син Божий» (Лк. 1, 35). Син Марії буде теж називатися «...Еммануїл, що значить: з нами Бог» (Мт. 1, 23). Йосифові ангел сповіщає, що Ісус «...спасе народ свій від гріхів їхніх» (Мт. 1, 21). Цей вислів належить у Старому Завіті тільки Богові. Крім того, викупить людство від гріхів, а таку владу має тільки Бог (пор. Мт. 1, 21). Просвітлена Святим Духом Єлизавета вітає Марію: «І звідкіля мені це, що прийшла до мене мати Господа мого?» (Лк. 1, 43). Бо юдеї називали Бога «своїм Господом».

В) Отці Церкви

З самого початку апостольського навчання виразно проголошувалося, що Марія є Матір'ю Ісуса, внаслідок чого Матір'ю Сина Божого. Отці Церкви, щоб підтвердити заперечуване гностиками і докетами правдиве і дійсне тіло Христа, особливо підкреслюють дійсність материнства Марії. Наприклад, св. Ігнатій Антіохійський, св. Юстин, св. Іриней і Тертуліан виразно підкреслюють, що Господь був дійсно зачатий і народжений Марією. В цьому контексті дійсне материнство Пресвятої Діви стає гарантією дійсної людськості Христа. Це материнство Марії окреслюється за допомогою слова *Theotokos*, що значить Богородиця. Походить воно правдоподібно з Єгипту. Цей титул з'являється уже в першій відомій молитві до Марії: «*Sub tuum praesidium...*» («Під Твою милість прибігаєм»). Ця молитва постала правдоподібно в Єгипті під час переслідування християн, між III і IV ст. Отже, можна сказати, що в IV ст. означення *Theotokos* (Богородиця) перебуває в загальному вжитку².

Коли йдеться про офіційні документи Церкви, то перша маріологічна згадка знаходиться у «Символі віри» Константинопольського Собору (381 р.): «Віруємо... в Єдиного Господа Ісуса Христа... який для нас людей і нашого ради спасіння зійшов з небес і воплотився з Духа Святого і Марії Діви, і стався чоловіком» (DS 150; BF IX, 10). Прийменник «з» вказує на джерело походження Слова; вказує, що Втілення має одночасно подвійне походження: Святого Духа і Діву Марію. Тим-то і підтверджується Боже Материнство Марії, як і те, що це є дівиче материнство.

У V столітті з'являється христологічна проблема: як поєднати у Христі Боже і людське начала? Інакше кажучи, як погодити в Христі єдність Божої і людської природи. В дійсності ж Марію називаємо Матір'ю Божою не тому, що народила Божу природу Ісуса, а тому, що народила Його людську природу, яка гіпостатично з'єднана зі Словом у єдності особи.

Г) Полеміка

Несторій. У чому полягала помилка цього монаха, якого було призначено в 428 році Константинопольським патріархом? Коли він почув у храмі Софії, як вірний люд взивав до Марії як *Theotokos* (Богородиці), почав дуже непокоїтись. Очевидно, не боявся того, що настав поворот до стародавніх вірувань, в яких деякі жінки з допомогою магічних ритуалів і святих намащень ставали «богинями» чи «матерями богів». Йшлося про щось набагато важливіше. Окреслення *Theotokos* глибоко суперечило його христології, в якій Христос був людським суб'єктом, з'єднаним, але відмінним від Слова. Несторій не міг зрозуміти, як Друга Особа Божа могла прийняти людську природу так, щоб з цього з'єднання не постали два різні суб'єкти (або особи), один з яких був би правдивим Богом, а інший – правдивою людиною, відмінною від Бога, – Ісусом з Назарету. Точніше кажучи, Несторій ділив Христа, вважаючи Його людиною, хоча й надзвичайною, тісно з'єднаною з Богом, але яка не є Богом. Тому говорив, що можна називати Марію *Chrystotokos*, тобто Христородицею, Матір'ю Христа, але в жодному разі не *Theotokos*. На перший погляд, з цим можна погодитися: бо як це можливо, щоб жінка, звичайне створіння, могла бути матір'ю вічного і понадчасового Бога, яким є Слово, проголошене Нікейським Собором (325) «співістотним» Отцеві? Проте простий люд Константинополя, який не розумів теологічних премудростей, відповідав, що Марія зачала і породила, залишаючись дівою, Слово, яке стало Тілом, котре є Богом, так, як Отець і Святий Дух, і тому повинна називатись Матір'ю Божою – *Theotokos*. Суперечка, яка з цього постала, дійшла до Риму та Олександрії. Папа Целестин і св. Кирило Олександрійський підтвердили доктрину, проголошену і визнану вірними. Щоб остаточно розв'язати цю проблему, в 431 році скликали Вселенський Собор в Ефесі (431 р.).

Ефеський Собор. Щоб з'ясувати це питання, і особливо ересь Несторія, виникла потреба скликати Вселенський Собор. Однак спочатку Несторій і Кирило, Патріарх Олександрійський, обмінялися листами. Найважливішим доктринально є другий лист, який був затверджений Собором³. У ньому підтверджується, що: «*Божество і людськість через це невимовне і таємне з'єднання в одне дали нам одного Господа Христа і Сина. Тому, що не народилася найперше від Святої Діви звичайна людина, в яку потім зійшло Слово, але стверджуємо, що уже в лоні матері було воно з'єднане з тілом і народилося тілесно, приймаючи як власне – тілесне народження... Тому (Святі Отці) не вагалися назвати Святу Діву – Матір'ю Божою*» (D 251; BF VI, 3).

Наука про Боже Материнство Марії була підтверджена наступними Соборами і Учительським Урядом Церкви, який мусів виступати проти різних помилок, що стосувалися цієї правди. Отже, було потверджено, що Ісус Христос «є правдивим Богом і правдивою людиною» (ККЦ 464). Як пригадує Катехизм, «Церква визнає, що Ісус є неподільно правдивим Богом і правдивою людиною. Є Він дійсно Сином Божим, який став людиною, нашим братом, не перестаючи через це бути Богом, нашим Господом» (ККЦ 469).

Церква мусіла захищати цю правду перед різними ересями. «Не мав небесного тіла, яке би пройшло через лоно Діви Марії так, як вода проходить через водопровід»⁴, – думали гностики; «З Марії Діви народилося Його тіло, наділене розумною душею, з яким гіпостатично злучилося Слово Боже»⁵. В тому ж дусі перебуває II Ватиканський Собор, який у вступі до VIII розділу Догматичної Конституції про Церкву «*Lumen genitum*» (LG) потверджує, що Марія є, визнається і почитається як правдива Мати Бога і Відкупителя (пор. LG 53). Ці правди знайдемо постійно присутніми у навчанні папи Івана Павла II (пор. RM 4).

Г) Сенс формули ефеського догмата

Розумова аргументація. Хоч є це правда віри, але вона вимагає розумової аргументації. Найчастіше цитована аргументація: Марія є Матір'ю Божою, тому що, хоч і не дала початку Божій природі, а людській, однак йдеться про особу, яка була зачата, а не про природу, оскільки *«actiones sunt suppositorum»* – діяння належать особам. Таке поняття як «історія» притаманне не природі, а тільки особі.

2. SEMPER VIRGO (ПРИСНОДІВА)

Вступ

Це одна з найбільш спірних тем у маріології. Завжди людський розум не сприймав поєднання материнства з дівичтвом, тому й найбільше заперечувалось дівичтво Пречистої Діви Марії в раціоналістичні епохи.

Материнство і дівичтво є альтернативами для жінки, які виключають одна одну і які Бог хоче в чудовий спосіб поєднати у своїй Матері. Логічно, що ті, які не вірять у Всемогутнього Бога, не можуть зрозуміти, яким чином та сама жінка може бути одночасно матір'ю і дівою.

Інший чинник, який ускладнює розуміння цієї правди, – це всебічна сексуальність наших часів. Собори IV і V століть оборонили цю правду в трьох її аспектах: дівичтво Марії перед, під час і після народження Ісуса.

Святе Письмо

Церква завжди вважала дівичтво Марії правдою віри, приймаючи і поглиблюючи свідоцтво Євангелії Луки і Матей, підтверджене також Євангелієм Йоана. В описі Благовіщення євангелист Лука називає Марію «дівою» і пригадує також про її постанову зберігання дівичтва, як і про Божий задум, який мав погодити цю постанову з її чудесним материнством. Підтвердження правди про дівиче зачаття від Святого Духа виключає всякі гіпотези природного партогенезу⁶ і відкидає спроби доведення, начебто оповідь Луки є розвитком певного мотиву юдейської традиції або бере початок з міфологічної поганської легенди. Євангелист Матей, оповідаючи про об'явлення ангела Йосифові, говорить подібно, як Лука, про зачаття, яке сталося «з Духа Святого» (Мт. 1, 20), і виключає подружнє співжиття. Матей представляє дівиче зачаття Ісуса як сповнення пророцтва Ісаї: «Ось, діва матиме в утробі і породить сина, і дадуть йому ім'я Еммануїл, що значить: з нами Бог» (Мт. 1, 23; пор. Іс. 7, 14). Таким чином Матей спонукає нас до висновку, що дівиче зачаття було предметом роздумів у першій християнській спільноті, яка розуміла його згідність із Божим планом спасіння і зв'язок з тотожністю Ісуса як «Бога з нами».

Певні відкриття сучасної екзегези дозволяють думати, що ця правда безпосередньо виражена і в Йо. 1, 13. Це вірш, який деякі авторитетні стародавні коментатори (напр. Іринеї і Тертуліан) відчитують не у множині, як прийнято, а в однині: «Він, який ані з крові, ані з тілесного бажання, ані з волі людської, лише – від Бога народився». Ця версія в однині робить з Йоанового вступу одне з найважливіших свідоцтв дівичого зачаття Ісуса, включеного до контексту таємниці Втілення.

Це одностаїне свідоцтво усіх Євангелій підтверджує, що віра у дівиче зачаття Ісуса є міцно вкоріненою в різних середовищах первісної Церкви. У світлі цього абсолютно безпідставними є деякі сучасні інтерпретації, які визначають дівиче зачаття не у фізичному і біологічному значеннях, а тільки у символічному чи метафоричному: воно, згідно з цими поглядами, вказує на Ісуса як на дар Божий для людства. Це ж слід сказати про думки тих, які стверджують, що реляція про дівиче зачаття — це «theologoumenon», тобто лише певний спосіб

вираження теологічної правди про Боже синівство Ісуса, або її міфологічне трактування. Євангелії говорять однозначно про дівиче зачаття в біологічному сенсі, здійснене Святим Духом, і ця правда була прийнята Церквою уже в перших визнаннях віри» (пор. ККЦ 496)⁷.

Традиція

Віра, виражена в Євангеліях, знаходить своє підтвердження у всій пізнішій Традиції. Визнання віри перших християнських письменників містить ствердження про дівиче зачаття: Аристид, Юстиніан, Іриней, Тертуліан є тієї ж думки, що й св. Ігнатій Антіохійський, який говорив, що Ісус дійсно народився від Діви. Ці автори, говорячи про дівиче зачаття Ісуса, розуміють це в реальний та історичний спосіб і є далекими від тези про тільки моральне дівичтво чи про якийсь докладніше не окреслений дар ласки, який об'явився через народження дитини.

Хоч висловлювання Учительського уряду Церкви, за винятком Лятеранського Собору, скликаного в 649 році папою Мартином I, не уточнюють значення слова *діва*, все ж є очевидним, що це окреслення було застосоване у своєму загальноприйнятому значенні: означає утримання від статевого співжиття і зберігання тілесної недоторканості. В кожному разі, фізична недоторканість вважається суттєвим елементом правди віри про дівиче зачаття Ісуса (пор. ККЦ 496). Називання Марії «Святою», «Приснодівою», «Непорочною» звертає увагу на зв'язок між святістю і дівичтвом. Марія вибрала життя в дівичтві, оскільки прагнула віддати все своє серце Богові.

Вираз, вжитий у догматичній дефініції про Успіння Пречистої Діви Марії, – «непорочна Мати Божжа, Приснодіва», – вказує на зв'язок між дівичтвом і материнством Марії. Ці два привілеї в чудесний спосіб поєднані в народженні Ісуса, правдивого Бога і правдивої людини. Отже, дівичтво Марії внутрішньо пов'язане з Її Божим материнством і досконалою святістю.

I. Дівичтво перед народженням

Дівичтво перед народженням – це факт, який засвідчує, що Марія зачала «не знаючи мужа» (пор. Лк. 1, 34), згідно з біблійним значенням слова «знати» (Бут. 4, 1)⁸.

Для східної традиції не становить жодної проблеми правда про дівиче зачаття як визнання віри Церкви. Ця тема не була також проблемою для протестантизму в XVI ст., ані для ортодоксальної протестантської теології в XVII і XVIII століттях (Лютер, Цвінглі, Кальвін). Вона виникає тільки в епоху Просвітництва, яка надає розумові абсолютної незалежності, до такої міри, що твердить як догму неможливість чудесного втручання Бога і аргументи для підтвердження цього шукає на сторінках Святого Письма (Реймар, Д. Ф. Штраус, Гарнах). Називають це «теорією міфу» (Бультман, Кульман, Тілліх).

1. Віра Церкви

A) Святе Письмо

Ця правда має солідний фундамент в конкретних біблійних текстах. Дівиче зачаття підкреслюється євангелістами: Мт. 1, 18-25 і Лк. 1, 34-35, виразно про це говорячи. Обидві традиції, які лежать в основі Євангелії дитинства, згодні з тим, що є найістотнішим:

- а) Ісус був дійсно зачатим;
- б) Йосиф не брав участі в Його зачатті;

- в) Марія є єдиним людським джерелом Його зачаття;
г) зачаття однозначно приписується Святому Духові (в інших питаннях ці традиції і Євангелії дещо відрізняються, що підтверджує фундаментальну автентичність обох традицій).

До того ж у Рабинській традиції (Іс. 7, 14) воно не пояснюється в сенсі дівичого зачаття. Отже, навчання Луки і навіть Матея не мало апологетичних мотивів. Воно виводилося з мотивів історичних.

Матей, у фундаментальному для нього родоводі Ісуса, повинен був закінчити тим, що Йосиф був батьком Ісуса, однак він перериває свою аргументацію, що можна пояснити не чим іншим, як тільки обізнаністю з фактом дівичого зачаття. Слід також пам'ятати, що ідея дівичого зачаття була чужою для старозавітної традиції і поганської культури⁹.

Б) Традиція

Дівиче зачаття заперечувалося як неможливе уже в часи первісної Церкви. Наприклад, навчання юдеохристиянських ебонітів¹⁰, гностиків і докетів¹¹, поган¹². На їхні закиди однозгідно відповіли Отці Церкви, залишивши багато свідочств, в яких поєднують в одному визнанні віри дійсне материнство і дівиче зачаття. Серед цих свідчень слід підкреслити: св. Ігнатія Антіохійського (I–II ст.), св. Юстина (II ст.), св. Іриней (кін. II ст.), Орігена (+254 р.). Ця віра Церкви була зібрана у формулюваннях віри. Учительський Уряд Церкви завжди послуговується формулою «з Марії Діви», починаючи вже від Собору в Ефесі (також на Халкедонському, III Константинопольському, Флорентійському, II Ватиканському). Катехизм КЦ так підсумовує цю віру: «Уже в перших формулюваннях віри (пор. DS 10-64) Церква визнавала, що Ісус був зачатий в лоні Діви Марії тільки силою Святого Духа, підтверджуючи тим самим тілесний аспект цієї події: Ісус був зачатий *«absque semine ex Spiritu Sancto»* (Латеранський Собор, 649 рік, DS 503), це значить тільки «від Духа Святого і безсіменно». Отці Церкви вбачали в дівичому зачатті знамення того, що це справді Син Божий, Який прийшов у людській природі – такій самій, як наша» (ККЦ 496).

В) Теологічний вимір дівичого зачаття

«Погляд віри може розкрити у зв'язку із сутністю Об'явлення таємничі причини, через які Бог у Своєму плані спасіння хотів, щоб Його Син народився від Діви. Ці причини стосуються як особи і спасенної місії Христа, так і прийняття цієї місії Марією задля всіх людей» (ККЦ 502).

Дівиче зачаття посідає передусім глибокий христологічний зміст. Христос, уже від моменту зачаття, а не тільки від хрещення чи Воскресіння, дійсно є Сином Божим.

Дівиче зачаття відбувається силою Святого Духа. Марія цілковито відкривається на Його діяння в акті віри, послуху і покори так, що швидше зачала у вірі, ніж у тілі.

Також це є знаком великого жесту Божого Відкуплення людства, поневоленого гріхом, яке саме не може визволитись. Бог підкреслює цю абсолютну безкорисливість, оскільки через неї виявляється чіткіше не тільки те, що Він є єдиним автором Спасіння, а й те, що є єдиним, хто може нас спасти.

Незважаючи на те, що воно вписане в продовження великих справ, які Бог вчинив у Старому Завіті, об'являє *характер новизни*, оскільки дівиче зачаття є знаком того, що Бог зреалізував справді нову справу, що Боже Царство починається на землі.

Марія є *єдиною людською особою*, яка бере участь у Втіленні, і для Неї є знаком, згідно зі словами ангела, що Слово є тим, що приймає тіло з Її тіла. Іншими словами, не Марія робить Ісуса своїм Сином, а Він робить Її своєю Матір'ю. Бачимо Її як ту, котра *приймає*, до того ж активно, ініціативу Бога, який хоче втілитися в Її лоні.

Підсумовуючи, слід зазначити, що богослов'я не обмежується вказуванням дівичого зачаття як тільки догматичної правди, а також dokonує рефлексії стосовно його відкупительного значення. І можна забути, що це є таємниця, пізнання якої залежить не від наукового доведення, а тільки від свідочтва віруючих, і факт якої не обмежується тілесним аспектом цього чуда.

II. Дівичтво під час народження (*in partu*)

Дівичтво у хвилині народження підтвержене формулою *Приснодіва*, Символами віри і Соборами. «*Lumen gentium*» («Світло народів») пригадує, що Христос «*не порушив Її дівичої чистоти, а тільки освятив її*» (LG 57. Теологи дискутують про спосіб народження: *dilatatio* чи *transitus*, – аналогічно переходу Воскреслого Христа через закриті двері (Йо. 20, 26).

Підсумовуючи всі спекуляції про присутність чи відсутність породільних болів і збереження дівичої пліви як ознаки дівичтва, слід пам'ятати, що це не належить до суті таїнства дівичтва та материнства Марії. Згідно зі Святим Писанням та Традицією Вона є дійсно «Матір'ю» і одночасно, в досконалий спосіб, «Дівочою». Суть дівичтва знаходиться у моральній царині, в серці, яке розуміємо в біблійному значенні. Дівичтво під час народження означає повноту дівичтва тіла і душі. Дівичтво дане абсолютною волею відречення від усякого дару себе в статевому житті, що тягне за собою відречення від плідності і тілесних дізнань.

Марія є образом досконалості дівичтва, не тільки в його суті, але й у фізичному прояві – непорушності як тіла, так і духа. Отці Церкви вважають, що в цьому є щось виняткове та чудесне. Говорять про це мовою релігійною і поетичною, не уживаючи біологічної термінології. Разом з ними можемо сказати, що Бог вшанував печать дівичтва, і не будемо займатися біологією чи медициною, які виходять поза те, що як правду подає нам Об'явлення.

1. Віра Церкви

А) Святе Письмо

Наступні тексти з Нового Завіту можна процитувати як такі, що промовляють на користь дівичого народження:

- **Йо. 1, 13:** вислів «...які ані з крові (...) лише від Бога народилися», – повинен стосуватися дівичого зродження;
- **Лк. 1, 35:** «...тому й святе, що народиться, назветься Син Божий». Народиться святе – не підпорядковане легальній нечистоті, а через те є дівичим;
- **Лк. 2, 23** не суперечить цій правді, а тільки потверджує первородність дитини, а тому обов'язковість її жертвування у святині.

Б) Традиція

Для Отців Церкви важливим є не стільки спосіб народження Христа, як привілей Марії. Важливою є догматична і символічна єдність, яка єднає потрійний аспект народження Слова:

- Отець предвічно родить Сина;

- Діва Марія народжує Його в часі;
- в кожній християнській душі Він народжується через віру і Хрищення.

Бог хотів, щоб тілесне народження відзначалося також надприродними характеристиками інших двох аспектів народження: в певному розумінні звільнив Марію від залежності від тілесних законів.

Першим, хто виразно висловлюється на цю тему, є Тертуліан (+225). Починаючи з IV ст. загально говориться про дівицтво Марії під час народження Христа (св. Амвросій, св. Августин). Далі підтверджують цю науку св. Лев Великий і св. Григорій Великий. В 649 р. вона чітко окреслюється на Лятеранському Синоді.

В) Теологічний вимір

Отці Церкви, говорячи про чудесне і таємниче народження, для підкреслення надприродного змісту вживають мову сакраментальну (*sigillum*) або символічну (напр. «запечатане джерело»). Дівицтво під час народження є також критерієм христологічної правди, знаком того, що Ісус є Богом і знаком Бога Ізбавителя, що є провісництвом нашого остаточного спасіння. Отці у триваючій традиції поєднують дівиче народження з Воскресінням Ісуса. Вони підкреслюють цю правду не тільки з огляду на Христа-Бога. Вони також вказують на Марію; на єдність Її життя, інтегральність Її віри, ізбавительний аспект Її дівицтва.

III. Дівицтво після народження

Св. Василій опирає силу аргументації стосовно дівицтва після народження на почуття віри (*sensus fidelium* – лат. «відчуття віруючих») ¹³. Ця правда міститься у визнанні віри Церкви і виражається окресленням – «Приснодіва». Натомість у Новому Завіті не знайдемо чіткої згадки про дівицтво Марії *post partum* (після народження), хоч звикло подається текст Лк. 1, 34 ¹⁴, пояснюючи його так, що Марія повинна була скласти обіт дівицтва або принаймні мала такий намір чи внутрішнє покликання. Подається також текст Йо. 19, 26 в тому значенні, що якщо Марія мала б інших дітей, Ісус не доручив би Її апостолам.

Незважаючи на ці версії, правда була прийнята Традицією Церкви через рефлексії віри. Отці Церкви практично згодні зі ствердженнями дівицтва Марії після народження Ісуса. Віддавна Церква проголошувала, що дівича святість Марії була запечатана і оживлювана в Її серці Святим Духом.

1. «Брати Ісуса» в Новому Завіті.

Закид, відомий ще в минулому, який і нині деколи повторюється (особливо протестантами): чи не потверджують певні тексти Святого Письма, що Марія мала інших дітей? Спробуємо відповісти на це питання:

а) Ісус названий первородним сином Марії, грецькою *prototókos* (Лк. 2, 7). Це поняття означає першу дитину жінки, без жодного стосунку до другої дитини (напр. грецька епітафія – публікація 1930 р. – йдеться про молоду жінку, яка померла, народивши свою першу дитину. В ній говориться: «...в болях народження моєї первородної дитини, доля привела мене до межі життя»);

б) Мт. 1, 25 говорить: «...та не спізнав її, аж поки породила сина, і він дав йому ім'я Ісус». Цей зворот «пізнати» – у статевому значенні не перевищує загалом того, що було пізніше. Згідно із семітською традицією, він означає межу цікавості автора (напр. 2 Сам. 6, 23: «І не було в Міхалі, дочки Саула, дітей аж по день її смерті»). Зрозуміло, що пізніше не мала потомства) і не змінює ситуації після окресленого терміна «аж поки»;

в) «брати Ісуса» (Мк. 3, 31; Мк. 6, 3; Ді. 1,14; 1 Кор. 9, 5; Гал. 1, 19; Ів. 7, 3. 5. 10). Гебрейська мова не має слова на означення двоюрідних братів (кузенів). Послугується словом «брат», яке окреслює членів родини в ширшому значенні (пор. Бут. 13, 8; 14, 14 і 16; 29, 12; Лев. 10, 4...). Поза тим ніде в Новому Завіті не йдеться про те, що це діти Марії (хоч вона перебуває разом з ними, завжди йдеться про Матір Ісуса). Яків і Йосиф є синами Марії, яку неможливо ототожнити з Богородицею. Йдеться тут, мабуть, про її сестру (див. Йо. 19, 25).

2. Теологічне значення

Правду про постійне дівичтво Марії можна зрозуміти тільки в контексті її повного Материнства, з виникаючим звідси цілковитим відданням себе своєму Синові і цілковитою винятковістю у відданні себе з огляду на Царство Боже. Вона залишилася назавжди для Церкви образом дівичтва, тобто есхатологічного життя (1 Кор. 7, 29-31), яке переживається вже тут, на землі, інакше кажучи, образом цілковитого і безпосереднього дару себе Богові. Цей ідеал не має в собі нічого з легковаження чи девальвації подружжя, яке зобов'язує подружжя до взаємного дарування себе, відкритого для народження потомства.

Марія є Дівочою, бо її дівичтво є *знаком її віри, «далекої від будь-яких сумнівів» (LG 63), і її цілковитого віддання себе Божій волі (пор. 1 Кор. 7, 34-35)¹⁵. Марія одночасно є Дівочою і Матір'ю, бо Вона є образом і найдосконалішою реалізацією Церкви (пор. ККЦ 507)¹⁶.*

Те, чого Церква навчає як об'явленої правди стосовно вічного дівичтва Марії:

- цілковита і вічна тілесна інтегральність Марії Діви;
- дівичтво її душі, тобто повне і виняткове обручення її душі в любові до Господа.

З цього погляду Марія є, як говорить папа Пій IX, *«більш святою ніж святість, а також єдиною святою і найчистішою в душі і тілі, яка перевищує всяку інтегральність і дівичтво»¹⁷.*

Цей догмат католицької віри стверджує, що:

- 1) Марія зачала чудесно, залишаючись дівочою завдяки силі Всемогучого Бога, через що Ісус не мав батька серед людей;
- 2) народила, не втрачаючи дівичтва в момент народження її Сина;
- 3) Марія після народження Христа залишилася Дівочою протягом усього свого земного життя.

3. НЕПОРОЧНЕ ЗАЧАТТЯ

А) Вступ

Серед багатьох привілеїв, якими Бог обдарував Марію з огляду на її гідність Божого материнства і з огляду на заслуги Христа, треба підкреслити *Непорочне Зачаття*. Ця правда була визнана Церквою від самого початку, а урочисто була проголошена 8 грудня 1854 року Папою Пієм IX буллою *Ineffabilis Deus*. Як зауважує Пій XII в енцикліці *Fulgens corona* (1954 р.), його попередник не вчинив нічого іншого, як зібрав і потвердив своїм авторитетом думки Отців Церкви і всього люду Божого, який завжди можна було в Церкві чути: від найдавніших часів аж по нинішній день.

Пригляньмось найперше до найважливіших понять і термінів, що виступають у цій дефініції: проголошуємо, що наука, котра вважає, що *«Пресвята Діва Марія від першої хвилини Свого зачаття благодаттю й особливим привілем Всемогутнього Бога, з огляду на заслуги Ісуса Христа,*

Спасителя роду людського, була збережена непорочною від усякої плями первородного гріха», є правдою, об'явленою Богом, і тому всі вірні повинні в неї витривало і беззаперечно вірити (DS 2803; BF VI, 89)».

Очевидно, що догматичне визначення не посилається на Непорочне зачаття Марією Ісуса за посередництвом Святого Духа, а на зачаття Марії в лоні Її матері. Важливо також звернути увагу на те, що тут ідеться про «активне зачаття» не як про справу її батьків, але як про наслідок їхнього діяння, тобто заіснування Марії в лоні Її матері без первородного гріха. Зміст догматичного визначення виключає таку твердження (з XIII і XIV ст.), начебто Марія була під владою первородного гріха одну мить (*per parvam morulam*), а натомість ще в лоні своєї матері була Богом очищена від нього.

Попри вислів «вільна від будь-якої плями первородного гріха», Церква проголошує, що Марія жодної миті і в жоден спосіб не була під владою первородного гріха, який передається протягом усієї історії людства від наших прародичів. Звідси теж Пій XII в енцикліці *Fulgens corona* підкреслює: не випадає навіть думати, що Марія мала якийсь гріх, оскільки є такою чистою і такою святою, що не можна уявити собі чистоти досконалішої після Божої.

Непідлеглисть будь-якому гріху є ласкою Всемогутнього Бога, яка стає особливим привілеєм, наданим тільки Їй.

Б) Традиція Церкви

Наука про Непорочне Зачаття Пресвятої Диви Марії є результатом тривалого процесу: «Упродовж століть Церква усвідомлювала собі, що Марія, Богом «сповнена благодаттю» (пор. Лк. 1, 28), була відкуплена вже від свого зачаття» (ККЦ 491). Це «свідомість Церкви» почалася з вираження віри, яка проявилася у літургічній сфері і народній побожності, потім поглиблювалася в теологічних дослідженнях і дискусіях, а свого остаточного вираження досягла в догматичному визначенні, проголошеному папою Пієм IX. Правда, яка міститься у визначенні папи, не є наслідком гіпотетичних висновків інтелектуальних спекуляцій, але імпліцитно присутня в Божому Об'явленні. Церква підтверджує її з перших століть, і тільки її зрозуміння і з'ясування поширювалось протягом століть.

Тема Непорочного Зачаття опосередковано з'являється під час порівняння Єви з Марією, яке і було започатковане св. Юстином (II ст.) використовувалось Отцями Церкви. Йдеться про ідею, яка має великий вплив на розвиток догмату про Непорочне Зачаття, а саме: «Марія співдіє (з'єднана) з Христом у перемозі над гріхом». Інше місце присутності цього догмату в навчанні Отців Церкви – це зв'язок між Божим материнством і необхідністю особистої святості Марії. Наприклад, св. Григорій з Назіанзу закладає чистоту Марії, яка випереджає звістування так, щоб воно могло звершитися в Ній містерією Втілення, – бо Божа святість вимагає попередньої чистоти Марії. Однак не проголошує Непорочного Зачаття, оскільки це, згідно з ним, вимагало би дівичого зачаття Марії, а це можливо тільки стосовно Христа.

З подібною проблемою не впорався також св. Августин. Його погляди в цьому питанні мали великий вплив на середньовічних теологів. У боротьбі з пелагіанізмом він говорить про святість Марії як про справу Божої благодаті, з огляду на «гідність Христа».

Спершу наука про Непорочне Зачаття починає розвиватися на Сході. Перше виразне ствердження Непорочного Зачаття походить від Теотекноса, єпископа Лівіасу (Палестина). Він його використав в одній зі своїх гомілій (550–650 pp.). У VIII ст. важливі свідчення стосовно початкової святості Марії подають св. Андрій Критський, св. Герман з Константинополя і св. Йоан

Дамаскин. В цей же час започатковується свято Непорочного Зачаття Марії, яке за походженням є візантійським. Там ця доктрина потверджується виразними свідоцтвами, аж до XV ст. Потім відходить щораз більше у забуття.

Схід розуміє її позитивно, Захід – негативно, як відсутність гріха: «Ціла свята і вільна від всякої плями гріха, наче створена Святим Духом і сформована, як нове створіння». Цей вираз можемо знайти в LG 56.

Захід: свято Непорочного Зачаття Марії переходить зі Сходу на Захід (IX ст. – Італія, XI ст. – Англія). З XII ст. розуміють його в прямому значенні, як свято Непорочного Зачаття. В Середньовіччі з'являються дві течії: спекулятивна теологія (*теологи, які виступають проти цього догмату*) і народна побожність (*sensum fidelium – «відчуття віруючих», з кожним разом щораз сильніше і виразніше проголошує правду, що гріх не міг ніколи бути присутнім в душі Марії, бо було б це чимось негідним самого Бога*). Були також богослови, які боронили цю доктрину. Першим теологом Непорочного Зачаття став *Едмер, монах з Кантенбури (+1124)*. У трактаті *De conceptione Sanctae Mariae* він приймає засади віри простих людей і пропонує аргумент, який можна подати так: *«potuit, desuit, fecit»*, – Бог міг, було доречним, вчинив це. А францисканській школі завдячуємо засадничим теологічним розв'язанням. *Св. Бонавентура (+1274)* висуває ідею захороняючого Відкуплення, яку потім розвинув *бл. Дунс Скот (+1308)*. *Папа Сикст IV* затверджує свято (1476) і укладає богослужіння (1483) про Непорочне Зачаття. Тим часом багато університетів чинять т. зв. посвяття (*votum*) Непорочному Зачаттю (починає Париж в 1497 р., а наприкінці XVI ст. є їх 150). Тридентський Собор на цю тему не висловлюється. Папа Олександр VI у буллі *Sollicitudo omnium ecclesiarum (1661)* потверджує, що майже всі католики приймають ці правди і окреслюють предмет культу словами, які потім Пій IX повторить у визначенні догмату. В 1708 році Папа Климент IX встановлює день 8 грудня як свято, обов'язкове для всієї Церкви.

В) Біблійні підстави

Ця правда (подібно як і Внебовзяття) не виступає виразно і безпосередньо у Св. Письмі. Натомість є викладом правди, постійно і відкрито проголошуваної протягом століть: виняткової, надзвичайної святості, яка належить Марії з огляду на Її неповторне призначення бути Матір'ю Божою, яке глибоко єднає Її з Христом у справі Відкуплення. Ця засада дозволяє нам відкрити у Святому Письмі фрагменти, на які опирається біблійний фундамент цієї правди:

- оскільки Непорочне Зачаття є вимогою Божого материнства Марії, входять тут всі тексти, які потверджують це материнство;
- особливе привітання, з яким ангел звернувся до Марії, і особливо її нове ім'я «Благодатна» (*kecharitomene*).
- Бут. 3, 15. Треба підкреслити, що Протоєвангеліє, яке інтерпретується у світлі теології *Нової Єви* (уже в давні часи християнства – св. Юстин, св. Іриней), відіграло значну роль у формуванні догмату про Непорочне Зачаття і Внебовзяття Пречистої Діви Марії.

Г) Проголошення догмата

Довершує це Папа Пій IX буллою *Ineffabilis Deus* (8 грудня 1854). Розв'язує в ній і погоджує на перший погляд взаємовиключні твердження:

- а) з хвилини свого зачаття Марія є абсолютно вільною від плями первородного гріха;
- б) як донька Адама, Вона також була відкуплена Ісусом Христом¹⁸.

У першому пункті не йдеться про виняток. Марія не є створінням, виключеним з Відкуплення, навпаки – Вона є першою, *кому Божою милістю були*

привласнені плоди Христового відкуплення, – або: першою спасенною – відкупленою Христом. Це сталося в особливий спосіб з огляду на заслуги Христа-Відкупителя людського роду. Звідси Вона теж є найдосконалішим зразком віри і любові, оскільки Бог обдарував Її від першої хвилини зачаття сяйвом особливої святості (пор. LG 53, 56). Натомість як може бути хтось відкуплений, якщо навіть хвилину не був під владою первородного гріха? На це можна відповісти через розрізнення між «спасінням визволяючим» і «спасінням зберігаючим». Перше є тим, що стосується кожного з нас у відроджуючому омитті в Тайні Хрищення. Друге, натомість, мало місце у випадку Марії ще до того, як Вона могла би впасти у який-небудь гріх.

Д) Теологічна суть догмата

- 1) Смысл формули визначення такий: суб'єктом визначення є *особа* Марії, а не тільки Її душа або тіло; виключається, що Марія в який-небудь момент життя була в стані гріха; через особливу ласку була захована від плями первородного гріха; це є наука, об'явлена Богом. Нічого натомість не говорить про те, підпала Марія чи ні наслідкам гріха, як, наприклад, схильність до гріха (*concupiscentia*).
- 2) Визначення укладене в негативній формі, як брак первородного гріха. Проте тут завше треба мати на увазі обидва аспекти – позитивний, тобто обдарування Богом ласкою, і негативний, тобто охорону від гріха, оскільки становлять частину єдиного відкупительного Божого плану щодо своєї Слугині і Матері.
- 3) Непорочне Зачаття є знаком, який об'являє безкорисливу любов Бога Отця. Через цю таємницю цілком зрозуміло вказується, що повне Відкуплення походить виключно від Бога і випереджає нашу відповідь.
- 4) Ця містерія показує нам, що Бог прагне, щоби Відкуплення було як справою Його любові, так і вільної відповіді людини. Покликання Марії є найбільшим із тих, які можемо собі уявити, бо свobodно прийняла «спасительну волю Божу всім серцем, не притримуваним жодним гріхом» (LG 56). Як підсумовує ККЦ, «...щоб Марія могла дати добровільну згоду Своєї віри на вістку про Своє покликання, необхідно, щоб Вона була ведена Божою благодаттю» (ККЦ 490).

4. УСПІННЯ НЕПОРОЧНОЇ ДІВИ МАРІЇ

Як і у випадку з догматом про Непорочне Зачаття, так і тут рішення Папи спирається на віру Церкви. Фундаментом обох догматів є непомильність Церкви стосовно віри. Якби елементом віри визнавав якусь помилку, миттєво торжествували б «пекельні ворота».

I. Біблійний фундамент

Булла, яка формулює цей догмат, спирається на близьку єдність Сина і Матері, яка потверджується Євангелієм Дитинства. Це з'єднання виходить за межі людської екзистенції і вимагає звеличення Марії з тілом і душею. Булла базується також на теології Нової Єви, яка поєднує Марію з Христом у боротьбі проти зла. Згідно зі св. Павлом, Христос перемагає смерть і гріх своїм Воскресінням, учасником якого робить свою Матір через звеличення в небі.

До суті цієї теми належать також Боже материнство Марії і особлива форма Її відкупленого буття, завдяки чому Вона в особливий спосіб бере участь у

Христовому Відкупленні. Успіння є способом вираження правди про те, що Марія є досконало відкупленою.

Як бачимо, Святе Письмо надає єдино правильний напрямок, розвинутий в еволюції догмата під опікою Святого Духа, який провадить і оберігає Церковну спільноту у розумінні об'явленої правди.

II. Еволюція догмата

Перші свідчення про Успіння Непорочної Діви Марії подають нам апокрифи, які походять з IV ст. Вони одностайно стверджують факт смерті Марії в Єрусалимі і Її поховання в Гетсиманському саді. Ця одностайність пояснюється тільки існуванням традиції, яка має під собою історичне підґрунтя і підтверджена археологічними розкопками, які відкрили гріб Марії. Їхній головний знавець о. Багатті (францисканець) доходить до таких висновків:

а) гріб у Гетсиманії, який вважають гробом Марії, має всі ознаки гробу з I ст. по Христі;

б) його вшановували з I ст. н. е., особливо в щорічному циклі, коли читали опис Успіння Марії;

в) інспіратори цього тексту про Успіння і опікуни гробу відзначали це свято щонайменше до IV ст.;

г) на цьому гробі, відгородженому від інших, була збудована церква, а сам гріб був багато оздоблений;

г) незважаючи на різні зміни, цей гріб завжди був шанований.

Всі ці аргументи видаються достатніми для ствердження автентичності святого місця.

Апокрифи, хоч не мають історично-богословської вартості у всіх своїх твердженнях, однак передають віру людей тих часів стосовно кінця життя Непорочної Діви Марії. Найбільш знаним є написаний перед Собором в Ефесі текст *Transitus*, що приписується Мелітонові з Сард, який говорить, що Христос воскресив з мертвих свою Матір і забрав Її на небо. Віра у те, що тіло Марії не підлягало зіпсуттю, знайшла свою опору в правді про Боже материнство Марії, Її дівичтво, святість і єдність із Сином.

Перше Марійне свято, яке носило загальний характер, було відзначене в Константинополі 25 грудня, а в Єрусалимі 15 серпня. Починаючи з 500 року це свято відзначається у церкві, в якій вшановується гріб Марії, тому воно одержало назву «Успіння Пречистої Діви Марії». З часом це свято поширюється на всю Церкву і поволі змінює назву на «Внебовзяття Непорочнозачатої Діви Марії» (уже в VIII ст.). Стає одним із найважливіших марійських свят і вже у IX ст. має свій цикл. Урочистий характер цього свята дав привід до проголошення багатьох гомілій, які допомагали зрозуміти богослов'я цієї містерії. Започатковане у VI ст. Теотекносом з Лівії¹⁹, свою повноту переживає у VIII ст. разом зі св. Германом із Константинополя (+733), св. Андреем Критським (+740), а особливо св. Йоаном Дамаскином, котрого Папа Пій XII назвав «найвидатнішим співцем Успіння Пресвятої Богородиці».

У середньовіччі з'являється трактат «*De assumptione*», який приписують св. Августинові (Псевдавгустин, XII ст.). Він погоджується з тим, що Святе Письмо нічого не говорить про життя Марії після Зіслання Святого Духа, але розум, освячений вірою, може внести свій вклад у з'ясування цієї правди. Смерть Марії вважає фактом, але не погоджується з тим, що Її дівиче тіло перейшло через ті ж самі етапи, що й тіла інших людей, з огляду на гідність Божого Материнства. І оскільки Христос повинен пошанувати свою Матір, вірить, що Марія була воскресеною. Трактат мав великий вплив на цей догмат, оскільки вказав

можливий шлях його розвитку, т.зв. теологічне роздумування, яке встановлює єдність між побожним віруванням і цілістю марійного догмата.

У XIX ст., а особливо після проголошення догмата про Непорочне Зачаття, з'являється рух, який прагне догматичного визначення правди про Успіння Непорочної Діви Марії. Цього не зробив I Ватиканський Собор, хоч близько чверті отців Собору пропонували таке визнання. Через якийсь час рух цей послабився. На початку XX ст. він відновлюється і розповсюджується з новою силою на увесь світ. У 1942 р. було опубліковано два томи прохань про догматичне визначення, які надійшли до Риму між 1848 і 1940 роками. У 1946 році папа Пій XII адресував єпископам цілого світу енцикліку «*Deiparae Virginis*», в якій ставив питання стосовно догматичного визначення правди про Успіння Непорочної Діви Марії. Більшість з ентузіазмом відповіли «так».

III. Догматичне визначення

Першого листопада 1950 року Папа Пій XII апостольською конституцією *Munificentissimus Deus* урочисто проголосив догмат про взяття Марії з душею і тілом до неба: «*проголошуємо, висловлюємо і визначаємо як догмат, об'явлений Богом, що Непорочна Матір Божя, Марія Приснодіва, після закінчення земного життя з душею і тілом була взята на небо до небесної слави*» (D 2333).

Дефініція очистила правду про Успіння Непорочної Діви Марії з уявлень апокрифів та іконографії. Папа тут формально і урочисто окреслює *актуальну присутність Марії з Воскреслим Христом у спільноті слави*.

Натомість не відповідає на питання: де? коли? як? Не уточнює навіть, чи Марія померла, як говорить більшість, чи ні. Уникає також всілякої образності «перенесення». Це визначення наголошує на факті, і тому у своєму формулюванні виражається не докладно, а узагальнено: Марія була «*вознесена*» на небо. Це дієслово впроваджує зміну простору, якого зумисне нема в догматі. *Assumpta* означає *прийнята*, інакше кажучи, «взята» – *sumere*, а префікс *ad* додає поняття долучення, прийняття, злучення. *Assumere* є більш біблійним відповідником гебрійського дієслова (брати), який Біблія вживає, щоб означити тайний кінець Еноха (Бут. 5, 24; Сир. 44, 16 і 49,16) та Іллі (2 Цар. 2, 3. 5. 9. 10; Сир. 48, 9): «Бог «взяв» їх із собою». Власне це слово вжив Пій XII, але уточнив: *з тілом і душею*. Не лише духом, а так, як повна людина «Непорочна Мати Божя» єднається з Христом Воскреслим.

IV. Теологічна суть

А) Христологічний аспект

Містерія Успіння не є чимось таким, що рацію свого буття має в собі, а досконало відкриває те, що сповнилося в Христі. Цей христологічний вимір підкреслюється останнім Собором²⁰. Любов Христа до своєї Матері є фундаментом двох аргументів, які повторюються Отцями щодо Успіння: «нерозлучність» Ісуса і Марії і «пошана», яку Він має до своєї Матері, оскільки материнство робить з тіла Діви мешкання для самого Спасителя, Сина Божого, творячи духовні і тілесні зв'язки, які повинні тривати також і в небі.

Іншим аспектом є *нерозлучність Марії з Христом у месіанській справі*. Марія, визначально з'єднана в перемозі Христа над гріхом, повинна бути також з'єднана з Його перемогою над смертю. Так, як перша єдність відбулася у надзвичайний спосіб (Непорочне Зачаття), так само і друга повинна б здійснюватися подібним чином. Ще раз унаочнюється, що Успіння не є окремим і пасивним привілеєм, а увінчанням усього процесу, завершенням дороги,

відповідальної і зобов'язуючої, яку Марія подолала поряд зі своїм Сином як Мати, учениця і товаришка таємниць Його життя, смерті і Воскресіння.

Наступний аргумент, який вказує на потребу Внебовзяття, – це дівицтво Марії. По-перше, воно означає цілковите віддання себе поширенню Царства Божого, заповіданого і реалізованого через Христа і в Христі, повнота якого наступить у Воскресінні. По-друге, Ісус, не маючи земного отця, отримав ціле тіло від Марії. Тому, якщо Христос воскресає, не випадає, щоб тіло Марії піддалося зіпсуттю у гробі.

Б) Еклезіяльний аспект

Як пригадує II Ватиканський Собор, Марія є «найчудовішим і цілком особливим членом Церкви і її типовим вираженням, а також найдосконалішим зразком віри і любові» (LG 53). У прославленій Марії Церква бачить реалізоване Христове Відкуплення в його преображаючій дійсності, і для Церкви Марія є «образом і початком»²¹ того, чим Церква буде.

Прославлення Непорочної Діви Марії є знаком надії для цілої Церкви, яка прямує до дому Отця серед труднощів і відступлень, борючись із гріхом і смертю. Як підкреслює *Lumen genitum*, Марія, Взята на небо, «освітлює шлях подорожуючому людові Божому, як знак певної надії і утіхи» (LG 68), оживляючи у вірних прагнення дібр Божого Царства, повноту якого здобудемо через Воскресіння.

¹ Наприклад, Соломон падав на коліна перед своєю матір'ю і садив її на своєму троні (пор. 1 Цар. 2, 12-20).

² Вживання цього означення поєднується з розвитком культу Пречистої Діви Марії. В середині IV ст. культ Марії розвинувся головню на Сході, і в той час входить у повсякденний вжиток термін Theotokos.

³ Третій лист, який містить 12 анатем, має радше вартість дисциплінарної ухвали цього Собору.

⁴ Флорентійський Собор (1442), Булла «Cantate Domino», 4.02.1442 р.

⁵ Ефеський Собор, 2 лист св. Кирила до Несторія (431 р.).

⁶ Партогенез – біологічний розвиток організму з незаплідненої яйцеклітини, природний спосіб розмноження деяких видів рослин і тварин (хробаків, комах), Словник іншомовних слів, с. 554.

⁷ Іван Павло II, *Генеральна аудієнція* з 10.07.1996 року в L'Osservatore Romano 10 (1996), 19-20.

⁸ «Адам спізнав Єву, свою жінку: вона зачала й породила Каїна й сказала: «Я придбала чоловіка з Господньої ласки».

⁹ Святий Августин так підкреслює віру Церкви: «Не віримо, що народився з Марії Діви, бо є неможливим, щоб Він заіснував між людьми в інший спосіб, лише тільки тому, що так записано в Святому Письмі. А якщо не віримо Святому Письму, то не є християнами, ані не можемо бути спасеними. З цього теж віримо, що Христос народився з Діви Марії, бо так написано в Євангелії», *Contra Faustum*, 26,7.

¹⁰ Вважали, що Ісус є людським сином Марії і Йосифа, а значить тільки людиною, на яку зійшов Святий Дух під час Хрещення.

¹¹ «Все, що матеріальне, є злим». Відкидали дійсне правдиве Втілення Христа, стверджуючи, що Він мав духовне тіло.

¹² Їх представником був Цельс; вважали, що є неможливим, щоб Бог став людиною в лоні якоїсь жінки.

¹³ «Ті, котрі люблять Христа, не допускають думки, що Theotokos (Богородиця) могла би в якомусь моменті перестати бути дівицею», св. Василій Великий, Проповідь про дівицтво, 5.

¹⁴ «А Марія сказала ангелу: «Якже воно станеться, коли я не знаю мужа?».

¹⁵ Див. ККЦ, н. 506.

¹⁶ *Lumen Gentium*, 63.

¹⁷ Папа Пій IX, *Ineffabilis Deus*, n.15.

¹⁸ Складність узгодження цих двох тверджень: як Марія, зачата під природним законом, не підлягала хоча б на мить первородному гріхові, до котрого належала? Як могла бути відкупленою до того, як Христос відкупив світ? Ці два протирічч розв'язані в двох словах: «захоронити» та «передбачити». Пречиста Діва Марія була захоронена від первородного гріха, через передбачені

майбутні заслуги Ісуса Христа. Завдяки тому Вона була відкуплена досконаліше, ніж будь-хто – «*sublimiori modo redempta*».

¹⁹ В гомілії, посталій перед 600 роком, він говорить: «...годилося би, щоб тіло, котре носило Бога, образ Бога, обожествлене, незнищима, просвічене Божим світлом, стало вознесене до небесної слави разом з душею, милою Богу». Це, мабуть, найстаріший теологічний документ про Небовзяття Пречистої Діви Марії.

²⁰ «На закінчення Пречиста Діва Марія, захоронена вільною від всякої плями первородного гріха, довершивши своє земне життя, з тілом і душею була взята до небесної слави і прославлена Господом, як Цариця всього, щоб якнайбільше уподібнилась до Свого Сина, Господа пануючого (пор. Одкр. 19, 16) і переможця гріха і смерті» (LG 59).

²¹ LG 68.

Список використаних джерел

1. «Breviarium fidei». Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1988, s. 209-282.
2. Granat W., Jezus Chrystus – Syn Boży Wcielony, w: W. Granat, E. Kopeć (red.), Jezus Chrystus. Historia i tajemnica, Lublin 1982, s. 315-414.
3. Jan Paweł II, Encyklika Redemptoris Mater (1987 r.)
4. Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela, Vaticano 1989.
5. «Jezus Chrystus», w: Encyklopedia Katolicka, t. VII, Lublin 1997, koi. 1287-1303; 1357-1373.
6. Katechizm Kościoła Katolickiego, n. 422-511.
7. Kasper W., Jezus Chrystus, Warszawa 1983.
8. Napiórkowski S.C. (red), «Błogosławić Mnie będą». Adhortacja Pawła VI «Marialis cultus». Tekst – komentarze – dyskusja, Lublin 1990,
9. Ratzinger J., Tajemnica Jezusa Chrystusa, Kielce 1994, s. 13-46.
10. Wprowadzenie w chrześcijaństwo, Kraków 1996, s. 183-323.
11. S. Budzik, Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, Tarnów 1995, 172 s.
12. J. Jeziński, Chrystologia, Olsztyn 1997, 76 s.
13. G.L. M. Muller, Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie (t. V podręcznika z teologii dogmatycznej pod red. W. Beinerta), Kraków 1998, 509 s.
14. J.O. Donnell, Wprowadzenie do teologii dogmatycznej, Kraków 1997, s.23-30.
15. L. Padovese, Wprowadzenie do teologu patrystycznej, Kraków 1994, s. 43-57.
16. T. Węclawski, Chrystus naszej wiary, Poznań 1994, 173 s.

ЛІТУРГІКА

прот. Василь Гоголь

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Питання про нібито виділення чинопослідування шлюбу зі шлюбної євхаристійної Літургії

Головним аргументом на користь цього припущення є наявність у чині вінчання ряду паралелей з чиним Літургії: літургійного виголосу, служби читань (Апостола і Євангелія), сугубої і прохальної ектенії, молитви Господньої «Отче наш». Однак чи є вони первісними? Виявляється, що ні. Виголос «Благословенне царство» спочатку не був виключно літургійним, у пам'ятках студійської епохи він зустрічається на початку дуже багатьох служб¹. Псалом 127-й на початку, «Отче наш» перед Причастям і спільною чашею, додаткові молитви з'являються в рукописах чину вінчання тільки з XI століття. Служба читань (Апостол, Євангеліє, сугуба ектенія) в рукописах перед XIV століттям зустрічається вкрай рідко² і регулярно описується тільки від XV століття. Словом, звичайне зіставлення рукописних свідчень³ про порядок чину вінчання приводить до висновку про існування тенденції поступового наближення чину вінчання до літургійного, але не навпаки.

Вірність такого висновку підтверджує й те, що інколи рукописи містять приклади спроб довести цю тенденцію до логічного кінця і все ж таки об'єднати чин вінчання з повною Літургією⁴; вінчання і Літургія поєднані там кожного разу по-іншому. Невелика кількість таких рукописів (порівняно із загальною кількістю списків чину вінчання (понад сотню рукописів), переважна більшість яких приписують Причастя Передосвяченими Дарами поза Літургією), і їх разюча несхожість свідчать про відсутність єдиної традиції поєднання вінчання з Божественною Літургією та про пізню появу такої ідеї. Навпаки, практика включення до шлюбного послідування Причастя (але, зауважимо, не Літургії, що підкреслюється і звичним у рукописах чину вінчання виголосом перед Причастям: «Передосвячене Святеє святим») – дуже давня.

Причастя Святих Таїн, яке згадується у більшості свідоцтв про звершення шлюбу в Давній Церкві і яке приписують майже всі рукописи візантійського чину вінчання VIII–XVI століть, є реалізацією того, чим відрізняється християнський Шлюб-Таїнство від шлюбу взагалі: приймаючи Тіло і Кров Господа Ісуса Христа, подружжя отримує благодатний дар нового життя, що освячує їх самих і їхній шлюб; спільне Причастя підкреслює єдність подружжя у Христі. Блаженний Симеон Солунський пише: «Коли всі заспівають: «Єдин свят, єдин Господь», Він-бо єдиний – освячення, мир і спільність рабів Своїх, що поєднуються, [ієрей] причащає молодят... бо кінцем всякого чинопослідування і печаттю кожного Божественного Таїнства є Священне Причастя»⁵.

Однак у XVI–XVII століттях Причастя із Візантійського чину вінчання зникло. Причини цього слід вбачати не в законодавстві візантійських імператорів – Візантійська імперія під цю пору перестала існувати, – а у вимогах до причасників (для яких обов'язковим став багатоденний піст і т. ін.), які надміру зросли до того часу, а також у загальній практиці причащатися зрідка. Трапилося це не раптово, а поступово. У рукописах до XV століття приписано беззастережно причащати наречених, які одружуються вперше; у XV–XVI століттях більшість Евхологіїв і Требників йдуть за давньою традицією, але з'являються й такі, в яких

допускається вінчання без прийняття подружжям Святих Таїн⁶. Подекуди рукописи приписують своєрідну «заміну» – наречений і наречена, які недостойні причащатися, замість Святих Таїн споживають мед із мигдалем⁷. Згодом з'являються рукописи, де Причастя немає взагалі, але виголос «Передосвячене Святее...» і причасний ще збережені⁸. Виголос «Передосвячене Святее...» і причасний (без Причастя наречених) вказані теж у Доніконівських руських друкованих Потребниках і досі присутні у практиці тих старообрядців, які мають священство (зауважимо, що старообрядці інколи причащають під час вінчання). У грецьких друкованих Евхологіях XVII століття вже немає ні виголосу, ні причасного, ані самого Причастя. Руські друковані видання Требника від другої половини XVII ст. і до сьогодні, не оглядаючись на візантійську і давньоруську традиції, наслідують пізніші грецькі видання.

Зникнення до XVII століття Причастя з візантійського чину Таїнства Подружжя порушило кількасотлітню літургійну традицію Церкви, а зв'язок між християнським шлюбом і тим, що освячує його протягом усього життя подружжя – Таїнством Євхаристії, – для багатьох перестав бути очевидним. Втім, у Церкві усвідомлення цього зв'язку не втрачено. У XVIII столітті, коли загально поширилась пізня друкована редакція чинопослідування вінчання, яка не згадує про Причастя наречених, деякі грецькі богослови і подвижники, в тому числі преподобний Никодим Святогорець († 1809) і священномученик Косма Етолійський († 1779), запропонували різноманітні варіанти включення вінчання до чину Літургії. У XX столітті у грекомовних Церквах вельми розповсюдженим став чин Архієрейської вінчальної Літургії, вперше опублікований у 1968 році в Афіньському виданні Архієратикону⁹. Грецькі літургісти і церковні діячі пропонували кілька варіантів порядку звершення вінчальної Літургії¹⁰. Зараз у Греції воцерковлені люди, як правило, намагаються запросити на весілля архієрея для звершення вінчальної Літургії (але, попри це, основним залишається звичайний чин заручин і вінчання); чин її поширений також у балканських слов'янських Церквах; служити його може й священник.

¹ Зауважимо, що Евхології кінця VIII – X століть початкового виголосу вінчання просто не вказують.

² Напр., Sinait. gr. 958, X ст. і 973, 1153 р.

³ Детальніше див. роботу: Khoulap V. *Coniugalia Festa: Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien*. Würzburg, 2003. (Das östliche Christentum; N. F. 52).

⁴ Напр., Sinait. gr. 973, 1153 р.; Athen. Bibl. Nat. 272, XIV–XV ст.; Laur. L. 105, XV ст.; Philoth. 164, XV–XVI ст.

⁵ PG. 155. Col. 512.

⁶ Laur. L. 105, XV ст.; Taphou 615 (757), 1522 р. та ін.

⁷ Евхологій 1536 року із Афонської Великої лаври (№ 21 за О. А. Дмитрієвським); пор. зі схожою вказівкою у Laur. L. 105, XV ст.

⁸ Так, наприклад, у Sinait. gr. 984, XV ст.

⁹ Порядок сучасної грецької вінчальної Літургії такий (заручення відбувається перед нею): до мирної ектенії додаються прохання чину вінчання; перед кожним із антифонів (текст антифонів особливий) замість звичайних молитов голосно читаються по одній три перші молитви вінчання; після малого входу і тропарів архієрей вінчає і благословляє молодят, потім йдуть Трисвяте і служба читань (вінчання); до сугубої ектенії після Євангелія додаються особливі прохання; замість молитви усильного благання голосно читається четверта молитва вінчання; далі Літургія служить за звичайним чином аж до Причастя мирян; наречені причащаються першими; молитва на спільну чашу, споживання з чаші і решта частин чинопослідування вінчання відбуваються після заамвонної молитви; відпуст Літургії складається зі звичайного та вінчального.

¹⁰ Див.: Σκαλτσής Π. Γάμος και θεία λειτούργια. Θεσσαλονίκη, 1998.

*Любов Геник**Прикарпатський національний
університет ім. В. Стефаника*

Б.Б.К. 86.23+86.375

УДК 27.; 265.31

Г-34

Святий Шарбель – ліванський чудотворець і благовісник східного християнства маронітської традиції в Католицькій Церкві

Якось, збираючи матеріал про християнських святих, я купила маленьку книжечку про святого Шарбеля. Відкрила її навмання й почала читати маленьку розповідь, яка називалася «Поліція шукає вбивцю»¹. Оповідання передавало історію, що сталася в горах Лівану через кілька років після смерті маронітського монаха Шарбеля Маклуфа (+1898 р.). А саме: поліція шукала вбивцю в околицях монастиря Аннайї, де був похований схимник-самітник Шарбель. Про те, що гріб світився й звідти йшов приємний аромат, знали всі монахи, але за статутом Маронітської Церкви відкривати поховання померлого можна лишень з дозволу патріарха Лівану. Проте поліція наполягла, щоб відкрили гріб негайно. Монахи розібрали кам'яну стіну, розгорнули тканину, в яку був загорнутий монах і завмерли з подиву – «перед ними у спокійній позі лежала просто спляча людина. Обличчя і руки її були нетлінні, з тіла виділялась рожева рідина, її до цього не бачили навіть самі монахи». І особливо вразило всіх те, що всі частини тіла отця Шарбеля були на диво гнучкими. Поліцейські вибачились, але саме вони поширили по всьому Лівану вістку про дивовижний феномен отця Шарбеля. І саме ця коротка замітка про феномен маронітського святого спонукала більш детально зайнятися вивченням історії та особливостей ліванського християнства.

Тому **об'єктом зазначеного дослідження** є особливості східного християнства Маронітської Церкви, а **предметом** – феномен християнського святого **Шарбеля** (eng. St. Charbel Makhlouf; укр. Юсефа Антуановича Маклуфа, 8.X.1828 – 24.XII.1898) як представника маронітської традиції.

Мета дослідження: з'ясувати, чи існує якийсь цікавий досвід діяльності отців-маронітів, який можна використати в українському християнстві на сучасному етапі.

Завдання дослідження:

- 1) з'ясувати коротку історію християнства на землях сучасного Лівану;
- 2) виділити обрядові особливості християнства маронітської традиції;
- 3) зрозуміти, в чому полягав феномен святого Шарбеля і ченців його ордену.

Щоб зрозуміти трагедію цього краю та ментальність людей, варто глибше вникнути в його минуле та історію.

Сучасний Ліван – це країна в Західній Азії на узбережжі Середземного моря, що охоплює територію площею 10,4 тис. км². Тут проживають люди різних національностей та віросповідань: основну частину населення становлять араби (≈90%), а також вірмени, греки, курди, турки, туркмени, черкеси, євреї, індійці, близько 130 тисяч палестинських біженців. За релігійними віруваннями населення поділяється так: найбільшою релігійною общиною є християни-мароніти, а далі

мусульмани-суніти і мусульмани-шиїти, православні та представники інших християнських конфесій, езидисти тощо².

Звичайно, нас найбільше зацікавила доля маронітів та їх походження, адже саме їхнім представником був чудотворець і святий Шарбель Маклуф. Отож ми коротко прослідкували історії цієї землі, яка подарувала світові святого Шарбеля.

Сучасна Ліванська Республіка розташована на землях стародавньої Фінікії³. Про культурні досягнення стародавніх фінікійців розповідають ще учням у школі, але не всім відомо, що частина жителів Фінікії були вихідцями з території південно-західних українських земель, тобто це нащадки трипільської культури. Наші земляки з діаспори – І. Кузич-Березовський у праці «Оріяна: Кіммерія-Праукраїна», а за ним В. Паїк («Корінь безсмертної України»)⁴, ряд інших європейських істориків та археологів наголошують на тому, що частина трипільських племен, котрі прийшли на територію Східного Середземноморського узбережжя, осіли на землях сучасних Палестини, Фінікії, Сирії ще в IV–III тис. до н.е., а в II тис. до н.е. ці землі були завойовані «народом моря» – біблійними філістимлянами (інша назва – палістами), що теж є вихідцями з Північної Припонтиди й відомі нам як галли (біблійні галилеяни, або галати (гр. м.)⁵.

Фінікійці (єгипетською «фенеху») були відомі цілому світові як добрі кораблебудівники, мореплавці, торговці та виробники пурпурових (гр. м. «пгойнос» – червоноволосий, рудий) тканин. «А такі пурпурові тканини виготовляло до н.е. населення «Червенських городів», – пише історик І. Кузич-Березовський. Цей особливий пурпуровий колір і сьогодні використовується в іконописі та в оздобленні священничих риз маронітських єпископів⁶ (див. *Додаток А*). Американський лінгвіст Г. Гордон, знавець фінікійської мови, наголошує, що Америку відкрили фінікійські мореплавці задовго до Колумба. Це сталося 596 р. до н.е. при єгипетському фараонові Нехо, який наказав фінікійському флоту об'їхати довкола Африки, щоб довідатися про можливості торгівлі. Буря у Гвінейській затоці розкидала кораблі, й один із них південна пасатна течія занесла аж до Бразилії, в околиці сучасного м. Парнаїба, де фінікійські моряки зробили на камені напис, в якому пояснили, як і чому вони опинилися на тій землі⁷.

Фінікійці ще до початку Христової ери побудували на середземноморському узбережжі ряд міст, зокрема Тир (суч. Сур), Сидон (суч. Сайда), Борут (араб. Бейрут), Бібл (суч. Джейбель)⁸.

На початку діяльності Ісуса Христа (I ст. н.е.) Фінікія, після падіння своєї знаменитої колонії – міста Карфагена, була завойована Римом з 64-63 рр. до н.е. і входила до складу римської провінції Сирії аж до розпаду Римської імперії в IV ст. н.е., а в IV–VI ст. увійшла до складу Візантійської імперії. Там неодноразово бував Ісус Христос (Мк. 7: 24-31) із проповіддю. Під час переслідувань християн у самій Палестині перші послідовники Христа втікали до Фінікії та Кіпру, пізніше тут проповідували апостоли Петро, Павло та їхні учні. До того ж фінікійські кораблі, що подорожували по всьому середземноморському узбережжю й поза ним, сприяли поширенню Христових ідей серед багатьох народів. Про це згадує Святе Письмо в книзі «Дії апостолів» (Ді. 11: 19; 15: 3; 21: 1-4)⁹. Християнство на території Фінікії почало ширитися ще в I ст. н.е. й тоді ж почала формуватися фінікійська (пізніше – маронітська) християнська традиція, бо окремі обрядові традиції характерні для всіх народів, що були нащадками давніх цивілізацій (коптський – Єгипет; сирійські – Антіохія; халдейський – Межиріччя; сиро-малябарський – Індія; руський, або кирило-методіївський – Праукраїна; латинський – Рим; візантійський – Греція; вірменський – Вірменія тощо)¹⁰.

У складі Римської, а пізніше Візантійської імперії назва «Фінікія» поступово почала зникати, а назва «Сирія» поширилась і на південну територію східного узбережжя Середземного моря. Саме на цій землі завдяки її вигідному географічному розташуванню для торгівлі, корисним копалинам, кедровим лісам, горам та теплому клімату формувались різні християнські обряди; сюди проникали також різні завойовники.

Треба наголосити, що спочатку християнство по всій Азії та в Закавказзі (вірменське християнство) поширювали апостоли та їх учні, а згодом християнські діячі із Сирії (Антіохії) та Малої Азії (пізніше каппадокійці Василь Великий, Іван Золотоустий). Тому немає нічого дивного в тому, що на території Сирії розвивалася своя рання християнська традиція. На неї чималий вплив мало єгипетське чернецтво, бо монахи на території Фінікії та Сирії спочатку користувалися статутами святих Пахомія (+346) і Антонія¹¹, але тут були відомі різні типи раннього чернецтва.

Дослідник історії монашества І. Огієнко чітко диференціював чернечий рух у ранньому християнстві. Він наголошує, що чернече життя починалося із таких форм: пустинножителство (гр. анахоретство), чи самітництво (церковнослов'ян. – отшельництво), осібножителство (гр. келліотство), скитство (лаври) і монастирі. Він виділяє такі типи монастирів: спільножитні (кіновіяльні, побудовані на монархічний лад) та ідіоритмічні (келліотські, побудовані за принципом осібного господарства кожного монаха)¹².

Як ми з'ясували, на території фінікійської та сирійської землі існували різні чернечі спільноти з відмінними формами чернечого життя: тут були як ченці самітники й пустинники, так і келійні монастирі¹³.

Про святого Марона (+433) як засновника чернечого згромадження маронітів документів в історії християнства збереглося небагато. До нас дійшли відомості історика Теодорета Кіпрського, який написав життєпис святого Марона та його учнів. Зберігся лист до святого Марона єпископа Івана Золоустого, написаний ним із заслання, та лист папи Бенедикта XIV від 1753 р., в якому він обґрунтовує внесення св. Івана-Марона до списку християнських святих. Про нього відомо, що він став ченцем-пустинником, перетворивши язичницький храм на християнську святиню. Святого Марона Бог нагородив даром лікування хворих. Слава про чудесні оздоровлення розійшлася по околицях, й до нього приходили натовпи людей. Очевидно, що св. Марон був освіченою людиною, про що свідчить його листування з Іваном Золотоустим¹⁴. До того ж він багато зробив для заснування та поширення свого чернечого згромадження, адже діяльність св. Марона в кінці IV – на початку V ст. та формування ним чернечої спільноти маронітів припадають на час найбільших догматичних суперечок щодо Ісуса Христа на Вселенських соборах¹⁵.

На I–VI Вселенських соборах точилися суперечки про другу особу Божу – Ісуса Христа: щодо двох природ Христа – Божої й людської та щодо Божої і людської волі у Христа. Всі, хто визнавав подвійну природу і волю Христа, вважалися правовірними християнами (ортодоксами). Частина єпископів, зокрема єпископат ряду Церков: Коптської, Ефіопської, Сирійської, Сирійсько-Маланкарської тощо, не визнала рішень III і IV Вселенських соборів (монофізити).

Мароніти взяли участь у III, IV, V і VI Вселенських соборах і рішуче підтримали їх вчення про дві природи, Божу і людську, та дві волі, Божу і людську, в одній особі Ісуса Христа, тобто вони були правовірними (гр. м. – ортодоксами) християнами¹⁶.

Пізніше частину християн, що не визнавали рішень V і VI Вселенських соборів про дві волі в Ісуса Христа, називали монотелітами (гр. *μονοθεός* – один,

түελεμα – воля). Серед тих, кого визнано іновірцями (єретиками), мароніти в рішеннях V–VI Вселенських соборів (692р.) не згадуються, але виділено єретиків: єпископ Макарій Антіохійський, його учень Степан та Поліхроній (Кан. 1). Про це свідчать документи V–VI Вселенських соборів¹⁷. Це підтверджує і лист від 10 лютого 513 р. монахів-маронітів з Ліванських гір до папи Гормізда (514–523) про те, яка мароніти визнають христологічну доктрину, що відповідає рішенням Халкідонського собору¹⁸.

Поки що нам не вдалося з'ясувати, які фактори вплинули на повернення частини сирійських християн до ересі монотелітства (монофелітства), й чи це саме так і було і коли це відбулося, але різні документи подають той факт, що з VI ст., втікаючи від візантійських переслідувань, вони змушені були переховуватись у горах Лівану та Антілівану, тобто опинились у певній ізоляції.

Під ударами спочатку візантійських, а пізніше арабських завойовників зменшилася кількість християнських церков і монастирів у Сирії. Греки через Константинопольський патріархат прагнули всюди поширити візантійський обряд, стараючись відтиснути інші християнські обряди (антіохійські: західносирійський та східносирійський; вірменський), що тут існували, тому з VII ст. сирійці, мароніти, мелькіти Ассирії та вірмени певний час належали до одного патріархату¹⁹. Це підтверджує російський дослідник А. Булеков у своїй монографії про Маронітську Церкву²⁰, посилаючись на літописи з бібліотеки Ватикану, які у XVIII столітті опрацював відомий у католицькому світі маронітський церковний дослідник і вчений Йосип Ассемані. Й. Ассемані стверджує, що з V по VII століття мароніти не були відомі оточуючому світові під цією назвою. Лише в 694 році *мардаїти* стали називатися *маронітами* саме через те, що стали послідовниками першого Маронітського патріарха Івана-Марона (+707). Він належав до чернечого згромадження маронітів, що вели свій початок від святого Марона – ченця-цілителя, який жив у кінці IV – на початку V століть і від якого почала формування маронітська община. В майбутньому вона стала самостійною структурою.

Саме тоді й відбулося завершення формування окремого *маронітського обряду* й проголошення 687 року Маронітського патріархату, патріарх якого св. Іван-Марон (686–707) почав носити титул Антіохійського. Осідок патріарха містився у Кфагаї, звідки походили Іван-Марон, Кир та Габріель²¹. У той час стався воєнний конфлікт із Візантією, яка 694 року через проголошення патріархату направила сюди війська. Монастир св. Марона було зруйновано, багато монахів убито²².

*У VIII столітті під тиском нової релігії – ісламу, подвійного – іноземного й ідеологічного – гніту ченці-мароніти та їх послідовники змушені були розірвати зв'язки з Константинополем і перейти у високігірні області Ліванських гір. Серед них опинились і християни фінікійського походження. В умовах ідеологічної та політичної ізоляції ченці-мароніти зберігали свою окрему традицію, що дістала пізнішу назву **маронітська**.*

Зрозуміло, що тривалий час ізоляції, в якій перебували християни в ліванських горах, сприяв їх консолідації та збереженню обрядовості.

В основі євхаристійного канону лежить сирійська Літургія св. Якова. Знаємо, що вони, як і багато інших Східних Церков, використовують Літургію Василя Великого, Івана Золотоустого та інші Літургії східного походження, зокрема літургії сирійського обряду²³. Є частини Літургії, які існують у всіх східних Літургіях: а саме уривки Петр. 2: 44; 4: 32; 15: 1-29; Кор. 12: 12-30.

Літургія св. Якова, яка первісно була записана арамейською, а згодом арабською та сирійською мовами, тепер децю латинізована²⁴. Побіжне ознайомлення із Літургією св. Якова показало, що існують три її варіанти:

сирійський, коптський та грецький. Дослідники знаходять у Літургії святого Якова багато спільного за внутрішньою структурою із латинською месою.

За порівнянням текстів **єрусалимсько-антіохійської групи літургій** разом із Літургією святого Якова до цієї групи можна віднести: Літургію «Апостольських постанов», «список Барберіна», Літургії Василя Великого та Івана Золотоустого, сирійського святого Василя та Григорія Вірменського (Партева, або Просвітителя)²⁵. Багато істориків літургій вважали, що відбулася значна латинізація богослужіння у Маронітській Церкві, особливо після хрестових походів, але знайдений Людовіком Мураторі чин римської Літургії Великого Четверга, на переконання дослідника Сергія Муретова, «є латинською редакцією греко-сирійської Літургії Якова», що є яскравим підтвердженням східного впливу на латинський обряд²⁶.

У маронітському обряді використовуються анафори Василя Великого та Івана Золотоустого, а також анафора святого Івана-Марона, яка щоденно використовується досі та є дорогоцінним свідченням віри маронітів у Бога-Отця, Бога-Сина і Святого Духа²⁷.

У порівнянні з іншими Орієнтальними Церквами вже після Ферраро-Флорентійського собору під час богослужіння у Маронітській Церкві почали вживати у Символі віри «*Filioque*» (і Сина), що не суперечить Євангелію від Івана та вченню про Пресвяту Трійцю.

Крім звичайних народних інструментів, що супроводжували спів хорів (колись із крилосів), сьогодні активно використовується й орган як музичний супровід виконання солістами антифонів, алуаріїв, богородичних, гласів тощо. Але музична мелодика різних частин усіх літургій зовсім не нагадує латинську Месу: вона має чітко виражений національно-східний колорит і стиль виконання.

Із східних традицій залишилися великий та малий вихід із Євангелієм, кадіння образів та престолу, використання кивота для зберігання Тайни Євхаристії, великих і малих срібних та золотих чаш для причастя та ікони Ісуса Христа, Богородиці, помісної ікони. Водночас кожне із основних християнських свят має свої мистецькі особливості зображення, які все ж більше схожі на візантійські чи вірменські, коптські чи слов'янські ікони.

Для Літургії (Меси) використовується арамейська мова богослужіння, але частіше – сирійська та арабська, зокрема «Апостол», «Євангелія», «Вірую», «Отче наш» читаються, а митарева молитва промовляється сирійською мовою, може також англійською, французькою та іншими мовами. Уривки з Листів апостолів та Діянь апостолів читають самі читці-миряни – як жінки, так і чоловіки. Євангеліє читають і пояснюють священики. Кульмінаційна частина Служби Божої – звертання до Бога Отця і Бога-Сина із запрошенням здійснити перевтілення (лат. *trassubstancio*).

Тайна Євхаристії відрізняється від традиційного візантійського обряду багатьма елементами, зокрема: а) причастя здійснюють під двома видами: хліба і вина, але використовують традиційно для цієї частини світу прісний хліб, який вживали ще у I ст. в Антіохії, а згодом в інших східних обрядах, а саме: вірменському, халдейському, східносирійському та західносирійському; б) вино готують традиційно виноградне (сухе кисле) без змішування з перевареною водою; в) причащаються стоячи, по черзі підходячи до священика; г) печуть облатки з білого пшеничного хліба й води, їх священик вмочує у виноградне вино і вкладає кожному причаснику до рота правою рукою; ґ) дві чаші – більшу і меншу – з символічним хлібом (облатками) і вином священик тримає на дискосі. Рештки вина і хліба після причастя священик споживає сам²⁸.

За рішенням II Ватиканського (XXI Вселенського) собору (1962–1965) священнослужителі відправляють літургію за престолом обличчям до мирян, але

наявність кивота й відсутність іконостаса, ставлять ієреїв у таку ситуацію, що вони змушені стояти і обличчям до мирян, і спиною до мирян в окремі моменти богослужіння²⁹.

Серед ступенів Тайни священства виділяють такі: свіченосець (тонзура), псалмодівець, чи кантор, лектор, піддиякон, диякон, священник, єпископ.

Свіченосцями і псалмодівцями (канторами) можуть бути і хлопчики, і дівчатка, за канонічним правом з 7 років, які допомагають дияконам чи священникам. На диякона висвячують з 21 року і вище, на читця (лектора) – з 25 років, на священника – з 30 років. Єпископів обирають і висвячують за канонічним правом патріаршої церкви Східних Церков (Кан. 55-101)³⁰.

Тайну хрещення здійснюють, як у латинському обряді: священник або єпископ (чи мирянин у небезпеці смерті) в основному в дитячому віці поливанням по голові у вигляді хреста. А от Тайну миропомазання – конфірмації (у віці 7-14 років) з 1736 року відокремили, і її здійснює єпископ. Формула цієї тайни використовується з маронітського обряду. Тайна каяття – сповіді, Тайна шлюбу, Тайна миропомазання подібні до інших східних обрядів. Єдина відмінність у Тайні єлеосвячення, що матерією є оливкова олія, яка тут використовується тисячоліттями. Служителями цих Святих тайн є священники, як у більшості східних обрядів і як передбачає Кодекс Канонів Східних Церков (Кан. 177-218; 670 §2; 674 §2)³¹. Тайну шлюбу це називають «коронацією».

Мають чернецтво різних видів, як східних традицій – св. Антонія, св. Пахомія, св. Марона, так і західних – домініканці, францисканці, єзуїти та пізніші чернечі конгрегації. Частина ченців є одночасно священниками (тобто ієромонахами).

Коли у XII столітті сюди прийшли хрестоносці, мароніти неочікувано виступили їх союзниками. Історик хрестових походів Гійом де Тір повідомляє, що в 1182 р. тисячі маронітів зійшли з гір і кинулися допомагати хрестоносцям, розкрили свої монофелітські погляди перед латинським патріархом Антіохії Аморі та визнали папу. З XII століття Маронітська Церква була вже у спілкуванні з папою і з латинським патріархом Єрусалима. Патріарх Єремія I Аль-Амшітті (1199–1230) став першим маронітським патріархом, який відвідав Рим і брав участь у роботі XII Вселенського (IV Латеранського) собору 1215 р., а після собору повертався до Сирії разом з легатом папи Інокентія III, що мав остаточно пересвідчитись у правдивості (ортодоксії) маронітських християн³².

Спільні дії маронітських християн та ченців разом із хрестоносцями в час походів привели до утворення на території сучасного Лівану держав хрестоносців: графства Тріполійського, Бейрутської баронії та Сажетської сеньйорії (Сайда). Хрестоносці побудували тут численні монастирі та замки. На території Лівану хрестоносці пробули до 1291 року. Саме під час походів почалася місіонерська діяльність францисканців та домініканців на території Маронітської Церкви³³.

Франциск Ассизький, що в 1181-1226 рр. своїми руками відновлював зруйновані каплиці та проповідував, а в 1209 р. – папа Інокентій III схвалили Статут нового братства ченців-жебраків – орден францисканців. У принципі, св. Франциск не винайшов нічого, що можна було би назвати відкриттям для християнства; проте роль Ассизького Бідняка в історії важко переоцінити. Його Орден практично поклав початок діяльному чернецтву. Але, можливо, головне, що зробило його особою такою привабливою, – це та дивна атмосфера любові, добра і простоти, яку він зумів створити поряд із собою за життя, яку чудово передали його сучасники та яку відчував, напевно, кожний, хто зустрічав на своєму шляху цього святого. Очевидно, що саме ця ідеологія любові, добра й простоти супроводила успіх місіонерської діяльності францисканців на території

Сирії та інших країн Близького Сходу і не тільки не викликала заперечення з боку місцевого населення, а й створювала певну довіру до францисканців. Адже вже на Ферраро-Флорентійський (XVII Вселенський, 1431–1449) собор було делеговано францисканського ченця Івана Бейрутського для участі у роботі собору від імені Маронітської Церкви, де було укладено унію, що готувалася протягом XII–XV століть³⁴.

З XIII по XV століття Ліван був під владою єгипетських мамлюків, коли відбувався перехід від давньоєгипетської до арабо-мусульманської культури. Саме за участь маронітів у роботі собору та їх зв'язки з Римом почалися чергові мусульманські гоніння на маронітів. Вже після Ферраро-Флорентійського собору двічі (1458, 1469 рр.) до Бейрута прибував посланець папи брат Грифон, щоб ще раз переконатись у правдивості маронітського християнства.

І хоча ченці-мароніти тривалий час перебували в умовах ізоляції, це не перешикоджало їм розходитись по своїй та чужих країнах (Палестина, Кіпр) й, ризикуючи життям, ширити християнство серед місцевого населення, що поступово приймало іслам, та серед арабів.

На наступному, XVIII Вселенському (V Латеранському, в 1512–1517 рр.) соборі уточнювали догматичні моменти і характер зв'язку Маронітської Церкви із Апостольським престолом. Після обміну документами та дипломатичними місіями Папа Римський Лев X своєю буллою від 1 серпня 1515 року визнав правочинність юрисдикції Маронітського патріарха Петра. Це було підтверджено на 11-й сесії V Латеранського собору 19 грудня 1515 року. Але тоді життя християн ускладнило турецьке завойовництво, яке сильно вдарило по християнах усіх конфесій на Близькому Сході. Спочатку Ліван 1516 р. був завойований сином Роксолани (Насті Лісовської) Селімом I, який зберіг за ліванцями їх володіння, але наклав данину, залишивши їх під владою правителя Дамаску. Проте постійне спілкування маронітів із Римом продовжувалося, незважаючи на османські переслідування та міжусобні війни, що тривали з перервами з кінця XVI до XVII ст. та нищили й плюндрували країну.

П'ятого липня 1584 року папа Григорій XIII створив для маронітів духовну семінарію для підготовки священиків у Римі³⁵. Найбільш видатним із її випускників був завідувач папської бібліотеки у Ватикані Йосип-Симон Ассемані (+1768 р.), котрий видав у 1719–1728 рр. твори св. Єфрема Сиріна та чотиритомну енциклопедичну працю «Бібліотека Сходу» (Bibliotheca orientalis) з великою кількістю сирійських і арабських документів, що вийшла в 1728 році³⁶.

Після діяльності ряду чернечих місій францисканців, домініканців та єзуїтів Маронітська Церква 1606 року перейшла на новий григоріанський календар.

Діяльність єзуїтів на території Лівану сприяла створенню ряду шкіл, заснуванню ними Католицького університету в Бейруті та видавництв при багатьох монастирях.

Незважаючи на османське панування та переслідування християн на Близькому Сході, їх кількість все одно поступово збільшувалася. Очевидно, досить добре працювало християнське духовенство, адже християнами стала друзька (друзи – мусульманська секта шіїтського напрямку в ісламі) знать з родів Шехабів та Абіллама³⁷.

Поступово Мароніти із маленького чернечого згромадження переросли у велику Церкву. Це усвідомив єпископат Маронітської Церкви, провівши у 1736 р. в монастирі Сайадат помісний собор, у якому взяли участь 13 єпископів, духовенство та члени видатних ліванських сімей. Саме тоді було в основному завершено канонічне формування Маронітської Католицької Церкви. На соборі було розглянуто рішення про літургійно-обрядові практики в Маронітській

Церкві, догматичні питання, зокрема щодо впровадження *Filioque* (про походження Святого Духа від Отця і Сина за Євангелієм від Ів. 14: 8-11, 15-16, 26; 15: 26; 15: 7). За основу рішення про філіокве було взято енцикліку папи Климента XII щодо віровчення, Літургії та канонічного права. Маронітські вчені – легат папи на соборі Йосип-Симон Ассемані (+1768) та Мішель Казарі (+1791) – відіграли важливу роль у формуванні та прийнятті літургійно-канонічних документів Маронітської Церкви, де церкву вперше було поділено на єпархії (дієцезії), відновлено деякі елементи обряду, що діють досі³⁸.

На жаль, в умовах іноземної окупації та мусульманського релігійного оточення зміцнити Маронітську Церкву було непросто. До того ж у ХІХ столітті за Ліван почали воювати між собою кілька країн: Єгипет, Туреччина, Англія та ін. З використанням тактики «поділяй і володарюй» через втручання іноземців розпочалася внутрішня громадянська маронітсько-друзька війна, що сильно ослабила країну, та проявився вплив Маронітської Церкви на національно-визвольний рух. І все ж маронітський єпископат знайшов у собі сили піднятися й повести за собою населення країни. Патріарх Петро-Павло Масад (+1890) почав відновлення активного релігійного життя Церкви. У 1856 р. він знову провів помісний собор у м. Бекоркі (Бкіркі), який прийняв ряд канонічних актів. А в 1860 році турки вчинили масову різанину маронітів, що стало причиною конфлікту між Туреччиною та Францією, яка збройно підтримала маронітів, і прийняття міжнародного документа – Органічного статуту Лівану (1861), за яким області високогірного Лівану отримували автономію 1861 р.³⁹.

За станом здоров'я патріарх Лівану Петро-Павло у ХХ Вселенському (І Ватиканському, 1859–1869 рр.) соборі участі не брав, але скерував чотирьох єпископів як офіційних представників Маронітської Церкви⁴⁰, що закріпило її статус. У кінці ХІХ – першій половині ХХ століть Маронітській Церкві вдалося зберегти важливу роль у політичному житті Лівану і Сирії. Після Першої світової війни Сирія і Ліван потрапили під контроль Франції, а коли 1944 року Франція надала Лівану повну незалежність, вона сприяла тому, щоб статус маронітської общини за її великі заслуги був гарантований через закріплення в законодавстві країни, адже президент Лівану за конституцією, обирається із середовища маронітів, а це не тільки честь, а й велика відповідальність за все, що відбувається у багатоконфесійній країні⁴¹. Війна 1975 року показала, що становище маронітів у Лівані й досі неспокійне, адже через неї 1 млн. християн-маронітів покинули батьківщину й поселилися у країнах Заходу.

Починаючи з 1790 року резиденція маронітського патріарха знаходиться у м. Бкіркі, в 25 милях від Бейрута. Попередній патріарх маронітів Насрула-Бутрос-П'єр Сфеїр (1920 р.н.) в січні 2011 року у віці 91 року подав у відставку. Папа прийняв відставку 26 лютого, а новим патріархом Маронітської Католицької Церкви обрано 71-річного єпископа Джебейл-Біблського преосвященного Бешара ал-Райя⁴².

Саме на цей дуже складний для Маронітської Церкви період і припадає чернеча діяльність отця Шарбеля (в миру – Юсуфа, або Юсефа Маклуфа) – пізніше всесвітньо відомого християнського святого.

Юсеф Антуанович Маклуф (святий Шарбель) народився 8.X.1828 р. в с. Бекаа-Карфа за 140 км на північ від Бейрута на висоті 1600 над рівнем моря у родині селянина Антуана і Бригіти. У родині Маклуфів було п'ятеро дітей, четвертою дитиною був св. Юсеф (фр. Жозеф, укр. Йосип)⁴³.

У цьому селі знаходяться ще два святі для Лівану місця – Долина Святих, де у давні часи у печерах і скелях ховалися християнські священики на чолі з патріархом Лівану, та святий реліктовий гай ліванських кедрів, про який знає

увесь світ, адже ці дерева не ростуть більше ніде у світі. Вони – символ Лівану, й їх обриси зображено на гербі країни та її орденах.

Родина, в якій народився Юсеф, була дуже побожною. Два мамині брати стали монахами-схимниками. Провідуючи деколи свою сестру, не могли не вплинути на світогляд племінника. До того ж хлопчик і не був схожий на ровесників через своє благоговіння перед Богом.

Батька хлопчик пам'ятав погано. Того доля склалася трагічно: призвали на війну, яких не бракувало в Лівані в XIX столітті, і він додому більше не повернувся. Тому найбільше хлопчик любив матір, незважаючи на її строгість і суворість. Через деякий час мати вдруге вийшла заміж за тихого й побожного односельця, й вітчим став і його вихователем, і духовним наставником.

Але Юсуф з дитинства відчував своє покликання, а тому хоч і випасав кіз разом з ровесниками, та, на відміну від них, був малоговіркий, зате прислужував у церкві, співав у хорі, часто шукав усамітнення у гроті й щиро молився до Бога перед образом Божої Матері. Він готувався сповнити своє покликання – відректись від світу в молитві в монастирі. Досягнувши повноліття, він полишив усіх: вітчима, братів і сестру, дівчину, що вважала себе його нареченою, навіть не попрощався з матір'ю, і пішов. Пішов, нікому не сказавши ні слова, бо розумів, що прощання буде важким. Йому тоді минуло 24 роки. Він вирішив піти до монастиря Мейфукської Божої Матері. Про нього він багато чув, але де точно розташований цей монастир, Юсуф не знав (у Лівані тоді було близько сімдесяти маронітських монастирів) і здався на Боже провидіння – пішов навмання. Божий Промисел таки привів його до цього монастиря. Він постукав у хвіртку, і йому відчинив молодий монах...

Коли його згодом спитали брати, яке б нове монаше ім'я він хотів собі вибрати, він без вагань відповів: «Я давно підшукав собі ім'я – Шарбель». Монахи знали, що великомученик з таким ім'ям загинув під час облоги Трої. Але арамейською – «Шар – цар, а Бель – Бог» – чи не дуже сміливо як для новачка-послушника? «Хочу бути якнайближче до Бога і на Нього рівнятися», – так пояснив Юсуф свій вибір імені. І почалось його чернече життя. Він п'ять років пробув у Мейфукському монастирі Божої Матері, а потім перейшов в Аннайський монастир⁴⁴.

Саме в Аннайському монастирі, який став його останнім притулком, святий Шарбель перейшов від послушника до ченця, склав вічні чернечі обіти й поступово готував себе до самотнього життя монаха-схимника, коли людина все більше часу присвячує спілкуванню з Богом. Саме тут брати-ченці голосуванням одноголосно вирішили прийняти Шарбеля до свого чернечого братства. Звідси його відправили на 5-річне навчання до Кфіфанського монастиря – вивчати теологію. Тут його наставником став інший відомий чернець-мароніт (проголошений блаженним) отець Харіні – цілитель, проповідник, наставник молоді й учитель майбутнього отця Шарбеля, який і помер, тримаючись за руку свого учня. Після завершення навчання Шарбель повернувся до рідного монастиря й був рукоположений у священника. Ще при житті майбутній святий вчинив багато зцілень і див, але найбільші дива почали творитися після його смерті (+24.XII.1898 р.). Про його нетлінне тіло та пахучу рідину ми вже згадували. Але минуло майже сто років, а дива продовжують відбуватися й по сьогодні⁴⁵.

«Випадок, який хочеться згадати, стосується зцілення, що сталося з дочкою мусульманина Аміна. Коли захворіла його дочка, він повіз її до найвідоміших лікарів світу, але «світила» розвели руками: не могли поставити діагноз, а дівчина танула на очах у батька. Саме тоді він згадав, що недалеко біля нього є християнський монастир, в якому похований святий-чудотворець Шарбель. Яке ж

було розчарування мусульманина, коли він, діставшись до церкви, не зміг наблизитися з хворою дочкою до вітваря з іконою святого Шарбеля: церква була переповнена людьми – йшла недільна Служба Божа. У відчаї батько «наважився на незвичайний крок. Взявши дівчину на руки і вигукнувши арабською: «Святий Шарбелю, допоможи!», – кинув хвору через голови людей до вітваря». Дівчина, яка до того не могла стояти на ногах, встала й попрямувала до щасливого батька. Це сталося в присутності десятків віруючих, які потім виступили свідками дива, написавши письмові свідчення. Копії медичних свідоцтв теж зберігаються у музеї монастиря»⁴⁶.

У 1950 році за рішенням патріарха Лівану і всього Сходу у присутності багатьох свідків та лікарів було відкрито труну з тілом людини, яка померла 1898 року. Відкрили її були вражені: у труні лежав монах Шарбель, ніби щойно помер. Жодного тління, руки, ноги, очі заплющені, як у людини, що просто заснула. Серед свідків, які підписували акти про відкриття труни, був син мусульманського шейха – відомий на всьому Сході мусульманський лікар поважного віку. Він зізнався, що в дитинстві, коли лікарі відмовилися його лікувати, до нього, за наполяганням матері, запросили Шарбеля, і святий зцілив хлопчика молитвою. Він радив усім: «Моліться, і врятовані будете!»⁴⁷.

Після наукової фіксації фактів численних зцілень, здійснених молитвами маронітського монаха Шарбеля, 9 жовтня 1977 року Папа Римський Павло VI проголосив Шарбеля Маклуфа (англ. Charbel Makhlouf) святым, а папа Іван Павло II 17 жовтня 1985 року проголосив блаженною ліванську маронітську черницю Рафку Райєсс (Rafca Rayess)⁴⁸.

Очевидно, велика віра християн Лівану – зовсім маленькому народу, їх безконечні молитви, єдність та стійкість допомогли їм не тільки звільнитися від безконечних набігів і війн, різанини й переслідувань, а й вистояти й вижити та здобути державну незалежність (1926 р.). Зараз Ліван – республіка, і найцікавіше, що президентом країни, де живуть представники різних релігійних конфесій, за конституцією має бути обов'язково християнин-мароніт, а решта державних постів рівномірно розподілені між представниками інших релігій (див. Додаток Б: Релігійна карта Лівану)⁴⁹. Така ситуація не раз викликала запитання: за які заслуги християни-мароніти дістали таку честь у переважно мусульманській країні?

Уважний аналіз діяльності ченців-маронітів, їхніх статутів, літургійної практики, а найголовніше, великої терпеливості, віри й працьовитості, дає підстави говорити про безконечні Божі ласки, які Христос виявив до ченців-пустинників за їх відданість Богові, велику любов до свого народу й працю на його користь. Вони дали ченцям-маронітам таку велику славу. Ченці-мароніти в усі часи працювали на благо свого народу. У них на високому рівні була освіта монахів. Навчаючись у чужих країнах, вони завжди поверталися до свого народу, приносячи йому найновіші наукові відкриття і технології для сільськогосподарського виробництва, виноградарства та виноробства, промислові винаходи, впроваджуючи досягнення культури і тим самим навчаючи простих людей виживати в непростих умовах іноземного гніту⁵⁰.

Мароніти чітко виконують церковне правило в його найдавніших статутах, відправляють різні Літургії, строго дотримуються постів і молитви, а найголовніше вірять у Бога не декларативно, а за приписами самого Христа: «Все, що ви зробили одному з братів Моїх, – ви Мені зробили»⁵¹.

Віруючі в Україні дізналися про культ святого Шарбеля та його дивовижні зцілення через численні зцілення віруючих Білорусі та Росії і дива, які він вчинив для них⁵². Навесні 2008 р. мощі святого Шарбеля виставляли у храмах нашої держави.

У результаті використання методів аналізу та узагальнення, порівняння, спостереження з'ясовано, що мароніти – це нащадки стародавніх фінікійців, котрі прийшли на Близький Схід із території Північного Причорномор'я у IV–III тис. до н.е., створили тут високу цивілізацію, відому усьому світові як Фінікія і Карфаген, яка вирізнялася мореплаванням, фарбуванням тканин у пурпур, особливим образотворчим і музичним мистецтвом, високою повагою у ставленні до жінок.

Мароніти – це ченці, котрі, започаткувавши окремий чернечий орден, зуміли зберегти християнські традиції в умовах іноземних інтервенцій та мусульманського релігійного впливу. Більше того, ченці-мароніти добилися проголошення патріархату в Лівані та Сирії для Маронітської Церкви, взяли активну участь у походах хрестоносців, відновили унію з Римом, в результаті якої зуміли вести активну місіонерсько-просвітницьку й господарську діяльність для населення своєї країни і сусідніх країн, добилися проголошення незалежності для Лівану і президентської посади за конституцією, у своїй країні в меншості (становлять 16% від населення Лівану), політичної і релігійної рівноправності для усіх конфесій в умовах мусульманського оточення.

Відомо, що *маронітський обряд* формувався на основі арамейсько-сирійської (сирійський переклад Біблії в IV ст. – Пешіта) та каппадокійської традицій первісного християнства, богослужіння належать до орієнтального західносирійського обряду, що не має своїх паралелей у православ'ї і відрізняється: а) різними служителями Святої тайни миропомазання – єпископ і формулами – східна; б) причастям священників і мирян під двома видами – хлібом і вином, але хліб прісний за традиційним приготуванням, а вино – виноградне – не розбавлене водою, і використанням двох чаш для причастя; в) іншими анафорами для Літургій: святого Якова, Івана-Марона й такими ж самими анафорами: Василя Великого, Івана Золоустого, Раніше Освячених Дарів; визнанням перевтілення; г) подібними більше до східного іконопису іконами (але відсутністю у більшості храмів повних іконостасів) і наявністю кивотів, особливої літургійної мелодики та активним використанням молоді, в тому числі й жінок, у читанні Святого Письма.

Маронітська Католицька Церква використовує григоріанський календар, має патріарший статус і 8 архієпархій: Антеліас, Бейрут, Тріполі, Тір (всі в Лівані), Кіпрська архієпархія, Алеппо, Дамаск (обидві в Сирії), Хайфа (Ізраїль); 17 єпархій і два патріарших екзархати. Церква нараховує 992 парохії, більше 1200 священників і 42 єпископів. Маронітська Церква – найбільш чисельна у Лівані, до неї входять 37% християн і 17% усього населення Лівану. За даними *Annuario Pontificio*, в 2007 році чисельність прихожан церкви становила 3,1 мільйона⁵³.

Особливу гордість і авторитет у світі мароніти здобули завдяки вірності християнським традиціям, своєму святому-цілителю Шарбелю (Юсефу Маклуфу; 1828–1898), що здійснив багато див і зцілень не лишень серед християн різних конфесій, а й серед мусульман, втілюючи таким чином єкуменічну ідею християнства на практиці.

Дуже важливо, щоб досвід самовідданої праці маронітських ченців на благо свого народу перейняло сьогоднішнє українське чернецтво та повело за собою з метою духовного самовдосконалення розгублений, збіднілий і збайдужілий до всього український народ.

Поза предметом дослідження залишилося церковне правило Маронітської Церкви, усі види богослужінь, чернечі традиції та особливості неповторної маронітської християнської традиції.

¹ Доторкнутися до дива: Феномен святого Шарбеля. – Львів: Стрім, 2005. – С. 87.

² Киктев С. П. Ливан, Ливанская Республика // Советская историческая энциклопедия: В 32-х т. Т. 8. – М.: Совэнциклопедия, 1968. – С. 638-650.

³ Финикия // Режим доступу: <http://www.krugosvet.ru/node/42289//27.04.2013/16:02>.

⁴ Кузич-Березовський І. Оріяна: Кіммерія-Праукраїна: В 2-х кн. Кн.1. – Детройт, 1979. – С. 146-163, 174-177; Крижанівський О. П. Історія Стародавнього Сходу: Підручник. – К.: Либідь, 2000. – С. 258-277; Паїк В. Корінь безсмертної України. – Львів: Червона калина, 1995. – 237 с.

⁵ Народи моря // РЕЖИМ ДОСТУПУ: <http://uk.wikipedia.org/wiki/15.08.2010/18:32>; Пеласги // Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org/wiki/15.08.2010/18:32>; Філістимляни // Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org/wiki/15.08.2010/18:10>.

⁶ Папа прийняв зречення з уряду Патріарха Маронітської Католицької Церкви // Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/obrano-novogo-glavu-maronitskoyi-katolitskoyi-tserkvi#point/26-02-2011/10:13>.

⁷ Кузич-Березовський І. Оріяна: Кіммерія-Праукраїна: В 2-х кн. Кн.1. – Детройт, 1979. – С. 146-163, 174-177.

⁸ Киктев С. П. Ливан, Ливанская Республика // Советская историческая энциклопедия. Т. 8. – М.: Совэнциклопедия, 1968. – С. 638-650.

⁹ Біблія. Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту / за ред. отця-доктора Р. Турконяка. 4-е повне вид. укр. мовою. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2011. – 1214 с.

¹⁰ Генік Л. Я. Історія християнства: католицизм. Т. 1: Основні ідеї християнства. Навч. посіб для студ. / Л. Я. Генік – Івано-Франківськ: Тіповіт, 2011. – С. 237; Марусин М. Божественна Літургія / Архієпископ Мирослав Марусин. – Рим, 1992. – 529 с.

¹¹ Vasschus, F.J. St. Pachomius // In The Catholic Encyclopedia. – New York: Robert Appleton Company, 1911. Retrieved February 28, 2015 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/11381a.htm/28.02.2015/12:23>.

¹² Огієнко І. І. (митрополит Іларіон). Українське монашество / Упоряд., автор іст.-біограф. нарисів та коментарів М. С. Тимошик. – К.: Наша наука і культура, 2002. – С. 89-93.

¹³ Булеков А. В. О МАРОНИТСКОЙ ЦЕРКВИ. Монографія // Режим доступу: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/021/021-bulek.htm> / 1999. – № 3(21) – 4(22) – 2000. – 1 (23) /17.11.2009/17:39; Labourt, Jérôme. Maronites // The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Режим доступу: <http://www.newadvent.org/cathen/09683c.htm/> 16 Nov. 2010. 26 Feb. 2010/11:33.

¹⁴ Святий Марон // Трух Г. Життя святих: Духовні читання для українського народу на кожний день Божого року: У 4-х т. Т. 1: Січень–лютий–березень / Життя святих: Духовні читання для українського народу. – Торонто: Вид-во оо. Василян, 1952. – С. 205-205; Maronites: History // Режим доступу: <http://www.bkerkelb.org/26.02.2010/11:52>.

¹⁵ Джерела Канонічного права Православної Церкви / Пер. з гр. Я. Туркало. Випуск І. – Харків: Видання Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ, 1997. – 122 с.

¹⁶ Maronites: History // Режим доступу: <http://www.bkerkelb.org/26.02.2010/11:52>.

¹⁷ Джерела Канонічного права Православної Церкви / Пер. з гр. Я. Туркало. Вип. І. – Харків: Видання Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ, 1997. – С. 54.

¹⁸ Maronite Church // <http://en.wikipedia.org/wiki/28.02.2015/17:21>.

¹⁹ Antioch: The Maronites and Lebanon // Режим доступу: http://www.bkerkelb.org/english/index.php?option=com_content&view=article&id=199:-me/18.03.2011/14:32.

²⁰ Булеков А. В. О МАРОНИТСКОЙ ЦЕРКВИ. Монографія // Режим доступу: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/021/021-bulek.htm> / 1999. – № 3(21) – 4(22) – 2000. – 1 (23) /17.11.2009/17:39

²¹ The Maronite Patriarchate / Maronites History // Режим доступу: <http://www.bkerkelb.org/18.03.2011/12:36>.

²² Святой Марон // Маронитская католическая церковь // Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/14.11.2009/21:29>; John Maron // Режим доступу: http://en.wikipedia.org/wiki/John_Maron//29.09.2012/13:20.

²³ Булеков А. В. О МАРОНИТСКОЙ ЦЕРКВИ. Монографія // Режим доступу: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/021/021-bulek.htm> / 1999. – № 3(21) – 4(22) – 2000. – 1 (23) /17.11.2009/17:39; Labourt, Jérôme. Maronites// The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. – New York: Robert Appleton Company, 1910 // <http://www.newadvent.org/cathen/09683c.htm/16.Nov.2010.26.Feb.2010>. Режим доступу: <http://www.newadvent.org/cathen/09683c.htm/26.02.2010/11:13>.

²⁴ Лященко. Иван (диакон). Литургия апостола Иакова // Режим доступу: <http://www.blagobor.by/article/liturgia/yakov/10.02.2015/18:11>.

²⁵ Там само.

²⁶ Лященко. Иван (диакон). Литургия апостола Иакова // Режим доступу: <http://www.blagobor.by/article/liturgia/yakov/10.02.2015/18:11>.

²⁷ West Syrian Rite Fortescue // The Catholic Encyclopedia. Vol. 14. – New York: Robert Appleton Company, 1912. 16 Nov. 2010. Режим доступу: <http://www.newadvent.org/cathen/14417a.htm/26.02.2010/10:38>.

²⁸ The Maronite Liturgy in monks of Annayi // See: <https://www.youtube.com/watch?v=OW0y13KCLJ0/28.02.2015/19:33>.

²⁹ Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – 757с.

³⁰ Labourt, Jérôme. Maronites// The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. – New York: Robert Appleton Company, 1910 // [http://www.newadvent.org/cathen/09683c.htm/16 Nov. 2010. 26 Feb. 2010](http://www.newadvent.org/cathen/09683c.htm/16Nov.2010.26Feb.2010). Режим доступу: <http://www.newadvent.org/cathen/09683c.htm/26.02.2010/11:13>; Кодекс канонів Східних Церков. – Рим: Вид-во оо. Василіян, 1993. – С. 37-47.

³¹ Кодекс канонів Східних Церков. – Рим: Вид-во ОО. Василіян, 1993. – 845 с.

³² Мельвиль М. История ордена тамплиеров / Пер. с фр. – СПб.: ЕВРАЗИЯ, 2000. – 416 с.; Святой Марон // Маронитская католическая церковь / Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/14.11.2009/21:29>.

³³ Antioch: The Maronites and Lebanon // Режим доступу: http://www.bkerkelb.org/english/index.php?option=com_content&view=article&id=199:-me/18.03.2011/14:32.

³⁴ Робертсон Р. Маронитская Католическая Церковь // Р. Робертсон Восточные христианские Церкви. – СПб., 1999. – С. 144-146.

³⁵ Маронитская Католическая Церковь // Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. – СПб., 1999. – С. 144-146.

³⁶ Giuseppe Simone Assemani (or Yusuf ibn Sim'an as-Sim'ani, English: Joseph Simon Assemani, Latin: Ioseph Simonius Assemanus), 1687–1768, was a Lebanese Maronite orientalist. See: http://en.wikipedia.org/wiki/Giuseppe_Simone_Assemani/29.09.2012/12:55.

³⁷ Мадо Иса. Религиозно-этнические общности маронитов и друзов в политической истории Сирии и Ливана (до 1861 г.): Автор. дис. канд. ист. наук: 07. 00.03 / АН СССР. – Ин-т Востоковедения. – М., 1990. – 15 с.

³⁸ Маронитская католическая церковь // <http://ru.wikipedia.org/wiki/14.11.2009/21:29>.

³⁹ Киктев С. П. Ливан, Ливанская Республика // Советская историческая энциклопедия. Т. 8. – М.: Совэнциклопедия, 1968. – С. 638-650; Antioch: The Maronites and Lebanon // Режим доступу: http://www.bkerkelb.org/english/index.php?option=com_content&view=article&id=199:-me/18.03.2011/14:32.

⁴⁰ Там само.

⁴¹ Киктев С. П. Ливан, Ливанская Республика // Советская историческая энциклопедия. Т. 8. – М.: Совэнциклопедия, 1968. – С. 638-650; Маронитская католическая церковь // Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/14.11.2009/21:29>; Maronite Church // Режим доступу: <http://en.wikipedia.org/wiki/28.02.2015/17:21>.

⁴² Папа прийняв зречення з уряду Патріарха Маронітської Католицької Церкви з уряду Маронітського Патріарха Антіохії кардинала П'єра Сфєїра (Nasrallah Pierre Sfeir) 26-01-2011 // Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/obrano-novogo-glavu-maronitskoyi-katolitskoyi-tserkvi#point/26-02-2011/09:21>; Обрано нового Главу Маронітської Католицької Церкви / 15-03-2011 // Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/obrano-novogo-glavu-maronitskoyi-katolitskoyi-tserkvi#point/15-03-2011/12:22>.

⁴³ Святой Шарбель: Чудеса святого в мире // Режим доступу: http://sharbel.lipetsk.ru/miracles_in_the_world.html/20.03.2009/13:31.

⁴⁴ Доторкнутися до дива: Феномен святого Шарбеля. – Львів: Стрім, 2005. – 102 с. Баюканський А. Феномен святого Шарбеля, або Прилучення до дива. Повість / Пер. з рос. і редагування Л. І. Антонішин – Львів, 2003. – 90 с.

⁴⁵ Доторкнутися до дива: Феномен святого Шарбеля. – Львів: Стрім, 2005. – 102 с. Святой Шарбель: Чудеса святого в мире // Режим доступу: http://sharbel.lipetsk.ru/miracles_in_the_world.html/20.03.2009/13:31.

⁴⁶ Доторкнутися до дива: Феномен святого Шарбеля. – Львів: Стрім, 2005. – С. 6.

⁴⁷ Там само.

⁴⁸ Святой Шарбель: Чудеса святого в мире // Режим доступу: http://sharbel.lipetsk.ru/miracles_in_the_world.html/20.03.2009/13:31.

⁴⁹ An estimate of the distribution of Lebanon's main religious groups, 1991, based on a map by GlobalSecurity.org// Режим доступу: Maronites//<http://en.wikipedia.org/wiki/29.09.2012/12:25>.

⁵⁰ Шморгун А. Ливанский феномен (не самая большая страна на Ближнем Востоке предоставляет развитым государствам Запада тысячи первоклассных специалистов) // Азия и Африка сегодня. – 2006. – №5. – С. 41-45.

⁵¹ Баюканський А. Феномен Святого Шарбеля, або Прилучення до дива. Повість // Пер. з рос. і редагування Л. І. Антонишин. – Львів, 2003. – 90 с.; Святой Шарбель: Чудеса святого в мире // http://sharbel.lipetsk.ru/miracles_in_the_world.html/20.03.2009/13:31.

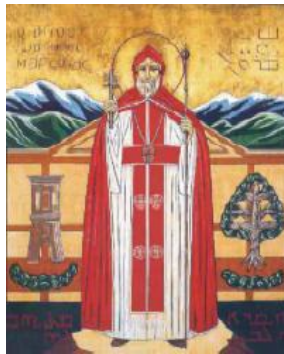
⁵² Там само.

⁵³ Маронитская католическая церковь // Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/14.11.2009/21:29>.

Список використаних джерел

1. Біблія. Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту / за ред. отця-доктора Р. Турконяка. 4-е повне вид. укр. мовою. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2011. – 1214 с.
2. Джерела Канонічного права Православної Церкви / Пер. з гр. Я. Туркало. Випуск I. – Харків: Видання Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ, 1997. – 122 с.
3. Документи Другого Ватиканського Собору: Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – 757 с.
4. Кодекс канонів Східних Церков. – Рим: Вид-во ОО. Василян, 1993. – 845 с.
5. Баюканський А. Феномен святого Шарбеля, або Прилучення до дива. Повість. Пер. з рос. і редагування Л. І. Антонишин. – Львів, 2003. – 90 с.
6. Генік Л. Я. Історія християнства: католицизм. Т. 1: Основні ідеї християнства: Навч. Посіб. для студ. / Л. Я. Генік. – Івано-Франківськ: Тіповіт, 2011. – С. 237.
7. Доторкнутися до дива: Феномен святого Шарбеля. – Львів: Стрім, 2005. – С. 87.
8. Киктев С. П. Ливан, Ливанская Республика // Советская историческая энциклопедия: В 32-х т. Т. 8. – М.: Совэнциклопедия, 1968. – С. 638-650.
9. Кузич-Березовський І. Оріяна: Кіммерія-Праукраїна: В 2-х кн. Кн. 1. – Детройт, 1979. – 380 с. (С. 146-163, 174-177).
10. Крижанівський О. П. Історія Стародавнього Сходу: Підручник. – К.: Либідь, 2000. – 592 с.
11. Марусин М. Божественна Літургія / Архєпископ Мирослав Марусин. – Рим, 1992. – 529 с.
12. Мадо Иса. Религиозно-этнические общности маронитов и друзов в политической истории Сирии и Ливана (до 1861 г.): Автор. дис. канд. ист. наук: 07.00.03 / АН СССР. – Ин-т Востоковедения. – М., 1990. – 15 с.
13. Паїк В. Корінь безсмертної України. – Львів: Червона калина, 1995. – 237 с.
14. Огієнко І. І. (митрополит Іларіон). Українське монашество / Упоряд., автор іст.-біогр. нарису та коментарів М. С. Тимошик. – К.: Наша наука і культура, 2002. – 396 с. С. 89-93.
15. Робертсон Р. Маронитская Католическая Церковь // Р. Робертсон. Восточные христианские Церкви. – СПб., 1999. – С. 144 -146.
16. Трух Г. Життя святих: Духовні читання для українського народу на кожний день Божого року. У 4-х т. Т. 1: Січень-лютий-березень / Життя святих: Духовні читання для українського народу. – Торонто: Вид-во ОО. Василян, 1952. – С. 205-205.
17. Шморгун А. Ливанский феномен (не самая большая страна на Ближнем Востоке предоставляет развитым государствам Запада тысячи первоклассных специалистов) // Азия и Африка сегодня. – 2006. – №5. – С. 41-45.
18. Булеков А. В. О МАРОНИТСКОЙ ЦЕРКВИ. Монография // Режим доступу: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/021/021-bulek.htm> / 1999. – № 3(21) – 4(22) – 2000. – 1 (23) /17.11.2009/17:39.

19. Маронитская католическая церковь // Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/14.11.2009/21:29>.
20. Народи моря // Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org/wiki/15.08.2010/18:32>
21. Обрано нового Главу Маронітської Католицької Церкви / 15-03-2011 // Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/obrano-novogo-glavu-maronitskoyi-katolitskoyi-tserkvi#point/> 15-03-2011/12:22.
22. Папа прийняв зречення з уряду Патріарха Маронітської Католицької Церкви з уряду Маронітського Патріарха Антіохії кардинала П'єра Сфеїра (Nasrallah Pierre Sfeir) 26-01-2011 // Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/obrano-novogo-glavu-maronitskoyi-katolitskoyi-tserkvi#point/> 26-02-2011/09:21.
23. Пеласги // Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org/wiki/15.08.2010/18:32>.
24. Святой Шарбель: Чудеса святого в мире // http://sharbel.lipetsk.ru/miracles_in_the_world.html/20.03.2009/13:31.
25. Финикия // Режим доступу: <http://www.krugosvet.ru/node/42289//27.04.2013/16:02>.
26. Філістимляни // Режим доступу: <http://uk.wikipedia.org/wiki/15.08.2010/18:10>.
27. An estimate of the distribution of Lebanon's main religious groups, 1991, based on a map by GlobalSecurity.org // Режим доступу: Maronites//<http://en.wikipedia.org/wiki/29.09.2012/12:25>.
28. Antioch: The Maronites and Lebanon // Режим доступу: http://www.bkerkelb.org/english/index.php?option=com_content&view=article&id=199:-me/18.03.2011/14:32.
29. Vacchus, F.J. St. Pachomius // In The Catholic Encyclopedia. – New York: Robert Appleton Company, 1911. Retrieved February 28, 2015 from New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/11381a.htm/28.02.2015/12:23>.
30. John aron//http://en.wikipedia.org/wiki/John_Maron/29.09.2012/13:20.
31. Labourt, Jérôme. Maronites // The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Режим доступу: <http://www.newadvent.org/cathen/09683c.htm/16.Nov.2010.26.Feb.2010/11:33>.
32. Maronite Church //<http://en.wikipedia.org/wiki/28.02.2015/17:21>.
33. The Maronite Patriarchate. Maronites: History // Режим доступу: <http://www.bkerkelb.org/26.02.2010/11:52>.
34. West Syrian Rite Fortescue, Adrian. «West Syrian Rite». The Catholic Encyclopedia. Vol. 14. New York: Robert Appleton Company, 1912. 16 Nov. 2010/26 Feb. 2010.10:38 <<http://www.newadvent.org/cathen/14417a.htm>>.

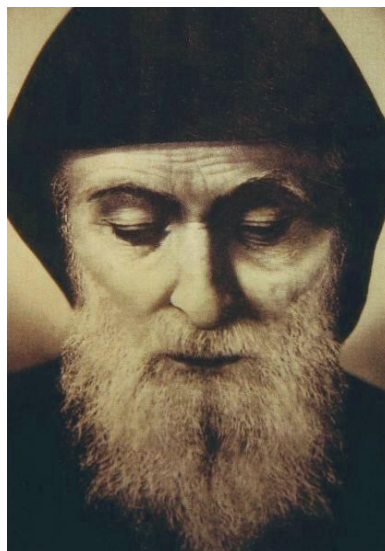
Додаток А

Іван-Марон (628–707) – Маронітський патріарх в Антіохії і перший патріарх-мароніт

John Maron (628–707) – Maronite Patriarch of Antioch and the first Maronite Patriarch

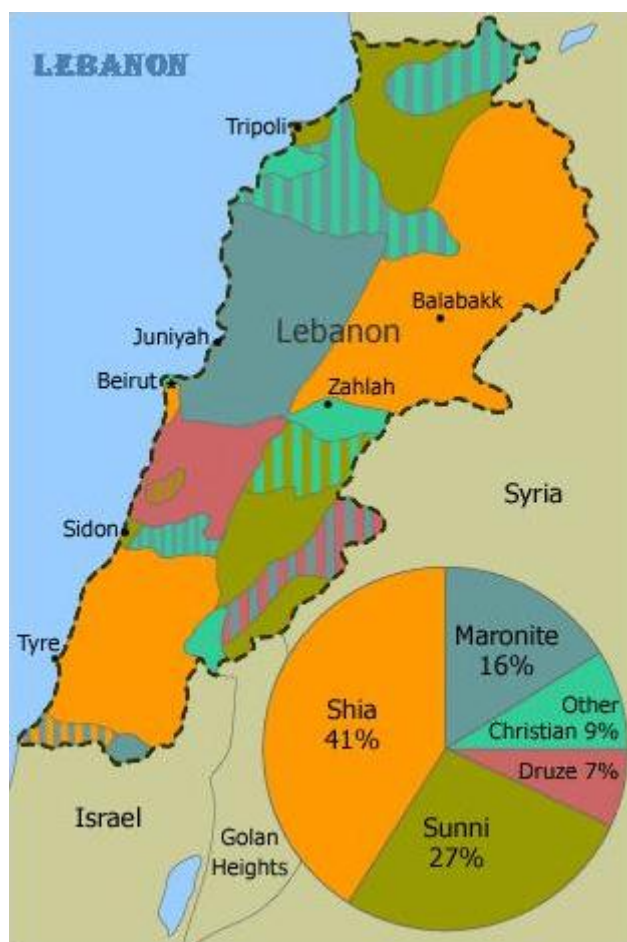


Бутрос П'єр кардинал Сфеїр
(15.05. 1920 р. н.) – патріарх
Маронітської Католицької Церкви
Nasrallah-Butros Pierre Cardinal Sfeir
(15.05.1920) – *Patriarch of Antioch and*
the whole East



Святий Шарбель Маклуф
(1828–1898)
Saint Charbel Makhlouf
(1828–1898)

Додаток Б



Релігійна карта Лівану (станом на 1991 р.) [49].

Анотації

У статті висвітлено коротку історію та обрядові особливості Маронітської Католицької Церкви. У результаті з'ясовано, що мароніти – це нащадки стародавніх фінікійців, котрі прийшли на Близький Схід із території Північного Причорномор'я між IV–III тис. до н.е., створили тут високу цивілізацію, яка відома усьому світові як Фінікія і Карфаген й відрізнялася мореплавством, фарбуванням тканин у пурпур, особливим образотворчим і музичним мистецтвом, високою повагою у ставленні до жінок. Мароніти – ченці, котрі, започаткувавши окремих чернечий орден, зуміли зберегти християнські традиції в умовах іноземних інтервенцій та мусульманського релігійного впливу. Більше того, ченці-мароніти добилися проголошення патріархату в Лівані та Сирії для Маронітської Церкви, взяли активну участь у походах хрестоносців, відновили унію з Римом, в результаті якої зуміли вести активну місіонерсько-просвітницьку й господарську діяльність для населення своєї країни і сусідніх країн, добилися проголошення незалежності для Лівану і президентської посади за конституцією у своїй країні в меншості (становлять 16% від населення Лівану), політичної і релігійної рівноправності для усіх конфесій в умовах мусульманського оточення.

Особливу гордість і авторитет у світі мароніти здобули завдяки вірності християнським традиціям, своєму святому-цілителю Шарбелю (Юсеф Маклуф; 8.X.1828 – 24.XII.1898), що здійснив багато див і зцілень не лишень серед християн різних конфесій, а й серед мусульман, втілюючи таким чином екуменічну ідею християнства на практиці.

Ключові слова: мароніти – нащадки фінікійців, орієнтальна Маронітська Католицька Церква, окремих східний обряд, відмінності в обряді (літургійній музиці, Святих тайнах, іконах, святах), святий Шарбель.

Lyubov Genyk

***Holy Charbel – Lebanese miracle worker and evangelist Eastern Christianity
Maronite tradition in the Catholic Church***

The article provides a brief history and ritual features Maronite Church. As a result, it was found that the Maronites – the descendants of the ancient Phoenicians, who have come to the Middle East of the Northern Black Sea between the IV–III millennium BC., Have built a high civilization, known worldwide as Phoenicia and Carthage and different sailing, painting fabrics in purple, special visual and musical art, highly respected in relation to women. Maronites – monks launching separate monastic order, managed to preserve the Christian tradition in terms of foreign intervention and Muslim religious influence.

Moreover, the monks Maronites have made the declaration patriarchate in Lebanon and Syria for the Maronites Church, took part in the crusades, restored union with Rome, which resulted able to lead an active missionary, educational and economic activity for the population of the country and neighboring countries, achieved independence for Lebanon and the presidential office, the Constitution, in their country in the minority (equal to 16 % of the population of Lebanon), political and religious equality for all faiths in Muslim environment conditions.

A special pride and prestige in the world Maronites gained through fidelity to Christian tradition, his holy healer Charbel (Youssef Makluf; Oct., 8. 1828 – Dec. 24.1898), which made many miracles and healings not merely among Christians of different denominations, but there Muslims thus embodying the idea of ecumenical Christianity in practice.

Keywords: Maronites – descendants of the Phoenicians, oriental Maronite Church, separate the Eastern rite, differences in ritual (liturgical music, sacraments, icons, festivals), saint Charbel.

Любовь Геник

Святой Шарбель – ливанский чудотворец и благовестник восточного христианства маронитской традиции в Католической Церкви

В статье освещены краткая история и обрядовые особенности Маронитской Католической Церкви. В результате исследования установлено, что марониты – это потомки древних финикийцев, которые пришли на Ближний Восток с территории Северного Причерноморья в IV–III тыс. до н.э., создали здесь высокую цивилизацию, которая известна всему миру как Финикия и Карфаген и отличалась мореплаванием, покраской тканей в пурпурный цвет, особым изобразительным и музыкальным искусством, высоким уважением в отношении женщин. Марониты – монахи, создал отдельный монашеский орден, сумели сохранить христианские традиции в условиях иностранных интервенций и мусульманского религиозного влияния.

Более того, монахи-марониты добились провозглашения патриархата в Ливане и Сирии для Маронитской Церкви, приняли активное участие в походах крестоносцев, восстановили унию с Римом, в результате которой сумели вести активную миссионерскую, просветительскую и хозяйственную деятельность для населения своей страны и соседних стран, добились провозглашения независимости для Ливана и президентского поста по конституции в своей стране в меньшинстве (составляют 16% от населения Ливана), политического и религиозного равноправия для всех конфессий в условиях мусульманского окружения.

Особую гордость и авторитет в мире марониты завоевали благодаря верности христианским традициям, своему святителю – целителю Шарбелю (Юсеф Маклуф; 8.X.1828 – 24.XII.1898), совершившему много чудес и исцелений не только среди христиан различных конфессий, но и среди мусульман, воплощая, таким образом, экуменическую идею христианства на практике.

Ключевые слова: марониты – потомки финикийцев, ориентальная Маронитская Католическая Церковь, отдельный восточный обряд, различия в обряде (литургической музыке, Святых таинствах, иконах, праздниках), святой Шарбель.

ЕТНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

прот. Роман Дубік

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Символіка хліба в українських святах та обрядах

Віра народу лежить в основі його культури, і цю культуру неможливо нам зрозуміти без вивчення народної віри. А в основі цієї народної віри здебільшого лежить таки його дохристиянська віра. Особливості слов'янських язичницьких уявлень найкраще можуть бути вивчені в традиціях та обрядах, особливому устрої життя села, навіть сучасного. Як зазначив М. С. Грушевський, в українському селянському житті збереглися залишки стародавньої релігії. Все життя села, система обрядів і відправ, магічних актів, трапез складає «річне коло богослужінь» [1, с.19]. У своїх деталях це стародавні язичницькі дієства, яким часто і не приписується ніяке християнське трактування. У цих традиціях буденного життя, де вони ще збереглись, живуть наші предки. У цьому вага дохристиянських вірувань. І хоч Церква тисячі разів їх засуджувала, поганство жевріє по всіх християнських землях ще й тепер.

Іншими словами, християнізація світу не зачепила його так глибоко, як би належало це зробити; зачепила головно зовнішньо в обрядах. Мабуть, причиною цього було те, що Церква ніде в світі ніколи не мала абсолютної волі проповідання повної і правдивої Христової науки.

Християнізація не проходила ґрунтовно, народ не (особливо верхи) розумів ідею нової релігії. Адже відомо, що «християнізація Київської Русі» відбувалася «зверху» (з боку князівської влади). Відбувалося насильницьке поширення християнства, гоніння на язичницькі вірування, які не втратили для населення свого значення й були тісно пов'язані з народними звичаями та господарською діяльністю. Народ ще довгі століття пам'ятав і не бажав забувати життя своїх пращурів і вряди-годи відправляв давні язичницькі свята і обряди.

Християнство покоряло народи й тим, що вбирало в себе деякі язичницькі атрибути. І, можливо, там, де менше було спалюване минуле, міцніше ставало на ноги нове. Таким чином боротьба поганства з християнством привела до утворення синкретичної віри, яка вже давно отримала назву – «двовір'я».

Знати дохристиянські вірування українського народу дуже важливо, бо тільки знаючи їх, ми можемо належно зрозуміти теперішню духовну культуру цього народу й належно оцінити силу пізнішої християнізації серед нього. Давні вірування, як довговічний набуток духовий, не могли легко й безслідно розвіятися перед наступом нової віри серед народу, що в своїй переважній більшості був тоді неписьменним. Тому поставала мішанина вірувань, т. зв. синкретизм, а правильніше – двовір'я, в якому добре й правдиво орієнтуватися може тільки пильний дослідник стародавніх вірувань.

Аби глибинно зрозуміти сучасну духовну культуру українського народу, потрібно вивчити його вірування. Те ж саме стосується і духовного розвитку та історії нашої Церкви. Якщо не знатимемо духовного стану народу до християнства, постійно стикатимемося з тим, чого не зможемо докладно ні пояснити, ані зрозуміти, стоячи на ґрунті самого християнства.

Нарешті, без належного знання дохристиянських вірувань неможливо зрозуміти історію української культури та літератури, як давньої, так і нової, бо вона завжди оперує з народними віруваннями, переказами, піснями й т. ін., взагалі

з так званим «етнографічним матеріалом», що значною мірою склався ще за дохристиянських часів. Скажімо, такого твору, як «Слово о полку Ігоревім» кінця XII ст. (1187 р.), без доброго знання дохристиянських вірувань зовсім не зрозуміти. Може, воно таке поетичне тому, що наближене до цих наших давніх вірувань.

Таким чином, без знань дохристиянських вірувань неможливо глибше й повніше зрозуміти як самого чистого християнства і впровадження його в нашу культуру, так і історію літератури, культури, заснованих на духовності нашого народу.

У цій праці ми торкнемося символіки хліба. Оскільки ця тема є надзвичайно об'ємною і, можна сказати, багатоплощинною, то в силу логічної послідовності викладу матеріалу ми звернулися до символіки хліба в широкому розумінні – від збіжжя до різноманітних форм випічки, які використовувались і використовуються у календарних обрядах як найдавніші його вияви.

Українські народні звичаї та обряди надзвичайно багаті на різноманітні символи. Виникаючи і розвиваючись як семантично насичені дієства, завдяки різноманітній символіці вони часто самі перетворювалися на магічно-символічні акти. Серед численних обрядово-звичаєвих символів та найбільш яскравих ознак двовір'я особливо привертає увагу образ *хліба*. Можна навіть стверджувати, що домінуючим символом в українській календарній та родинній обрядовості (як і в супровідних фольклорних текстах) є *хліб*, як основа хліборобської нації, як її духовна і моральна цінність. Він здавна був для українців мірилом духовності, людськості, внутрішньої культури, моральної чистоти, совісті. Хліб – це знак самого життя. Його обожають, до нього звертаються як до живої істоти, з ним поводяться обережно.

Через символ хліба можна простежити цілісність національного світогляду, що існує у глибинній національно-культурній традиції і всеохоплюваності національного мислення – природного, господарського та родинного. В такому розумінні хліб виступає не просто як *символ*, а як *ідея*, як незмінна основа людського життя, що реалізується в обрядовості та фольклорних текстах.

У наукових дослідженнях як минулого, так і сучасності ми зустрічаємо висвітлення окремих аспектів значення хліба в українських обрядах. Зокрема, про обряди, значення та святість хліба ми дізнаємося із праць В. Скуратівського, О. Воропая, С. Килимника, М. Грушевського, Хведора Вовка, М. Сумцова, О. Потєбні, К. Сосенка, П. Чубинського та ін.

Хліб є визначальним символом в українському обрядовому фольклорі (а у виконанні обрядів, як відомо, закладено основи саме духовних переконань людини), і не лиш тому, що він є життєдайним з точки зору фізіології, а й тому, що є ще й визначальним моральним імперативом. Кожен обряд має свої варіанти у трактуванні значення цього символу.

Хліб у давніх українців, як вже було сказано вище, був символом життя, йому поклонялися так само, як Сонцю. Споконвіку людина молилася до неба, землі, Сонця і Місяця, щоб вони сприяли врожаю, бо то основний харч для тіла і душі, бо то видимий світ Божого життя. Хліб є символом єдності, у ньому безконечна вічність єднання живих з душами предків, єдина доля всіх людей. Для кожного селянина Земля-Мати – земля-годувальниця. Земля народжує хліб, майбутній врожай якого залежить від погоди. Яким буде завтрашній день, якими будуть зима чи літо – все це хвилювало хлібороба-українця.

Тому, як зазначав М. Грушевський, «хліб відіграє першу роль. Він не проста жертва богам – він свята річ, фетиш чи бог («святий коровай», як він зветься в піснях), який сам посвячує, стверджує і благословляє» [2, с. 269]. Хліб віддавна вважався священним продуктом. Люди вірили, що Бог наділяє людину

хлібом разом із долею. Ці уявлення і визначали правила поведінки під час куштування хліба (паляниці). Не дозволялося, наприклад, щоб одна людина доїдала шматок після іншої: – забере щастя й силу. Християнська символіка ототожнювала хліб із Тілом Божим. Навіть крихти, будучи частиною «цілого», передусім хліба, зберігають його символіку. Оскільки хліб вважається даром Божим, то крихти, що впали зі столу, старанно збирали, кидали у вогонь або ж давали домашній птиці чи худобі. За народною прикметою, якщо впала крихта з рота – до смерті.

Як бачимо, в Україні будь-яке свято чи обряд не обходилися без хліба. Життя хлібороба-українця в давнину повністю було підпорядковане календарним хліборобським обрядам. На річне коло сонця накладався річний хліборобський цикл та коло родинної обрядовості, тісно пов'язане з календарними обрядами, утворюючи, отже, потрібне обрядове коло, в якому наскрізним є поетичний символ хліба з усіма своїми похідними та багатую варіативністю.

Без хліба і солі не обходиться жодне свято. У гості, як і на весілля, ідуть із хлібом; коли народжується дитина, також провідують з хлібом. Мати з батьком благословляють дитину в далеку дорогу хлібом, як і молодят на спільне життя. А коли людину проводжають в останню путь, то на віко домовини обов'язково кладуть хліб із сіллю.

Перш ніж звернутися до аналізу конкретного обрядового матеріалу, зауважмо, що символічними є вже самі *форми* хліба, використовувані та відображені в українській обрядовості, як, наприклад, колос, сніп, зерно, кутя, житній та пшеничний хліб, різного роду ритуальні хліби. До кожного свята чи обряду випікали хліб певного вигляду і форми, що мало чисто символічне, а часто і магічне значення.

У даному колі української обрядовості зберігається культ, де хліб виступає насамперед як символ космогонічний.

Ще з найдавніших часів люди пекли хліб у формі, що нагадує Сонце. Це був священний хліб, найвеличніша жертва світлим божествам. Наприклад, на Свят-вечір народження в печі хліба сприймалось як народження молодого Божича-Сонця. Саме тому, мабуть, і перші хлібні пожертвування були принесені сонцю, а пізніше ритуальні хліби починають відігравати певні функції у християнських обрядах та при церковному богослужінні.

Початок річного кола сонця («народження сонця», «сонцестояння», «сонцеворот», що символічно пояснюється у свастиці) збігається з початком хліборобського циклу обрядів, які в по-християнську епоху знайшли свій вияв у святі Різдва Христового і відбилися в обрядовому фольклорі (колядках, щедрівках, засівальних, театралізованих дійствах). Ми знаємо, що у Різдвяні свята використовуються різні форми обрядового хліба: дідух, кутя, паляниці, книші, пироги та ін. На нашу думку, до символічного значення ритуального хліба до цієї ж групи слід віднести й Андріїв день (13 грудня). Це свято передувало «народженню сонця», а калита (обрядовий корж) є його символічним образом. Він символізував зменшення дня, тому й промовляли: «Сонце заходить, а калита сходить» [3, с. 289]. Саме тому, очевидно, у багатьох місцевостях калиту під час театралізованої гри підвішували до сволака на червоній стрічці та підтягували вгору, щоб вона була недосяжною для учасників дійства [4, с. 327]. К. Сосенко відносить символіку калити до «більш первісної». Вчений вважає, що надкушування калити має стосунок до солярного культу предків і означає зменшення місяця, а відтак – народження нового, відновлення його астральної сили, що сприяє життєдайності землі [5, с. 64].

Зупинимось дещо детальніше на значенні окремих форм хліба, що використовується або випікається на Різдвяні свята. Мабуть, найбільш визначним

є Дідух (Дід, Коляда). Дідух був символічним божеством нового врожаю, оберегом. Значення слова *дідух* К. Сосенко трактує як «прадід», мотивуючи це тим, що аналогічне у живій українській мові *татух* означає «той, що є татом багатьох». Зрештою, слово *дідух* має цілу низку значень, серед яких: жмут соломи або очерету для загорожі або обшивки куреня, затичка із соломи, гніт, просочений воском. В такому випадку дідух може означати вмістилище, сховок для діда, тобто місце, де зимує предок [5, с. 73-85, 88-91].

Подібної думки дотримувався С. Килимник, роблячи акцент на тому, що одна з назв колядного снопа – «рай». На його думку, ця назва може походити від того, що рай вважався місцем перебування духів предків [6, с. 22-28].

Інші форми різдвяного хліба переважно відображали міфологічну символіку – були космогонічними символами астральної трійці (сонце, місяць, зорі або сонце, місяць, дрібен дощик) або якихось елементів із неї. Основною функцією, яку виконувала вся ця система хлібів-символів, була функція заклинання на новий врожай. Яскравим свідченням цього є обрядові тексти колядок, щедрівок, примовлянь, віншувань, засівань, театралізованих дійств, де космогонічна тріада – Сонце, Місяць та дрібен Дощик – в образі трьох «гостейок» чи «братів» або «товаришів» приходять у гості.

Стоїть же, стоїть нова світлонька,
А в тій світлоньці тисовий столик.
При тім столику три гості сидять,
Три гості сидять, три товариші.
Єден товариш – ясне Сонічко,
Другий товариш – та Місяченько,
Третій товариш – та дробен Дощик.
Сонце ж мовить: – Нема над мене.
Як же я зйду в неділю рано,
Вогрію ж бо я гори й долини,
Гори й долини, поля й дуброви,
Морози спадуть, а роси стануть.
Місяць же мовить: – Нема над мене.
Як же я зйду разом з зорями,
То возрадується риба в морі,
Гості в дорозі, війська в обозі.
Дробен Дош мовить: – Нема над мене.
Як же я піду три рази мая,
А зрадується жито, пшениця,
Жито, пшениця, всяка пашниця,
Будуть снопоньки, як повозоньки,
Будуть копоньки, яко звіздоньки [7, с. 47-48].

Як бачимо, у наведеній колядці чітко виведено образ астральної трійці у вигляді «трьох гостей, трьох товаришів», серед яких чітко виділяється «ясне сонечко».

Обряд засівання на Щедрий вечір є символічним «дрібним дощиком» на честь Дани, щоби богиня води благословила добрий початок сівби [8, с. 316].

В іншій колядці, окрім згаданих космогонічних персонажів, називають інші символічні форми хліба. Наприклад, часто у зверненні до господаря, якого величають, говориться:

Застеляйте столи, клади калачі,
Клади калачі з ярої пшениці...
Дарує Господь два лани жита,
Два лани жита, третій пшениці,
Третій пшениці на паляниці... [9, с. 264].

Так, *калач* (у деяких регіонах *корочун*) – обрядовий хліб з нового врожаю (ярої пшениці) є не лише космогонічним символом, він, по суті, є даром при

зустрічі дорогих гостей. У пізніших християнізованих варіантах тими гостями є святі (або Ісус, Мати Божа і святий Петро).

У словнику Г. Дяченка мовиться, що: «Орфографія *колач* правильніша, ніж *калач*. Нема сумніву, що слово *колач* походить від *коло* – круг, колесо». Словник митроп. Іларіона: «Калач – рід печива круглої форми, з білої муки; із староукр. Колач (від слова «коло»). Це слово є у всіх слов'янських народів. В українській мові в Галичині це слово зберегло свою оригінальну (староукр. й старосл.) форму: *колач*» [10, с. 267].

На свят-вечірній стіл обов'язково клали дві або три хлібини, і вони залишалися там аж до Нового року. Дві хлібини – це, безперечно, символи Місяця і Сонця (вони подібні до них за формою); три хлібини – це Місяць, Сонце і Зоря. Калач – також символ прародителя, який нагадує про себе першими рільничими продуктами: золотою пшеницею і плетеним прядивом (калачем), що є найкращим добром, яке людина отримала від Бога. Подібно про це в стародавній щедрівці:

Сидить собі наш пан господар
По конець стола єврового,
На тих скатертах круті колачі.
Де вни кручені? В тура на розі!
Де вни печені? У печі Божій!
Ой на тім газді шовкові шати,
На нім сорочка – як біл білесенька,
На нім чобітки саф'яновецькі,
На нім шапочка соболевая [11, с. 130].

Круті роги тура – символ Місяця, як і біла сорочка (білий молодик). Тому-то й бере господар ці хлібини і колач як святощі і обходить з ними хату, подвір'я та стайні з худобою. І ці святощі подвійні: раз – як символ небесної трійці, другий раз – як жертви, принесені Господеві.

У багатьох різдвяних обрядових текстах, особливо в колядках, щедрівках, спостерігаємо досить природне поєднання давньої символіки із християнською.

У записах колядок і щедрівок В. Гнатюка знаходимо цікаву колядку про походження першого збіжжя і рослин (її наводить у своїх дослідженнях К. Сосенко):

... Ой пшениченька як тихий Дунай,
Як тихий Дунай, – широкий Дунай.
Витяти стебло, золоте дзерно –
Ой стеблечко на світильничко,
А пшениченька на проскуроньки,
На проскуроньки ой до церквоньки [11, с. 171].

У цій колядці «пшениченька» – не просто хліб святковий, а святий, як тіло Ісуса Христа – «на проскуроньки ой до церквоньки».

У святкових різдвяних текстах зустрічаємо ще один вид обрядового хліба. Це пироги.

... як не даси пирога,
Візьму вола за рога... [9, с. 332].

Пирогами обдаровують колядників, щедрівників, пригощають гостей. Пироги носили діти вечеряти бабі-повитусі та хрещеним батькам. Також пироги символізували багатство і достаток. Простежується більш давня символіка цього печива-страви. Як зазначає О. В. Ковальчук, слово «пиріг» у доіндоєвропейській мові означало «хліб місяця» [13, с. 32]. Цю ж думку доводить і Ксенофонт Сосенко [12, с. 135-136]. Окрім того, доведено, що першопочатково пироги мали не круглу форму, а півмісяця (така форма і до сьогодні збереглася на Вінниччині і подекуди на Полтавщині).

І, нарешті, основна різдвяна страва – кутя – це ніби узагальнений символ усіх форм хліба, про які говорилося вище, оскільки є їх первоначалом. Як пише

визначний дослідник-антрополог Хведір Вовк, «одварені у воді зерна пшениці або ячменю з медом та зварені також у воді сушені овочі нагадують ще неолітичну епоху» [14, с. 188], тобто кам'яний вік. Деякі вчені також вважають, що шість тисяч літ тому наші предки вже відзначали народження молодого Сонця.

Вар – також відварені у воді сушені фрукти (узвар), який у складі «Божої їжі» був обов'язковим елементом поминального обряду.

Завершувався хліборобський зимовий цикл Масляною. Сам обряд Масляни означає відродження Сонця, тому великі круглі млинці та вареники, які готують у ці дні, є космогонічними символами сонця й місяця.

Весна за народним календарем є початком господарського, а в середні віки була початком і календарного року (1 березня). Тому весняний хліборобський цикл фольклору містить у собі багату символіку хліба. Веснянки – це закликання весни, що супроводжується магічними діями і танцями: слово, рух і мелодія символізують початок нового хліборобського року. Початок нових польових робіт навесні також зображали у колядках, як, наприклад:

Поза столове сидять панове,
Сидять панове та й раду радять.
Та й раду радять за святу весну,
За святу весну, за сиві воли,
За сиві воли, за срібні плуги,
Сивії воли впрягати в плуги,
В плуги впрягати, лани орати,
Жито, пшеницю та й засівати,
Жито, пшеницю, всяку пашницю [15, с. 82].

Досить часто у веснянках згадується бог весняної родючості та плодючості Ярило. Наприклад:

Подай, Ярило, ключі і замки
Одімнути красну весну,
Красну весну, тепле літечко,
Тепле літечко, спіле житечко! [8, с. 614].

Бог Ярило, а також жито в даному випадку не лише виступають символами майбутнього врожаю, але й символізують вічність людського буття. На його честь святкували початок посівів (у кінці квітня), для чого дівчата збиралися по селах й водили хороводи.

Корінь «яр» поєднує у собі: світло й тепло; юні, стрімкі, до нестями збуджені почуття; любовні пристрасті й родючість: поняття, нерозривні з уявленнями весни та її грозових явищ. Від того яра пшениця, ярий – сердитий, запальний, сильний; яровати – обробляти поля під весняні посіви; яровина – весняні посіви хлібів; яровище – поле, засіяне яровими хлібами.

Як дізнаємося із багатьох досліджень, пізніше уособленням Ярила став святий Юрій, до якого у веснянках звертаються з аналогічними проханнями.

Головним весняним святом, як і християнським, є свято Великодня, коли випікають обрядовий хліб – «паску» або «бабу», що зосереджує в собі як давню космогонічну символіку, так і надзвичайно багату – християнську. На Великдень пекли жовті, білі та чорні «баби». Жовті присвячували небу та сонцю; білі – повітрю, покійникам, щоб не приносили лихо та смерть; чорні «баби» з корінням та пахощами – родючій землі, господарям та й узагалі людям. В язичницькій обрядовості, як зазначає проф. Б. Лобовик, – цей обрядовий хліб був символом родючості і випікався за принципом аналогії: чим вищий коровай (паска), тим родючішою буде земля, тим плодючішими будуть домашні тварини, худоба [3, с. 289].

Вже сам обряд випікання цього святкового хліба в різних регіонах України настільки багатий на ритуальні елементи, що заслуговує на окрему увагу та дослідження.

Менш розгалужена, хоч і дуже важлива, символіка хліба у поетичних текстах та обрядах русалій (Зелених свят), петрівчаних та купальських. Це дні найщедрішого сонця, найвищого буяння природи і визрівання хліба. Тому русальні пісні на хліборобську тематику найчастіше мають бережливу функцію:

Проведу я русалочки до бору,
Сама вернуся додому!
Ой коли ж ми русалочки проводили,
Щоб до нас часто не ходили
Да нашого житечка не ламали;
Бо наше житечко в колосочку,
А наші дівочки у віночку [9, с. 120].

Ця русальна обрядова пісня, очевидно, виконувалась під час обряду «водіння Русалки» (в деяких регіонах «водіння Тополи», «водіння Куца»). Символіка оберігання має тут двоякий зміст: перший – збереження урожаю від глумування злих сил; другий – можна провести паралель із весільною символікою, де колос символізує дівочу косу (віночок – дівоцтво). І слова «наше житечко в колосочку, а наші дівочки у віночку» означають, що в цей переджнивний час не одружуються; весілля, як правило, планувалися на осінній період, коли зібрано і сховано весь урожай. В останньому (та й у багатьох інших) прикладі обрядового тексту бачимо взаємозв'язок календарної та родинної обрядовості, а, відповідно, і накладання або паралельність, символічність образів. Очевидно, є така паралель у літній календарній обрядовості: буяння природи, досягання врожаю і «буяння» та «досягання» почуттів, визначення симпатій серед молоді.

Подібну міфологічну символіку зосереджують у собі й купальські пісні з тією відмінністю, що в них посилюються обережні мотиви у зв'язку з активацією злих сил.

Петрівчані пісні вже сповнені жнивного духу. Жнива складаються з трьох етапів: зажинки, саме жнива та обжинки. До жнив люди ретельно готувалися: ладнали господарський реманент, готували клуні-стодоли, куди складали урожай, гострили серпи, коси, ладнали граблі, впорядковували дороги. Саме свято жнив та їх обряди заслуговують на окрему увагу та дослідження. Власне на цей час колос уже повний і стиглий, тому до свята Петра і Павла часто приурочують обряд зажинок¹. В Україні було поширене вірування, що святий Петро «жито зажинає».

Та вже ячмінь колос викидає,
Соловейко голос покидає;
Та й вже ж ячмінь колос та й викинув,
Соловейко голос свій покинув.
У ячмені колос набростився,
Соловейка голос змінився [16, с. 153].

Кажуть, що соловей у цей час покидає співати, бо «колосом вдавився», «голос змінився».

Увесь жнивний фольклор сповнений урочистого пафосу. Робота біля хліба хоч і була важкою, однак приємною, і виконувалась поважно, з душею, з гордістю за вирощений урожай. Таким настроєм сповнені зажинкові, жниварські і обжинкові пісні, в яких найчастіше знову ж таки присутні символи астральної трійці («серпи золотії», «солнійко», «росиця» [17, с. 41]) і які серед українських обрядових текстів, мабуть, найбільш історично та класово поділені.

В обжинкових піснях зустрічаємо надзвичайно місткий символ – образ обжинкового вінка. Після закінчення жнив, як поле вижате, з останніх колосків жита з піснями сплітали вінок – символ Сонця – і вдягали його на голову найкращій жінці, яку називали княгинею. Вона йшла з вінком на голові з усією

робочою процесією до села і вручала його господареві. З цим вінком або з останнім снопом пов'язували віру в неперервність життя природи (безперервне коло хліборобського циклу). Він має магічну силу, його обожнювали як Сонце і співали про нього як про живу істоту.

Котився наш віночок по полю,
Просився челядоньки до двору:
– Возьми мене, челядонько, з собою,
Нехай же я стороньки доповню!
Котився віночок по полю,
Просивсь у хазяїна в стодолу:
– Пускай, хазяїне, в стодолу,
Вже я набувся на полю!
Вже я на полю набувся,
Буйного вітру начувся,
Ранньої роси напився!
Я недовго полежу –
Зараз на поле побіжу [на новий засів].
Зашуміла діброва, залящала дорога,
Хазяїнові женці йдуть,
Золотий вінок несуть! [18, с. 50].

Як бачимо, обжинковий вінок увібрав у себе насамперед космогонічні символи, а слова «я недовго полежу – зараз в поле побіжу» означають початок нового циклу хліборобських робіт, а саме посів озимих і т. д.

Щодо родинних свят, то найбільш розмаїтою є символіка форм та значень хліба у весільній обрядовості та фольклорі. Однак це досить широка тема, яка заслуговує на окрему увагу.

Отже, як можемо простежити, символіка хліба в українській обрядовості є надзвичайно різноманітною. Якщо залучити до аналізу більшу кількість фольклорно-обрядових текстів, то можна простежити цілий ряд відмінностей та нюансів у значенні цього символу, поетична образна система значень якого дає змогу судити про рівень осмислення та ставлення народу до своїх духовних та моральних цінностей, естетичного бачення світу. Різноманітні прояви обрядового використання хліба та поетичної його символіки в обрядовому фольклорі тим більше заслуговують на увагу, що зумовлені різними сторонами морально-естетичного, естетичного та релігійно-культурного світогляду і побуту українців. Саме тому й варто більш глибоко вивчати культуру та світогляд українців у духовності їхніх обрядів.

¹ Зажинки — початок жнив — велике свято на честь бога врожаю.

Список використаних джерел

1. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К., 1992.
2. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – К., 1993. – Т. 1.
3. Історія релігії в Україні: У 10 т. / Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К.: Укр. Центр духовн. культури, 1996-1998. Т. 1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства / За ред. Б. Лобовика. – 384 с. – Бібліогр.: С. 373-382.
4. Християнські свята і святі в духовному житті українців на зламі тисячоліть (за ред. Володимира Мокрого). – Краків: Sz wajpolt Fiol, 2001. – 663 с.
5. Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір. – К.: Український письменник, 1994. – 286 с.
6. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Факс. Вид. – К.: Обереги, 1994. – Кн. I, т. 1.
7. Зап. в м. Поморяни, Галичина. Колядки і щедрівки. [Зібрав В. Гнатюк.] – Львів, 1914. – Т. 1. – С. 172.

8. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року / Упоряд. О. Дея – К., 1965.
9. Українська міфологія / Валерій Войтович. – Вид. 3-тє. – К.: Либідь, 2012. – 664 с., іл.
10. *Календарно-обрядові пісні*, відповідальний редактор М. М. Пазяк. – К., 1987.
11. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь, с. 1015; СУМ за ред. Б. Грінченка, Т. П.
12. Сосенко К. Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора. – Львів, 1928. Сосенко К. Різдво-Коляда і Щедрий Вечір: Культуролог. оповідь – К., 1994.
13. Ковальчук О. В. *Українське народознавство*. – К., 1992.
14. Сосенко К. *Історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора*. – К., 1994.
15. Вовк Х. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995 – 336 с.
16. Колядки та щедрівки / Упорядник О. І. Дей. Редактор М. Т. Рильський. – К.: Наук. думка, 1965. – 804 с.
17. *Календарно-обрядові пісні*. Упоряд., вступ. стаття та прим. О. Ю. Чебанюк. – К., 1987.
18. Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. – К., 1973.
19. Вперше – Вацлав з Олеська, 1833, с. 49-50. Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року / Упоряд. О. Дей – К., 1963.

РЕЛІГІЯ І ФІЛОСОФІЯ

Володимир Сабадуха

*Навчально-науковий інститут праці та соціальних технологій
Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля*

Філософія єдності людини й світу, або Про необхідність об'єднання зусиль релігії, філософії, науки щодо збереження світу*

Хто не дивився в безодню, той не
зрозуміє необхідності єдності
людини зі Світом

Думка від автора

Розбалансування між людиною і Світом, людиною та її призначенням дійшло до крайньої межі – ultima Thule. Людська деструктивність набула глобальних масштабів й охопила не лише зовнішню діяльність, але й сферу людського духу. Між релігією, філософією й наукою ведеться гласна й негласна боротьба за пріоритетний вплив на свідомість людини. У цих змаганнях за «пріоритети» деградує людина й Світ. Ще у ХІХ ст. певна частина філософів відчувала недосконалість зв'язків людини зі Світом, а також вичерпаність попередніх філософських систем і необхідність створення нової – більш досконалої (Ф. Шеллінг, Л. Фюрбаха). У постмодерний час зазначену проблему досліджують як філософи, так і природознавці: І. Барбур (філософія процесів), Ж. Дельоз (філософія смислу), М. Епштейн (філософія посибілізму), Г. Марсель (філософія надії), Е. Пестель (парадигма органічного розвитку), І. Пригожин (філософія нового діалогу людини з природою). В умовах глобальної людської деструктивності пошуки нової філософії набувають доленосного значення. Так, Ж. Дельоз та Ф. Гваттарі зауважують, що філософія має бути гідною історичних подій [9, с. 204]. В історії української філософії пошуками нових форм взаємодії людини зі Світом переймалися Г. Сковорода (концепція світів), В. Винниченко (концепція конкордизму), М. Руденко. У сучасній українській філософії зазначений напрям розробляють К. Зарубицький, В. Малахов, М. Попович. Незважаючи на певні досягнення, зазначені філософські системи не здатні обмежити деструктивні процеси взаємодії людини зі Світом, тобто зменшити рівень хаосу.

Отже, мета статті полягає у формулюванні концептуальних засад нової філософської системи: філософії єдності людини зі Світом, що передбачає розв'язання таких завдань: 1) проаналізувати концепцію творення філософських систем О. Єременка; 2) виявити основні концепти, що лежали в основі попередніх філософських систем, та відшукати витоки філософії єдності; 3) з'ясувати внесок української філософської думки й історичної реальності у формування основ філософії єдності; 4) сформулювати концептуальні засади філософії єдності людини зі світом.

Актуальність пошуку нових філософських концепцій в умовах глобальної людської деструктивності не викликає жодних сумнівів. З цієї позиції розвідку

* Пропонована стаття є реакцією на розвідку О. Єременка «Правила гри в бисер». – Человек, 2010. – № 1.

О. Єременка можна лише вітати. Автор чітко і ясно формулює мету дослідження: сконструювати «метод побудови концепцій із задалегідь заданими якостями» [10, с. 79]. Зауважимо, що мета О. Єременка не обмежується чисто філософською сферою, а має досить прикладний характер. Філософ мріє, що коли його метод виявиться ефективним, то будь-яка освічена людина буде здатною «сконструювати собі певний світогляд. Більш того, зможе створювати світогляди, так би мовити, «направо й наліво»...» [10, с. 79].

Уважаємо, що перш ніж надавати людині можливості творити власні філософські концепції, варто спочатку допомогти їй вийти зі стану «екзистенціонального абсурду» [7, с. 123]. Чи здатна пересічна людина, яка опинилася в стані втрати смислу буття, конструювати філософські системи? На жаль, О. Єременко такою проблемою не переймається.

Відомо, що будь-яка діяльність визначається метою. Тому варто задати низку запитань. З якими «наперед заданими параметрами» буде конструювати філософські концепції людина, яка не одне десятиліття знаходиться в стані втрати смислу буття? Якими будуть соціально-політичні, соціально-психологічні та антропологічні цілі та зміст цих філософських систем? Чим буде детермінований вибір людиною філософії у концепції О. Єременка? На жаль, ці запитання у статті «Правила гри в бисер» не обговорюються. Наразі вибір людиною філософського світогляду не буде обумовлений суспільним інтересом, а визначатиметься індивідуальною вигодою.

Варто також задати запитання: що виступало спонукою до створення філософської концепції у самого О. Єременка? Зауважимо, що відповідь на це запитання з точки зору герменевтики є необхідною умовою адекватного розуміння тексту. Єдиним спонуканням до творчості у філософа має бути істина, яка завжди є моментом єдності між суб'єктом і об'єктом, між людиною й Світом. Утім, треба зазначити, що у статті О. Єременка цей момент єдності відсутній, бо він роз'єднав Бога, Світ і людину. В такому випадку єдиною спонукою до діяльності буде виступати вигода у будь-якій формі, про що досить відверто О. Єременко й заявив: світогляд має відповідати ціннісним установкам й життєвій стратегії людини [10, с. 79]. Відомо, що діяльність, яка побудована на вигоді, веде лише до руйнації як самого суб'єкта діяльності, так і об'єкта. В умовах, коли Світ роздирають протиріччя, коли над людством нависли глобальні проблеми: екологічні, антропологічні, продовольчі, енергетичні, глобальний тероризм, – діяти з позиції вигоди – це ігнорувати нагальну потребу пошуку органічних форм єдності людини зі Світом, необхідність подолання відчуження між людиною й природою.

З одного боку, віра О. Єременка у «філософські» можливості пересічної людини дивує, а з іншого – це дуже нагадує філософію софістів. Якщо останні за гроші вчили мудрості, то сьогодні О. Єременко на рівні потреб часу «наліво й направо» пропонує можливим споживачам філософські світогляди. Що ж, в умовах ринку можна продавати й світогляди. У такому випадку постає питання: хто буде їх замовником? Одним із реальних замовників філософських світоглядів можуть бути політичні партії. А на кого ж тоді перетворяться філософи? Здається, подібний варіант відносин між філософією й політичними партіями ми вже переживали. Король помер. Хай живе король!

О. Єременко взяв на себе сміливість узагальнити наявні філософські системи й з'ясувати, які концепти покладені в їх основу. Так, він пише: «Головними смисловими образами усіх світоглядів є Бог, Світ і Людина» [10, с. 80]. Безумовно, зазначені поняття є широкоживаними, але виникає кілька міркувань. Подібне узагальнення всіх філософських систем вважаємо недоречним. Незважаючи на всю відмінність між філософськими системами

стародавньої Греції, в їх основі лежав концепт «буття». У філософських системах епох модерну і постмодерну як концептуальні засади широко вживаються концепти «свободи», «праці» тощо.

Прослідкуємо за логікою аналізу концептів *Бог, Світ, людина* у статті О. Єременка. Так, концепт Бога О. Єременко пропонує досліджувати з таких позицій: існує – не існує, благий, злий чи амбівалентний, всемогутній чи обмежений у своїй всемогутності, божественний акт творення Світу має одномоментний чи постійний характер. Комбінаторний аналіз дає 1551 варіант учень про Бога [10, с. 80–81]. Аналіз концепту Бога із зазначених позицій вражає своєю одновимірністю. Наприклад, досить згадати К. Юнга, який не заперечував необхідності існування релігії й Бога. Він уважав, що Бог і релігія – це абсолютна потреба ірраціональної природи людини [27, с. 77]. Класичними залишаються роздуми Ф. Шеллінга щодо взаємозв'язку Бога й філософії. Так, німецький філософ уважав, що значущість філософії визначається тим, як вона пояснює Бога [26, с. 493]. З позиції концепції чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини [15] концепт Бога – це релігійна форма осмислення проблеми особистісного первня індивідуального й суспільного буття. Отже, аналіз О. Єременком поняття Бога відбувається поза межами сучасних уявлень.

Проблему Світу О. Єременко аналізує з таких позицій: вічний – не вічний, має початок у часі – не має початку у часі, безкінечний – кінечний, матеріальний чи є й потойбічні (сакральні) Світи, має сенс чи не має сенсу, утворення Світу носить необхідний характер чи випадковий, Світ змінний за своєю суттю чи незмінний. Співвідношення різних комбінацій дає 10801 варіантів учень про Світ [10, с. 86]. Уважаємо, що на більшість цих запитань мають відповідати вчені, а філософа мусить цікавити ставлення людини до Світу. О. Єременко, можливо, помимо своєї волі призводить до конфлікту між пророздознавством й філософією.

Проблему людини автор аналізує з позиції: людина існувала вічно чи виникла природним шляхом, створена природним шляхом чи надприродним, існування людини має смисл чи не має, смисл в людині чи поза людиною, смертна чи безсмертна, вільна чи невільна, існує за необхідністю чи випадково, змінюється чи не змінюється. Щодо людини можливий 1 428 001 варіант учень [10, с. 90]. Виходячи зі своєї методології О. Єременко припускає, що можуть бути майже 24 трильйон світоглядів [10, с. 91]. Не будемо чекати, коли почнуть реалізовуватися філософські передбачення О. Єременка, а *apriori* зазначимо, що ці філософські системи так чи інакше будуть відтворювати розбалансування між людиною й Світом, між людиною та її призначенням. Зауважимо, що все це будуть знеособлені системи.

Виникають певні сумніви щодо необхідності протиставлення концептів людини й Світу. Єдність людини й Світу (суспільного зокрема) підкреслювалася цілим рядом філософів, навіть К. Марксом. Отже, протиставляти концепти людини й Світу – це робити методологічну помилку, витоки якої знаходяться в методології Р. Декарта. Саме останній започаткував деструктивне протиставлення суб'єкта і об'єкта діяльності, що з часом вилилося у протистояння людини й Світу. Очевидно, що, у статті О. Єременка яскраво відобразилося протиставлення понять «Бог», «Світ», «людина». Розмежування концептів «Бог», «Світ», «людина» орієнтує на абсолютизацію того чи того концепту, на боротьбу одного з іншим, що так чи інакше негативно впливає на процес взаємодії людини зі Світом й, зокрема, на взаємини між людьми.

Викликає також певні заперечення протиставлення концептів Бога й людини. О. Єременко досліджує їх як дві відокремлені сутності. Уважаємо, це протистояння відбиває загальне протиріччя між двома моделями людської поведінки: особистісною й безособистісною [1, с. 146–148; 15, с. 156–158], що

існують у людському бутті, результатом чого є антрополого-глобальна катастрофа. Уважаємо, що протистояння людини й Бога треба зняти. Проблема Бога й людини треба розглядати в органічній єдності. Людина, яка долає в собі безособистісне начало, піднімається до істинної людини, особистості. Саме в цьому полягає процес самопізнання у Платона, Г. Сковороди.

Істотним недоліком роздумів О. Єременка є те, що вони здійснюються поза межами смислу. Формально філософ зачіпає проблему смислу у зв'язку з існуванням світу та людським буттям [10, с. 87–88], але не поєднує їх. Утім, проблема смислу стала однією з центральних у сучасній європейській філософії, зокрема в роздумах французького філософа Ж. Дельоза. Останній вважає, що в центрі філософії має бути категорія смислу, яку розглядає як «Принцип, Скарбницю, Резерв, Начало» [8, с. 95]. Розвиваючи свою ідею, Ж. Дельоз зазначає, що сучасна філософія й людина мусять «відтворити смисл або в Богові, який не був достатньо зрозумілим, або в людині, глибини якої ще достатньо не досліджені» [8, с. 96].

Для Ж. Дельоза смисл – це первинна категорія, що об'єднує божественний та людський аспекти буття. «Щойно смисл кладеться як первинний <...>, то йому вже не важливо: йде мова про божественний смисл, забутий людиною, чи про людський смисл, відчужений у Богові» [8, с. 136]. В умовах глобальної людської деструктивності розв'язання проблеми смислу набуває доленосного значення. Вважаємо, що людська деструктивність є, по-перше, наслідком відсутності у людини смислу буття, а по-друге, проявом того, що ані філософія, ані релігія, ані наука у своїй відокремленості не здатні запропонувати людині світогляд, який би орієнтував її на подолання екзистенційного абсурду та розбудову органічних форм буття. Проблема конструктивної взаємодії наукового й релігійного світоглядів активно розробляється у сучасній літературі [24]. О. Єременко свідомо чи підсвідомо в дусі войовничого матеріалізму продовжує тенденцію міжособної боротьби філософії, релігії й науки за пріоритетні впливи на людську свідомість.

Пропозиції О. Єременка полягають у тому, щоб кожна людина побудувала собі філософську печеру (Ф. Бекон) й була в ній щасливою. У результаті людина остаточно втратить можливість розуміти Іншого й людство опиниться в ситуації філософського Вавилонського стовпотворіння. Пропозиції О. Єременка виступають логічним завершенням екзистенційного абсурду постмодерну.

На противагу О. Єременку вважаємо, що характер життєдіяльності людини визначають зовсім інші атрибутивні ознаки людського буття: особистісне й безособистісне. З нашої точки зору зміст людського буття детерміновано її спонуканнями до діяльності: якщо людина спонукається стимулом (орієнтація на безпосередні потреби), то ми маємо залежну людину; якщо людина керується мотивом (вигода й влада), то маємо посередню людину (людину маси, репродуктивну особу). Ці два способи життя характеризують безособистісний (знеособлений) рівень буття людини. Якщо людина спонукається інтересом (орієнтація на суспільне благо), то вона піднімається до особистісного буття. Орієнтація на ідеал породжує генія [15, с. 154–155].

Спонукування до діяльності визначають також характер взаємодії людини зі Світом. Аргументуємо запропонований підхід до атрибутивних якостей людини посиленнями на роздуми британського філософа й історика А. Дж. Тойнбі. За його висновками історія, тобто людське буття, існує лише тоді, коли є творча меншість, особистості, які здатні спонукатися інтересом цілого [19, с. 218]. Якщо стати на позицію британського суспільствознавця, то треба визнати концепцію О. Єременка антиісторичною, бо свідомо чи підсвідомо останній став на позицію ідеолога людини маси, зробив вибір на користь безособистісного первня

людського буття. Нерозуміння О. Єременком ролі особистості відразу робить його супротивником особистісного первня.

Взаємодію людини зі Світом можна описати такими параметрами: 1) органічний характер взаємодії людини зі Світом, людина вкорінена у буття [11, с. 105], 2) може знаходитися у стані ексцентричної взаємодії із світом [14, с. 137–146], 3) може бути в стані боротьби зі Світом, але прикривається при цьому маскою розуму й гуманності [12, с. 60–67, 123], тобто носить деструктивний характер. У другому та третьому випадках знеособлена людина заради вигоди деформує Світ й інших людей. Протистояння людини й Світу знайшло своє найвище втілення у філософії марксизму, а саме у формулюванні Ф. Енгельсом основного питання філософії. Втім, ми вважаємо, що основним питанням філософії має бути проблема єдності буття.

К. Ясперс, аналізуючи духовну ситуацію епохи, виділив принципи, на основі яких здійснювалося й здійснюється панування модерної та постмодерної людини над Світом. Перший: тотальна раціональність, якою просякнуті всі сфери європейського життя. Другий: поняття особистості, яке із самого початку пов'язане із раціональністю і є її корелятом. Третій: сприйняття зовнішнього Світу як єдиної фактичної дійсності [29, с. 296–297]. Німецький філософ зазначає, що ці принципи склалися поступово, але набули розвитку лише під час Великої французької революції і в ХІХ ст. проявилися повною мірою. Він пише, що на основі цих принципів здійснювалося «панування над простором, часом і матерією...» [29, с. 297]. З погляду початку ХХІ ст. важко не погодитися з висновками німецького філософа.

Проаналізуємо ці принципи з точки зору концепції сутнісних сил. Принципи західної цивілізації орієнтовані на зовнішню діяльність й ігнорують внутрішню. Християнство з його орієнтацією на внутрішнє було закреслене Великою французькою революцією і не стало дійсною духовною основою модерного та постмодерного суспільства, що дало підстави Ф. Ніцше сказати: «Бог помер». Людина посереднього рівня розвитку сутнісних сил порушила єдність людини й Світу тому, що втратила обов'язки перед Світом. Людське «Я» замість того, щоб пізнавати себе, орієнтувало свою енергію на підкорення природи. Посередня людина використовує релігію, філософію й науку для своєї вигоди. Вона поділила єдиний Світ на певні частини й продовжує його ділити, щоб утриматися при владі. І у духовній сфері, і в політичній діє принцип: розділяй і володарюй. Ставлення людини до Світу є проекцією ставлення людини до людини, тобто носить антропоморфний характер. Протистояння людини зі Світом в людській історії знайшло узагальнення в боротьбі безособистісного з особистісним. А. Тойнбі цей факт трактує як боротьбу двох надлюдських особистостей [19, с. 70], а І. Барбур – як боротьбу двох моделей поведінки: знеособленої й особистісної [1, с. 146].

Конструктивні підходи до розуміння поняття «Світ» знаходимо в К. Зарубицького. Світ – це гармонія «всіх царин життя, як утаємничених, так і не втаємничених, можливість їх ненасильницького співіснування...» [11, с. 105]. З цієї позиції щодо взаємовідносин людини і Світу філософ пише: «Людина при цьому постає як істота універсальна й тому вільна, тобто як істота, яка здатна, втілюючись у кожній зі сфер, залишатися частиною Єдиного Цілого (Буття)» [11, с. 109]. Акцентуємо увагу на тому, що в підході К. Зарубицького людина має бути не лише частиною, а цілісним представником Буття – Світу. На таку роль здатна лише особистість. Бути представником Буття – це навіть не роль, а призначення людини.

Філософія єдності людини й Світу має й українські джерела. Розуміння історії як боротьби знеособленого із особистісним органічно притаманне

українській філософській традиції. Про пріоритет внутрішнього над зовнішнім писав І. Вишенський (носієм особистісного первня у філософа виступає шляхетна людина [5, с. 332]); Г. Сковорода (формою єдності людини і Світу у філософа виступала споріднена праця). За висновками Г. Сковороди, якщо людина займається неспорідненою працею, то вона руйнує Світ. Всі проблеми людського буття від неспорідненості. Так, він писав: «Хто потворить і розтліває всіляку посаду? – Неспорідненість. Хто умертвляє науки і мистецтва? – Неспорідненість. Хто збезчестив чин священничий та чернечий? – Неспорідненість. Вона кожному званню внутрішня отрута і вбивця» [18, с. 447]. Отже, ідея спорідненої праці виступає у Г. Сковороди реальною основою гармонізації взаємовідносин людини й Світу.

У концепції Світів Сковороди відсутнє їх протистояння. Світ Біблії об'єднує видимий і невидимий Світи. У філософії Г. Сковороди немає також протистояння людини й Бога: «Адже істинна людина та Бог є те саме» [17, с. 168]. Або «Суспільство в любові, любов у Бозі, Бог в суспільстві. Ось і кільце вічності!» [16, с. 44]. Особистість у філософії Сковороди, як і у філософії блаженного Августина, постає принципом буття, найвищою формою єдності людини зі Світом.

Взаємовідносини людини і Світу були предметом філософських роздумів В. Винниченка ще у 20-х роках ХХ століття. Так, осмислюючи взаємовідносини людини зі Світом, він виходить із того, що відбулося розбалансування між екзистенційним призначенням людини та її егоїстичними нахилами. Для подолання цієї суперечності та вад людської природи мислитель розробив тринадцять правил індивідуальної моралі, які, з погляду концепції сутнісних сил людини [15], можна назвати правилами особистісної моралі.

Зазначені правила класифікуємо у дві групи. У *першій* йдеться про ставлення людини до самої себе та інших людей. Мислитель вимагає від людини бути цілісною: «Будь суцільним у собі» [4, с. 92]. З погляду концепції чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил цілісною може бути лише особистість, бо вона підноситься до розуміння інтересу нації та механізмів його втілення в життя. *Другу* групу становлять відносини людини з природою. В. Винниченко розглядає людину як частку природи. Задовго до екологічних проблем мислитель сформулював принцип взаємодії людини з природою. Людина – це не вінець природи, якій все дозволено, а її органічна частина. «Все – близьке, все є рідна планета, люба Земля наша, скрізь можна і треба діяти й творити. І любов до рідного краю зовсім не вимагає чужості до інших частин Матері-Землі» [3, с. 158]. Отже, коли людина сягає рівня конкордизму (особистісного рівня розвитку сутнісних сил), вона відчуває свою єдність з усім живим, з планетою. Конкордизм, як і особистісна парадигма буття людини, виходить із необхідності переосмислення взаємодії людини з природою.

Підсумовуючи роздуми В. Винниченка, варто зазначити, що взаємини людини з людиною безпосередньо впливають на зв'язки людини з природою й Світом. Антагоністичні стосунки між людьми породжують споживацьке й навіть хижацьке ставлення людини до природи. Варто зазначити, що аналогічні думки були висловлені М. Горькаймером лише у 1947 р. Ставлення людини до природи є проекцією ставлення людини до людини. «Підкорення природи означає теж підкорення людини» [6, с. 91]. Німецький філософ ставить для людини завдання «приборкати природу у собі» [6, с. 91]. Отже, ставлення людини до людини і ставлення людини до природи – це дві сторони однієї медалі, тому протиставляти концепти людини й Світу не варто.

Витоками філософії єдності в українській філософії можна також уважати філософські погляди Ю. Вассіяна, який розглядав працю хлібороба як

метафізичний акт «зустрічі неба і землі» [22, с. 73]. Ідея єдності внутрішнього і зовнішнього знайшла відображення у концепції ноосфери В. Вернадського. Український вчений у контексті ідей Е. Леруа та Тейяра де Шардена доходить висновку, що людина, спираючись на розум, має навчитися мислити у планетарному масштабі. «Людина вперше реально зрозуміла, що вона житель планети і може – мусить – мислити й діяти в новому аспекті, не лише в аспекті окремої особистості, сім'ї чи роду, держав чи їх союзів, але й планетному аспекті» [2, с. 24].

Сформулюємо концептуальні засади філософії єдності людини й Світу. Для розробки цього напрямку філософії необхідна принципово нова методологія. Видатний австрійський філософ і психолог ХХ століття В. Франкл залишив фундаментальні роздуми щодо методологічних проблем гуманітарних наук. Уважаємо, що розв'язати проблему взаємовідносин людини й Світу в межах чинної теорії пізнання й сучасної методології неможливо, бо вона постулює глибоку прірву між суб'єктом і об'єктом [23, с. 94]. Сучасне розуміння взаємозв'язку між суб'єктом і об'єктом пізнання є наслідком просторової інтерпретації і варто розглядати філософським «гріхопадінням» теорії пізнання [23, с. 94]. Теоретичні помилки розуміння процесу взаємодії між суб'єктом і об'єктом пізнання призвели до відчуження між ними. Намагаючись подолати ці принципи недоліки теорії пізнання, В. Франкл стверджує, що об'єкт в онтологічному сенсі ніколи не був «ззовні» суб'єкта [23, с. 94], тобто суб'єкт «охоплює» його. До аналогічних висновків доходить і українській філософ В. Шановський. «Суб'єкт (S), взаємодіючи з об'єктом (O) через пізнання й практику, немовби подвоює останній, надаючи йому іншої форми, перетворюючи на суб'єктивований об'єкт (SO)» [25, с. 30]. Уважаємо, що протистояння між суб'єктом та об'єктом пізнання та діяльності соціально обумовлене якраз безособистісною парадигмою буття людини. В умовах цієї форми життєдіяльності суб'єкти соціальної діяльності протистоять один одному і своє протистояння переносять на об'єкт, а точніше, кожний суб'єкт намагається усіма силами використати об'єкт (суспільні форми буття, іншого суб'єкта, Світ) для досягнення як власної користі, так і користі тієї чи іншої соціальної групи чи класу. В умовах безособистісної парадигми буття людини суб'єкт ще ніколи не ставився до об'єкта як до смислу свого буття.

Уважаємо, що подолати фундаментальні недоліки сучасної методології пізнання можна лише в тому разі, якщо дослідники усвідомлять необхідність подолання прірви між суб'єктом, що пізнає (духовним сущим), і пізнаним об'єктом (іншим сущим) [23, с. 94]. Тому В. Франкл вводить новий гносеологічний постулат: суб'єкт співіснує з об'єктом. Щодо суб'єкта об'єкт ніколи не перебуває «ззовні», а завжди «тут» [23, с. 95], тобто об'єкт є продуктом діяльності суб'єкта. Отже, сучасні методологічні уявлення вимагають досліджувати об'єкт діяльності в єдності з суб'єктом. З цієї методологічної позиції збереження Світу – це смисл буття людини як колективного (родового) суб'єкта діяльності.

Будемо розбудовувати концепцію єдності людини й Світу виходячи із того, що у всесвітній історії йде безкомпромісна боротьба безособистісного первня з особистісним. (Знеособлене дуже часто пов'язане з пріоритетом матеріального, воно з ним ідентифікується. Утім, як особистісне неоднозначно ідентифікується з ідеальним). Наше твердження щодо основної тенденції світової історії впливає із філософії персоналізму. „Всесвітня історія свідчить про виникнення творчої особистості в результаті боротьби двох протилежних тенденцій. Одна з них – постійно діюча тенденція до деперсоналізації. Вона проявляється не лише як втрата особистісних основ чи як байдужість, що веде особистість до нівеляції

<...> Вона спрямована *проти самого життя* (курсив мій. – В. С.) <...> Друга тенденція – *це рух персоналізації*» [13, с. 25–26]. Отже, особистість – це продукт боротьби двох протилежних тенденцій: персоналістичної й деперсоналістичної.

Особистісно–безособистісна тенденція органічно вписується в концепцію осьового часу К. Ясперса. Осьовий час починається із зародженням особистісного первня. Всі досягнення людства пов'язані із діяльністю особистостей. Особистісне народжується у всіх народів при переході від первісної колективності до суспільства. Особливо підкреслюємо, що концепт особистісного в іспанського філософа Мігеля де Унамуно пов'язаний з поняттям божественного [21, с. 158].

Отже, на наш погляд, єдиною субстанцією Світу є особистісний первень. Особистість виступає центром буття, центром Всесвіту. У християнстві цей первень отримав назву Божественного. Буття можливе, коли пріоритет належить особистості, яка виступає взірцем єдності внутрішнього й зовнішнього, людини й Світу. Протилежною, деструктивною тенденцією виступає безособистісне. Останнє в християнстві пов'язане з Дияволом.

З певним розчаруванням констатуємо, що в запропонованих О. Єременком роздумах немає місця особистості. Це дає підстави стверджувати, що автор ототожнює поняття людини й особистості, а точніше, стоїть на позиції «кожна людина – особистість». Філософ пише про абстрактну людину. Тому мусимо зробити висновок, що його концепція носить безособистісний характер. Говорячи про безособистісний характер модерного та постмодерного буття, слід мати на увазі, що, за висновками Е. Муньє, будь-яка деперсоналістична тенденція є реальною загрозою існування Світу [13, с. 46].

Філософія за своєю суттю є формою духовної єдності людини зі Світом. Утім, як в епоху модерну, людина поставила себе на місце Бога й стала шукати форм і методів панування над природою, а філософи допомагали обґрунтовувати необхідність панування людини над Світом. Панування людини над природою трактувалося як зростання свободи. Вважаємо, що філософи несуть безпосередню відповідальність за розбалансування взаємозв'язків між людиною й Світом, бо вони, починаючи з епохи модерну, перестали думати про буття й підпорядкували філософію науці, політичній діяльності. Релігія, філософія й наука мають дійти згоди щодо концептуальних засад органічної єдності людини зі Світом. Уважаємо, що принцип особистості, як життєстверджуюче начало Світу, не суперечить ані релігії, ані філософії. Зробімо спробу сформулювати концептуальні засади органічної єдності людини зі Світом.

1. Забезпечити єдність людини й Світу здатна лише особистість. Пріоритетне становище індивіда особистісного рівня розвитку сутнісних сил має бути онтологічною основою органічної єдності людини зі Світом. Той факт, що особистість має бути принципом буття, релігія в особі блаженного Августина, зрозуміла ще у V столітті, втім, філософія не наважується це зробити навіть на початку XXI століття.

2. Концепція єдності людини й Світу дозволяє переорієнтувати потреби людини з матеріальних на духовні і змінити напрям розвитку людини із зовнішнього на внутрішній. Потреби особистісного буття мають лежати в основі розвитку людини й суспільства. Людина має обмежувати свої матеріальні потреби заради майбутніх поколінь.

3. Філософія єдності людини зі Світом вимагає подолання соціально-класової диференціації, про що писали філософи різних світоглядних орієнтацій: К. Маркс, Ф. Енгельс, А. Тойнбі [20, с. 281].

4. Етичною основою органічної взаємодії людини зі Світом має стати моральний імператив Канта. Він мусить перетворитися на практичний імператив буття людини. Людина має відчувати свої обов'язки перед Світом.

5. В умовах глобалізації людство має усвідомити себе колективним суб'єктом діяльності. Мірою всіх речей мусить бути не окремих індивід, а людина як рід. Людство повинно усвідомити й сформулювати антропологічні умови свого існування. Людина мусить нести «тотальну відповідальність» (Г. Йонас) не лише за сучасний та майбутній етапи розвитку, а за попередній процес еволюції природи. Людина отримала життя в дар від еволюції, тому має бути відповідальною за механізми еволюції природи. Смыслом буття людини як колективного (родового) суб'єкта діяльності мусить бути збереження Світу.

6. Треба припинити процес знищення локальних культур, бо кожна культура є формою єдності людини зі Світом.

7. Людство, як родовий суб'єкт діяльності, має накласти певні табу на процес зростання населення на планеті.

Підсумовуючи, маємо зазначити, що запропонований О. Єременком метод творення філософських систем за власними уподобаннями – це логічне завершення концепції людиноцентризму, коли пересічна людина стала вважати себе богом [6, с. 42]. О. Єременко звів філософію до операціонального рівня, що зроблено в дусі софістів та філософії повсякденності. Запропонована концепція – це логічне продовження філософії софістів: «Панове, що ви замовляєте, те ми й створимо для Вас!»

О. Єременко дав можливість посередній людині «творити» кишенькову філософію й стати «творцем» власної філософської системи. Кишенькова філософія виключає необхідність існування обов'язків перед суспільством і Світом взагалі. Утім, ще Ф. Шеллінгу було зрозуміло, що будь-яка філософська система претендує на «загальне розуміння» [26, с. 494]. Виходить, що всі філософи з кишеньковими філософіями будуть об'єктивно претендувати на загальне розуміння й визнання. Посередність буде претендувати на «норму». У реальності це вже відбулося, що зафіксував і довів Х. Ортега-і-Гассет у праці «Повстання мас» (1929), коли написав, що маса зробила свій примітивізм нормою життя. Із запізненням на 80 років О. Єременко дав можливість посередній людині мати свою кишенькову філософську систему. Вважаємо, що філософія постмодерну знайшла логічне завершення в дослідженні О. Єременка. Це філософський декаданс, доведений до абсурду постмодерн, шлях знищення філософії, а точніше, знищення особистісного первня як у філософії, так і в бутті.

Ще раз підкреслюємо, що філософія за своєю природою є формою духовної єдності людини зі Світом. Утім, у пропонованому підході О. Єременка вона є, з одного боку, кроком до тотального непорозуміння, а з іншого – формою психологічного самозахисту. Проте, як філософія єдності, дозволяє здійснити крок до подолання «вічного» протиріччя між людиною й Світом, безособистісним й особистісним, ідеальним і матеріальним, внутрішнім і зовнішнім, до подолання протистояння між релігією, філософією й наукою.

З погляду філософії єдності протистояння безособистісного і особистісного є філософською причиною антрополого-глобальної катастрофи. Подолання останньої можливе лише на нових філософських засадах. Філософія єдності людини зі Світом вказує напрям і механізм розвитку для пересічної людини. Людину слід орієнтувати не на творення власної кишенькової філософії, а на розвиток своїх сутнісних сил, а точніше, на розвиток особистісного первня, тобто людині треба допомогти переорієнтувати себе із зовнішньої діяльності на внутрішню. Уособленням єдності внутрішнього і зовнішнього, матеріального й

ідеального виступає особистість, тому цей напрям філософії пропонуємо назвати філософією особистісного буття.

Список використаних джерел

1. Барбур И. Религия и наука: история и современность, 2-е изд.– М., Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2001. – 430 с.
2. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление // В.И. Вернадский Размышления натуралиста. В двух книгах. – М.: Наука, 1977. – Книга вторая. – 191 с.
3. Винниченко В. Щоденники В. // Київська старовина. – 2000. – № 3. – С. 153–166.
4. Винниченко В. Щоденники В. // Київська старовина. – 2001. – № 4. – С. 91–103.
5. Вишенський І. Книжка // Українська література XIV–XVI ст. – К., 1988. – С. 306–368.
6. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / пер. з нім. – К.: ППС-2000, 2006. – 282 с.
7. Грабович Г. Шеченко як міфотворець: семантика символів у творчості поета. – К.: Рад. письм., 1991. – 210 с.
8. Делёз Ж. Логика смысла. – М.: Академия, 1995. – 298 с.
9. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
10. Еременко А. М. Правила игры в бисер // Человек. – 2010. – № 1. – С. 79–92.
11. Зарубицький К. Доля цивілізації в світлі філософії Мартіна Хайдеггера // Філософська думка. – 2000. – № 2. – С. 95–109.
12. Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / пер. с нем. – М.: Республика, 2002. – 239 с.
13. Мунье Э. Персонализм / пер. с фр. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.
14. Плеснер Х. Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 96–151.
15. Сабадуха В.О. Евристична значущість гіпотези ієрархії сутнісних сил людини для розробки української національної ідеї // Практична філософія. – 2008. – № 2. – С. 152–161.
16. Сковорода Г. Книжечка про читання святого письма, названа жінка Лотова // Г. Сковорода. Твори: у 2 т. – К., 2005. – Т. 2. – С. 34–61.
17. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Г.Сковорода. Твори: У 2 т. – К., 2005. – Т. 1. – С. 151–188.
18. Сковорода Г. Розмова, названа алфавіт, або Буквар миру // Г. Сковорода. Твори: У 2 т. – К., 2005. – Т. 1. – С. 413–463.
19. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: (скорочена версія томів I/VI Д. Ч. Сомервелла): В 2 т. / пер. з англ. – К.: Основи, 1995. – Т. 1. – 614 с.
20. Тойнбі А. Дж. Цивілізації перед судом історії: Сборник / пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
21. Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни / пер. с испан. – К.: Символ, 1996. – 416 с.
22. Філософський енциклопедичний словник / редкол. В. І. Шинкарук. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.
23. Франкл В. Человек в поисках смысла / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
24. Хеллер М. Творческий конфликт: О проблемах взаимодействия научного и религиозного мировоззрения. – М.: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея, 2005. – 216 с.

25. Шановский В. К. Диалектика сущностных сил человека : опыт комплексного подхода. – К.: Вища шк., 1985. – 171 с.
26. Шеллинг Ф. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Ф. В. Й. Шеллинг. Сочинения в 2 т. / пер. с нем. – Т. 2. – М.: Мысль, 1989. – С. 387–560.
27. Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации. – М.: Наука, 1996. – 267 с.
28. Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М.: КАНОН+, 1998. – 400 с.
29. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

Анотація

У статті досліджено філософські причини розбалансування відносин між людиною й Світом. Доведено, що однією з причин дисгармонії у взаємовідносинах людини і Світу є протиставлення концептів Бога, Світу й Людини. Сформульовано антропологічні, наукові, етичні засади органічної єдності людини зі Світом.

Ключові слова: *Бог, Світ, людина, деструктивність, єдність, особистісне, знеособлене.*

прот. Михайл Шевченків

*Тернопільська вища духовна семінарія
ім. Патр. Йосифа Сліпого*

Ким був Тарас Шевченко?

Ми віруєм Твоїй силі
І Духу живому.
Встане правда! Встане воля!
І Тобі одному
Помоляться всі язики.
(Т. Шевченко «Кавказ»)

Безсумнівним є той факт, що Тарас Шевченко – народний поет України, а навіть більше того, мученик за правду, за свій рідний поневолений український народ. Однак ким був цей народний поет, співець людської долі: чи був він правдиво віруючим християнином, чи, навпаки, відступником від Христа і Його святої Церкви, тобто безбожною людиною, відлученим від правдивої Христової Церкви – єретиком? Смішним і безглуздим було б ставити ці і їм подібні питання людям, які добре знали Кобзаря, – його сучасникам. Євген Сверстюк, добрий знавець спадщини поета, ставлячи питання про атеїзм Шевченка, зауважує загальну релігійність серед тодішньої освіченої інтелігенції і нерозуміння такого питання простими людьми, які «в той час, може, й не припускали, що справді є такі люди, які в Бога не вірять, хіба що якісь недолюдки або зовсім пропащі». І далі слушно констатує: «Глибока релігійність входила вже в саме поняття народний поет, бо яким же українським народним поетом міг бути поет без Бога? Народний поет Шевченко, народний філософ Сковорода – це постаті передовсім духовного профілю, в тому розумінні, що план побутовий чи соціально-політичний у них не на першому місці. Основною точкою відліку всього у них є Бог і «єдина на землі служба Богові» (Гоголь). Сковорода писав не просто пісні, а «Сад божественних пісень». Шевченко у своїх поемах не зводив політичних рахунків, а ставив царів неначе на сповідь перед лицем Бога і розвінчував імперську комедію ідолів та «дядьків отечества чужого»¹.

Однак навіть у XXI столітті стикаємося із серйозним нерозумінням у цих питаннях навіть серед освічених людей. Недавно потрапила мені до рук стаття «Розуміння та сприйняття Бога у житті та творчості Т. Г. Шевченка», яка мала би друкуватись у науковому журналі. При її перечитуванні вразили мене такі висловлювання: «Шевченко не був християнином у повному розумінні практики такого способу життя... Шевченко не був атеїстом, як виникає з цього та багатьох досліджень попередників, як також не був християнином у класичному розумінні цього слова, а тим більше приналежним до якоїсь конфесії (за своїми внутрішніми переконаннями та прагненнями). Однозначно можна лише ствердити, що був він віруючою людиною»². Автор при цьому не пояснює, що значить бути «християнином у класичному розумінні». І про яке християнство тут йде мова, до якого, мовляв, Тарас Шевченко не належить, не вписується в його «класичні» рамки. Чи те, яке панувало в Російській імперії на той час, маючи за собою царську підтримку, і фактично було кероване світським імператором, чи те, яке прийняв святий рівноапостольний князь Володимир Великий і яке впродовж понад тисячолітньої християнської історії нищили наші недруги, завойовники

України, зокрема російські царі і цариці? А може, те, яке описав сам Кобзар у «Неофітах» – апостольське, катакомбне, переслідуване, започатковане самим засновником святої віри – Ісусом Христом, розп'ятим і Воскреслим, який показав приклад цілковитої посвяти і довіри до Бога Отця та досконалого послуху Богові в усьому, смиренне служіння своїм ближнім аж до умивання їм ніг та хресної смерті за народ з молитвою за розпинателів: «Отче, відпусти їм, не знають бо, що роблять»³? Якщо Кобзар не був «християнином у класичному розумінні», не належав до якоїсь конфесії, то ким тоді був, у кого чи в що вірив? Дослідник, звернувши увагу на складність зрозуміння «образів Діви Марії та Христа в поемі «Марія», де Богородиця представлена покриткою, а Ісус Христос не Сином Божим, а людиною», додає: «Шевченко й сам визнавав себе єретиком, тобто особою, яка не визнає догм та офіційного вчення Церкви»⁴.

Отож з Божою допомогою спробуємо ближче придивитись і глибше вникнути у ці не зовсім зрозумілі й неоднозначні висловлювання на тему християнської віри поета.

У нашому філософському дослідженні будемо користуватись діалогічним шляхом мислення, запропонованим Аристотелем і пізніше доповненим його послідовниками. Названий він *questio disputata*, тобто дискусійне розв'язання проблеми. У пошуку відповіді на поставлене питання виділяють три кроки, а саме: **I. Порушення проблеми** через опозиційні думки. Спочатку йдуть аргументи, які немовби заперечують якусь тезу: «здається, що ні...», і зразу ж – **II. Контраргументи**: «однак перечить цьому...» Це буде другий крок, на якому, після контраргументів, наводиться ще позитивна теза, яку обґрунтовує автор: «**Наша відповідь**». Далі йде обґрунтування пропонованої позитивної позиції. **III. Відповідь на закиди**, зроблені на початку, можуть бути ще інші доповнення.

I. Здається, що Тарас Шевченко не був ні православним, ні християнином, але єретиком, бо:

1.1. Ісус Христос та Його Мати у поемі «Марія» представлені як грішні люди, адже її син народжується навіть не із законного подружжя, а з перелюбу. Марія, як покритка, після розп'яття її сина, скитаючись «під тинном, / сумуючи, у бур'яні / умерла з голоду» (Тарас Шевченко «Марія»).

1.2. В українському перекладі Шевченкового *Журналу* з російської Олександра Кониського у записі з 11 липня 1857 р. читаємо: «і я такий самий єретик, як і інші»⁵.

1.3. Після смерті Кобзаря Російська Православна Церква через Святійший Синод у Санкт-Петербурзі своїм обіжником від 31 січня 1914 року (ст. стиль) забороняла своєму православному духовенству по всій Росії правити панахиду по Шевченку.

II. Однак з достовірних джерел довідуємося про факти цілком протилежні, а то й заперечні вищезгаданій позиції:

2.1. Тарас Шевченко народився і виростав у християнській сім'ї, був охрещений, від християнської віри ніколи не відрікався⁶. Кобзар намагався жити як християнин і прагнув залишатись ним аж до смерті, про що засвідчує лист до А. Лизогуба від 16 липня 1852 р.: «... Не пишу Вам нічого про самого себе, бо нема доброго матеріалу для розповіді, а описувати мою погану долю нудно і гріх, на мою думку. Це все одно що нарікати на Бога. Нехай собі тягнеться моє невеселе життя, як мені Бог послав. Одне, чого б я просив у Бога, як найбільшого добра, – це те, щоб хоч перед смертю поглянути один раз на вас, добрих друзів моїх, на Дніпро, на Київ, на Україну, і тоді, як християнин, умер би я спокійно»⁷.

2.2. Лебединою піснею Кобзаря був «Буквар південно-руський 1861 року», в якому засвідчив як християнський мислитель свою віру у Христа – Сина

Божого. У цьому останньому передсмертному творі Тарас Шевченко навчав українських діток вірити в усі основні правди християнської православної віри Христової Вселенської Церкви, які містяться у Нікейсько-Царгородському символі віри⁸.

2.3. Митрополит Андрей Шептицький ще у 1912 році, за два роки до згаданого рішення Синоду РПЦ, як Отець і Глава Української Греко-Католицької Церкви у святкові березневі дні приїхав зі Львова до Києва і у переповненому костелі св. Миколая правив панахиду по Шевченкові, на якій співав студентський церковний хор та хор студентів духовної академії. Тоді вперше в Києві пролунала молитва за спасіння душі чи не найкращого сина нашої Батьківщини. Перший раз із вівтаря Божого храму студенти почули рідну мову, якою говорив великий український церковний Достойник про мученика за правду і щирого молільника за свій поневолений народ⁹.

Наша відповідь: Тарас Шевченко дійсно вірив і визнавав особового біблійно-християнського Бога протягом усієї творчості¹⁰, був «щирим християнином і навіть православним» (М. Драгоманов).

Обґрунтування першої частини нашого твердження стосовно образу Бога, в якого вірив поет, міститься у монографії «Бог Суций у поезії Кобзаря»¹¹. У цьому дослідженні зосередимось на з'ясуванні того факту, що Тарас Шевченко був духовним сином і свідком Київського християнства, яке, за словом Великого слов'янського Папи блаженного Івана-Павла II, від часів святих рівноапостольних княгині Ольги і її внука Володимира «було за вірою православне і католицьке в любові»¹².

Задумаймося: чи є достатні наукові підстави вважати, що Шевченко «був тільки віруючою людиною» і «не був християнином у класичному розумінні цього слова»? Адже Бог, у якого вірив і до якого молився, був євангельсько-християнським¹³. Відкритим, натомість, залишається питання, яким було християнство, яке він сповідував, та до якої християнської конфесії він належав, оскільки не існує християнства позаконфесійного. Яку християнську віру свого часу сповідували його батьки та односельці?

1. Християнство Київської Русі справді було «православно-католицьке»¹⁴, хоч не бажали бачити його таким деякі наші сусіди, бо воліли, щоб воно було або «московсько-православне», або «польсько-католицьке»¹⁵. Стосовно ж приналежності чи неприналежності до конфесії – то це питання не залежить від того, як думає або в чому переконаний той чи інший дослідник, а визначається об'єктивним показником, дуже конкретним, а саме: де, коли, в якій церковній спільноті і ким була охрещена людина та чи вона не зреклася віри своїх батьків або чи не була законно відлучена, будучи вже охрещеною, з числа членів християнської спільноти. Щоб ні в кого не виникало сумнівів щодо тенденційності чи суб'єктивності підходу, звернемося до конкретних історичних фактів, які дослідили чесні і досвідчені науковці, сучасники Тараса Шевченка. Ось що пише з цього приводу його біограф Олександр Кониський, який особисто знав Кобзаря, листувався з ним і сам був православним християнином: «Запевне відомо теж, що в обох селах (себто в Кирилівці і Моринцях – **М. Ш.**) в першій половині XVIII в. були церкви греко-католицької релігії, в обох во ім'я св. Івана Богослова»¹⁶. І додає: «...дитину хрестили 28 лютого, хрещеним батьком був Моринецький посполитий Григорій Дяденко. Хрестив свящ[еник] Іван Базаринський»¹⁷. Автор покликається на документ – «метричну випись з книг Моринецької церкви, надрукованій двічі в «Київській старині»¹⁸. Це об'єктивне неупереджене свідчення як про самого новонародженого, новоохрещеного Тараса – парафіянина церкви св. Івана Богослова, так і про його односельців та батьків: ким вони були та в якій вірі охрестили свою третю дитину.

Прямим продовжувачем і спадкоємцем «Церкви греко-католицької релігії», яку у Східній Україні через кілька десятиліть формально ліквідує царський войовничий режим, буде та вітка цієї ж Київської Церкви, яка буде Богом збережена на західній частині нашої Батьківщини. У 2005 році, коли в Україні настали справді демократичні часи, ця Київська Руська Церква, з'єднана з Апостольським Престолом, знову повернула до свого законного давнього Митрополичого осідку. Іменується вона сьогодні як Українська Греко-Католицька Церква або Христова Києво-Галицька (Православно-Католицька) Церква. Яку ж віру сповідує ця Київська Церква, називана нині УГКЦ, що має прямий не перерваний зв'язок із давнім християнством, яке урочисто прийняв святий Київський князь Володимир Великий, як уважається, 988 р.Б.? Як себе іменують у богослужіннях її духовні діти? Чи вона «православна у вірі»? А якщо так, то чи існує суттєва відмінність цього Київського православ'я від тодішнього Московського, від якого поет тримався на віддалі і з яким себе не ототожнював?¹⁹. Влучну відповідь на поставлені питання знаходимо як у богослужбових книгах, так і у проповіді Великого Митрополита, виголошеній у церкві Успіння Матері Божої 6 вересня 1914 р. (за ст. стилем 24 серпня), напередодні вступу до Львова царських російських військ: «Мусимо себе пізнати, хоч у багатьох ми є подібні до себе. У них відправа така сама, як у нас, вони називають себе православними, і ми православні. **Наше православ'є є церковне, їх православ'є – державне, що так скажуть: казньонне, то є, вони спирають своє православ'є на державній силі, ми черпаємо ту силу в єдності зі святою католицькою Церквою** (виділено автором. – М. Ш.), через котру спливає ласка Божя і в котрій є правдиве джерело спасення»²⁰.

У служебнику «Священна і Божественна Літургія святого отця нашого Йоана Золотоустого і святого отця нашого Василя Великого», затвердженому Синодом ієрархії Української Греко-Католицької Церкви, читаємо наступні молитовні звернення: «За душі **всіх одвіку в правовір'ї, надії воскресіння і життя вічного усопших** отців і братів наших ... тут вписаних і **всіх православних християн**, і за блаженний спокій їх Господеві помолімося»²¹, «Ще молимося за Святішого **Вселенського Архієрея**... за отців наших духовних, і за **всіх у Христі братів наших**. ... за тих, що творять нам милостиню, і за **всіх православних християн**»²². На Великому вході головуючий священник виголошує: «Святішого **Вселенського Архієрея**... і весь священничий, дияконський і монаший чин, богобережений народ наш, правління і все військо, ... і **всіх вас, православних християн**, нехай пом'яне Господь Бог у Царстві Своєм завжди, нині, повсякчас і на віки...» (виділено автором. – М. Ш.)²³.

Про це наше, Київське, русько-українське, християнство влучно сказав у своєму слові до українців у Буенос-Айресі, в Аргентині Вселенський Архієрей, а нині блаженний, Великий Папа-слов'янин Іван Павло II: «Варто підкреслити, мої дорогі Брати Українці, що християнство було прийняте і утвердилось у Київській Русі тоді, коли Христова Церква ще жила в повній церковній єдності. **Це християнство було за вірою православне і католицьке в любові, бо перебувало в повній єдності з Апостольським Престолом і з цілою Церквою**» (виділено автором. – М. Ш.)²⁴.

У життєписі та творчості Кобзаря не зустрічаємо жодних документів чи заяв поета про відхід від віри своїх предків, у якій був охрещений, чи зречення з тієї «греко-католицької релігії».

Існують натомість історичні факти, що згодом, у 1827-39 рр., підступно і планово насильно зліквідовано Греко-Католицьку Церкву на всіх українських та білоруських землях під Росією, за винятком Холмщини²⁵. Її заборонив і переслідував царський режим, подібно як у 1946 році це чинив комуністичний

сталінський режим і його прибічники на Галичині та Закарпатті. Впроваджене московським царем (російське) православ'я було відмінне від Київського православно-католицького християнства.

З 1831 року юний християнин греко-католицької релігії Тарас перебуває вже у російській столиці, в чужому, далекому від рідної України середовищі. Шевченко ще надовго залишався поза рідною Україною і далеко від рідної Церкви, яку згодом російські правителі силою державної влади переведуть на «своє православ'я». Звісно, до того, чужого «державного православ'я» він не належав. Яким було тодішнє російське православ'я, накинуте українським християнам, та який стосунок мали до Шевченка деякі високопоставлені особи Російської імперської держави і Церкви, свідчить те, як поставилась «у Києві до ювілею Кобзаря в 1914 році «передовая русская интеллигенция», яка мала там своє масове об'єднання під назвою «Киевское русское собрание». Отож ще за місяць до ювілею Шевченка «русское собрание» ухвалило повним складом надіслати до Петербурга на ім'я міністра внутрішніх справ імперії, а також обер-прокурора Святійшого Синоду Російської Православної Церкви митрополита Флавіана та інших державців телеграму такого змісту (подаємо скорочено): «Киевское русское собрание просит Вас не допустить в Киеве мазепинской демонстрации, которая несомненно готовится к Шевченковому юбилею, а также – церковные торжества и сбор средств на памятник писателю, который был заядлым врагом государственного единства России... Неоднократно насмехался над историей великой державы: единой, неделимой, православной...».

Не дивина, що саме в день народження Т. Шевченка 25 лютого (за ст. стилем) на дверях собору Святої Софії, Володимирського собору, Десятинної церкви та інших храмів Києва російська православна влада повивішувала величезні оголошення: «Панахиды по Шевченке служить не будут!». Таким чином ненависть до Кобзаря й усього українського замкнулася в суцільне коло, де «правили бал» державна влада царської імперії, Російська православна Церква разом із «передовой русской интеллигенцией», особливо київською»²⁶. Натомість правда про Шевченка полягає в тому, що він ніколи не був антиправославним у правильному розумінні цього церковного терміна. Однак критично ставився до зловживань і безчестення православного богослужіння п'яними дяками²⁷, а також не сприймав деякі російські, зокрема суздальські, зображення «ікон», моління перед якими нагадувало йому поклоніння ідолам²⁸, був противником надто показових, на його думку, лицемірних відправ – (архієрейських) богослужб, які, на жаль, нерідко закінчувались великим пияцтвом²⁹. Не приймав Кобзар і різного роду церковно-релігійних нововведень, які, на його думку, віддаляли від євангельського християнства³⁰. Саме таке спотворене православ'я, відмінне від правдивого апостольського християнства, було для нього чужим і виступало знярядям царських імперських устремлінь. Навіть жахливе десятилітнє заслання, яке він за греко-католицькою релігійною термінологією назвав «чистилищем», не відібрало у нього віри, а очистило, вилікувало його серце, а радісна звістка про звільнення перемінила гіркий смуток у блаженну радість. Сам поет засвідчив, що важкий досвід випробувань і довгих розмов із самим собою перемінив його у нову людину, бездоганного християнина. І за це тепер поет молиться і дякує Богу за послані випробування і за безмежну Його любов до нього³¹. Всемогутній Людинолюбний Бог і постійна молитва до Нього дарували Шевченкові силу зберегти свою людську гідність та перемогти десятилітню неволю³².

Повернувшись в Україну, в рідну Кирилівку, Тарас спішить до Божого храму на молитву, а увечері провідує о. Григорія Кошиця³³. Не поминув він

Божого храму і тоді, коли, їдучи до свояка Варфоломія Шевченка, проїжджав через рідні Моринці³⁴.

Все його життя супроводжували молитва, читання Божого Слова³⁵ та інших релігійних книг. Мав поет як доброзичливих друзів, так і підступних ворогів, заздрісних людей, які очорнювали його. Про це свідчать також листи до друзів і деякі вірші, в яких довірливо сповідається перед Богом і рідним народом. Хоч, як людина, він спотикався, однак, як християнин, кається, сповідався у своїх гріхах і причащався Святих Таїн³⁶, оплакував свої «злії діти» – вірші, написані в час великого горя, а навіть хвилиної розпуки, що втискалась у його серце. Від віри в Бога, і до того ж християнського, євангельського, він ніколи не відвернувся, хоч іноді і вживав у поезії образливі, немов святотатство, слова, які опісля гірко оплакував³⁷.

2. Лебединою піснею Кобзаря був «Буквар для дітей», оцих його улюблених найменших українців. Ця маленька книжечка не лише вчить азбуки, рахунків, читання, а й вводить діток у християнську церковну родину, бо вчить читати псалми, коротенько подає історію життя «Ісуса Христа Сина Божого, Святим Духом воплощеного од Пречистої і Пренепорочної Діви Марії», який «научав людей беззаконних слову правди і любови, єдиному святому закону. Люди беззаконні не йняли віри його іскренному святому слову і розп'яли його на хресті, як уособника і богохула»³⁸. Кобзар вчить діток також Господньої молитви «Отче наш». Далі говорить стисло про те, як «ширилось святее слово Христове на опоганеній землі» і як деякі осліплені погані люди стали лжевчителями і лжепророками. І тоді в 325 році (помилково подано 315 рік. – М. Ш.) «по воплощенії сина Божого в городі Нікеї зібрались пресвітери і єпископи ревнителі Христової заповіді і одностайне, однодушне написали християнам Символ віри»³⁹ і подає текст Нікейсько-Царгородського символу віри.

Таким чином, немає найменшого сумніву, що, охрещений у греко-католицькому храмі святого Івана Богослова отцем Базаринським⁴⁰, **Тарас Шевченко протягом усього життя залишався християнином, хоч і допускався прогрішень, однак з них кається** і намагався зберегти чистим своє сумління. Наш Кобзар, незважаючи на надто тяжкі випробування і свої людські немочі та спотикання, ніколи не зрікся своїх євангельських християнських ідеалів, «з глибини душі дякував Всемогутньому Творцю за те, що Він не дав отому страшному досвіду зачепити своїми залізними пазурами його переконань і ясних, наче у дитини, вірувань»⁴¹.

Не відмовлено нашому поетові і в християнському похороні. За нього слізно молилася вся поневолена християнська Україна.

3. Залишається, однак, ще відкритим питання стосовно Матері Церкви, чи вона не викреслила свого мученика-сина із числа своїх духовних дітей?

Материнська Церква Кобзаря, як було показано, є не Московська Російська Православна Церква, а Київська (Українська) Православна Церква, яка тоді називалась ще «Руська Церква», а її духовні діти сповідували «руську (грецьку) віру», тобто християнську «православно-католицьку», яка була відкрита і на Схід, і на Захід. Однак мала вона своє питоме національно-релігійне обличчя і свої багаті духовні надбання та традиції, які не подобались завойовникам, як і все, що нагадувало про рідну українську релігійну самобутність русько-українського народу⁴². Як у часи хрещення Київської Русі за святих рівноапостольних князів Володимира і Ольги, так і в місці й часі народження Тараса Шевченка ця Мати Церква була в духовній єдності і братній любові з Апостольським Престолом та всією Вселенською (Католицькою) Церквою, зокрема від часу, коли ця єдність була відновлена у 1596 році у місті Бересті (нині м. Брест у Білорусі). Тоді Київський Митрополит Михаїл Рогоза спільно з єпископами після неодноразових

зустрічей-нарад (Синодів Київської митрополії) вирішили поновити первісну єдність, яка існувала у Христовій Церкві, щоб прискорити час примирення всіх християн та сповнити передсмертний заповіт і молитву Христа-Засновника Церкви: «Отче Святий, ради імени твого бережи їх, тих, яких ти дав мені, щоб вони були одно, як і ми. Та не лише за цих молю, але й за тих, які через їх слово увірують у мене, щоб усі були одно, як ти, Отче, в мені, і я в тобі, щоб і вони були в нас одно, щоб світ увірував, що ти мене послав»⁴³. Тому називалась ця Київська Православна Церква, яка відновила з плином часу послаблену і на якийсь час втрачену давню первісну єдність між усіма християнами, *З'єдинена (Уніатська⁴⁴) Руська Церква*. Однак не всі правильно зрозуміли цей, по суті, благородний, побожний задум, і не всі, на жаль, чесно шукали, через цей крок справді сповнення Божої волі і спасіння людських душ. А тому виникали непорозуміння і навіть спроби використати це рішення для своїх особистих, політичних чи інших не церковних, а світських інтересів. У 1620 році, до кінця невідомо яким правом, Єрусалимський патріарх Теофан висвятив шістьох нових «православних нез'єдинених» єпископів на чолі з новим Митрополитом. Вони спочатку не визнавалися як законні, але через інші, на жаль, більше матеріальні, ніж духовні, важелі державна влада визнала їх. «Висвячення шістьох єпископів для Київської Церкви патріархом Теофаном, – коментував кардинал Сліпий, – внесло велике розбиття у Церкві на Україні і Білорусії. Це був революційний крок, бо Єрусалимський патріарх не мав права ставити єпископів в Україні»⁴⁵. Так від колишньої Київської Православної (Вселенської) Церкви постала, як виглядає, не зовсім по-божому, чесно і законно, нова вітка *Нез'єдиненої Руської Церкви*. Це спричинило велике непорозуміння і напруження, бо на місця дотеперішніх законних ієрархів призначались нові, які не мали ні храму-катедри, ні місця-житла для свого урядування. А тому правдиво побожні духовні провідники з обох «конфесій» старались виправити ситуацію, шукали примирення, щоб «Русь не воювала з Руссю». Так *з'єдинений* Митрополит Вен'ямин Рутський готовий був зректися свого законного уряду на користь свого православного співбрата – *нез'єдиненого* Петра Могили, з умовою утворення єдиного Київського Православно-Католицького Патріархату, який би був, як за часів святого Володимира, у єдності з усім християнським світом, зокрема і з наступником св. ап. Петра. З різних, переважно людських, а не Божих, причин, до цього не дійшло. Хоч та свята думка про об'єднання усіх християн, спадкоємців Володимирового хрещення, слава Богу, і надалі живе у багатьох серцях правдивих учнів Христа. І в Бозі є надія, що заповітна мрія Христа у відповіднім часі силою Святого Духа буде здійснена на славу Божу й добро та спасіння людських душ. У часи Шевченка та вітка, що постала у 1620 році, вже була поглинута тодішньою Московською Церквою, яка, хоч і була дочірньою Церквою, правдами і неправдами добила свого, щоб отримати статус автономної, а згодом «патріаршої» Церкви, нехтуючи правами Києва як матері городів руських, історичною справедливістю та церковними законами. Залишалась ще не поглинутою та частина Київської Церкви, яка була під духовною опікою Вселенського Архієрея Папи Римського, яку також намагалися за допомогою держави підкорити і долучити до своєї пастви, не зважаючи ні на справедливість, ні на право свободи людського сумління. Так воно неодноразово і ставалось, хоч ціною таких «приєднань» чи «об'єднань» були «гори трупів і море крові» мучеників. Шевченко ж народився і був охрещений у Київській Церкві, ще не «об'єднаній» з Московською, яка була «греко-католицької релігії». Її спадкоємиця – Греко-Католицька Церква, нині УГКЦ, яка, перейшовши через усі випробування, слава Богу, повноцінно розвивається і виконує свою святую місію – просвічувати світлом Євангелії, освячувати і спасати Богом їй увірений Народ

древньої Київської Русі. Саме ця Мати-Церква не забула й мужньо захистила добре, чесне ім'я свого сина. Зробила це у критичний і найважчий для України час через свого Першоієрарха – Митрополита Андрея Шептицького. Трапилось це у 1912 році. Це був щасливий рік, коли жоден студент у Києві не був арештований, жодного не били нагаями під час відзначення Шевченкових роковин. «Студенти столиці, як завжди, готувались до демонстрації, але раптом, днів зо три до свят, було повідомлено, що в новому костелі св. Николая, на великій Васильківській вулиці, Митрополит Андрей Шептицький, який приїхав зі Львова до Києва, буде правити панахиду по Шевченкові. Зараз же студентський церковний хор та хор студентів духовної академії (під проводом О. Кошиця) погодилися співати панахиду, а всім іншим студентським хорам, як і всьому студентству, було наказано прийти до костелу. Вже о 9-й годині ранку костел почав заповнюватися, а за півгодини там ніде було й повернутись. О десятій годині Митрополит Андрей сам, без жодного священика, вийшов на середину костела й почав служити Панахиду. ...На вулиці перед костелом уже почали шикуватися козаки та поліцаї. Коли ж хор почав співати *Зі святими упокой*, усі присутні приєднались, і могутній спів, що доносився з костелу, зупиняв перехожих, які мимоволі звертали до костелу і залишалися біля нього. Скінчилася Панахида, Митрополит пройшов до віттаря і звернувся до присутніх зі словом. Перший раз із віттаря Божого храму студенти почули рідну мову, якою говорив великий український Достойник. Митрополит згадав про той розпач, що охоплював Шевченка, коли він бачив, яку кривду чинять над його народом. Він згадав про ті гарячі молитви, що їх Шевченко посилав до Господа, просячи Його виправити ту кривду. Але як людина Кобзар не міг знати шляхів, якими Господь веде нашу Батьківщину, а не бачачи поліпшення долі свого народу, Шевченко в розпуці починає оскаржувати Бога. Вороги наші використали саме цей момент й оголосили Шевченка безбожником. Вони не згадали про святий вогонь любові до батьківщини, яким горіло серце Кобзаря, про заклик поета любити Батьківщину *во врем'я люте* і його вимогу в останню грізную мінуту за неї Господа молити. Цей заклик нашого Генія ми зберегли в нашому серці, і саме тому, мої любі діти, – говорив Митрополит Андрей, – ми повинні віддати всі свої сили на користь Батьківщини. Саме через це ми не можемо дозволити, щоб хоч один із вас загинув, не встигнувши зробити щось корисного для України. Отже, коли можна було ще виправдати ваш протест проти заборони молитися за нашого Кобзаря, то тепер, після спільної нашої молитви, такий протест втрачає зміст (тобто *зміст, значення*. – М. Ш.). Тож помолімося Богові, мої любі діти, щоб Він пам'ятав про нашого Кобзаря зберіг навіки!»⁴⁶. Далі Микола Очерет у своїй статті, присвяченій цій такій вагомій і призабутій події, продовжує: «З цими словами Владика обернувся до віттаря і проголосив молитву за упокій душі слуги Божого Тараса, просячи Господа створити йому вічну пам'ять. З останніми словами Митрополит Андрей став навколішки і разом з усіма присутніми заспівав *Вічну пам'ять*. До них приєдналися люди, які стояли навколо костелу. І тут сталося те, чого ніхто не очікував: козаки, наче за командою, всі скинули шапки і почали хреститись, а поліцаї відійшли на іншу вулицю...

До Києва Митрополит Андрей приїхав у часи найчорнішої реакції, що настали в Росії після революції 1905 р. Все замовкло зі страху перед репресіями, а про Україну всякий боявся і слово сказати, бо скрізь це офіційно заборонялося. Та раптом із Божого престолу пролунало слово *Україна*, а до того ж і промова виголошена українською мовою. На Митрополита Андрея дивились як на *апостола правди і науки*, за яким так тужив Шевченко»⁴⁷. Таким чином **Мати, Київська Православно-Католицька Церква, в особі великого Митрополита Андрея стала на захист і гідно оборонила честь і добре ім'я великого сина**

України та засвідчила, що вона завжди і всюди залишається свідком Христової Євангелії та жертвенної любові до всіх дітей України. Подібне героїське свідчення любові до Христа і кожної покривдженої людини, зокрема до рідного поневоленого українського народу, усім своїм мученицьким життєвим шляхом виявив її духовний син – Тарас Шевченко.

III. Спростування закидів і пояснення позиції автора поеми «Марія» стосовно осіб Ісуса Христа та Пресвятої Богородиці.

У статті «Розуміння та сприйняття Бога у житті та творчості Т. Г. Шевченка» автор слушно зауважив: «релігійність Шевченка найкраще відображають його безпосередні вислови в особистих листах до інших людей та записи власного Щоденника»⁴⁸.

3.1. Для того щоб зрозуміти такі, на перший погляд, суперечливі і неоднозначні висловлювання про Ісуса Христа і Його Матір у поемі «Марія», необхідно спочатку уважно придивитись і вдумливо прочитати цілий твір, беручи до уваги інші тематично споріднені тогочасні твори, а також сягнути до Шевченкових листів до друзів, у яких він зізнається у тому, що саме задумує написати і чий образ змалювати у своєму поетичному творі.

З одного боку, на початку поеми бачимо Марію як Пресвяту Богородицю, яку Тарас Шевченко називає словом «Мати», написаним з великої літери, а також «святою силою всіх святих», «Пренепорочною, благою», «Пречистою», «Царицею неба і землі», «Всеблагою». До неї він благоговійно слізно молиться за весь свій бідний, засліплений, поневолений народ: «Воззри, Пречистая, на їх, / Отих окрадених, сліпих / Невольників; подай їм силу / Твого мученика Сина, / щоб хрест-кайдани донесли / До самого, самого краю!» Немає найменшого сумніву в тому, за кого поет уважає Марію, Матір Ісуса, у цій першій, молитовній частині поеми. Також немає сумніву в тому, ким є той, хто до неї ось так довірливо і благоговійно молиться: «Все упованіє моє / На тебе, мій пресвітлий раю, / На милосердіє твоє, / Все упованіє моє / На тебе, Мати, возлагаю...». А що буде далі, чому у другій частині твору побачимо образ іншої, грішної «Марії»? Чи не буде це образою для тієї першої, святої Марії? Так може здаватись тільки при поверховому, вирваному з контексту, буквальному читанні твору, коли «забуто» образ святої Марії, до якої поет благоговійно молився на початку поеми. Кобзар зізнається, що те, що далі буде написано в тексті, не буде ні богохульством, ні виявом його злоби чи невіри у святість і непорочність Пречистої Діви Марії, Божої Матері, але **на тлі фрагментів життєвої дороги, цієї ідеальної, єдиної і неповторної «святої праведної Матері святого Сина на землі» («Неофіти»), він покаже, якою є на даний час доля матері в Україні.** І поет гірко плаче над цією, так часто нещасною, долею бідної української дівчини, що через свою легковажність та моральний переступ – гріх стає покритою і за кару мусить усе життя мучитись, покутувати за свій гріх, а вкінці десь під тинном, у самотності помирати голодною смертю. Ось чому Кобзар надіється – не в даному творі, але щойно в майбутньому, як духовно воскресне Україна, – описати-оспівати вже не грішну і нещасну долю «українських Марій», а святу доленьку Непорочної Марії в духовних її дітях – українських християнських матерях. А те, що бачать нині в Україні, – це ще не та доля матері і не той благодаттє оновлений, вільний і щасливий народ, визволений Христом Богом із рабства гріха, але «нині – царює – плач, і скорб, і сльози». Цей біль свого серця з приводу вкороченого життя і трагічної долі української жінки – матері-покритки – Шевченко, як убогий, «останню лепту подає» Пресвятій Богородиці, вірячи і молячись, що колись ця доля зміниться – духовно воскресне Україна, оновляться і зацвітуть християнським благочестям нині такі понурі села. Тоді він, незлобний, оспіває святу доленьку жінки-матері в Україні. Отоді буде інша, вже не двозначна

(водночас свята і грішна), аналогічна, а єдина свята Мати і освячена її донька, українська благочестива християнська мати. Зразком розкаяної і наверненої освяченої матері є героїня поеми «Неофіти». Вона, завдяки прийнятій Христовій вірі і героїській мученицькій смерті єдиного її сина Алкіда, також приходять до віри в Христа Спасителя, «за нас розп'ятого сина Марії», і стає апостолом «живого істинного Бога». Зразком такого апостола, через якого приходять благословення і спасення для грішних людей, зокрема оргій, автор змалював святого апостола Петра. Кобзар сильно вірив і з нетерпінням очікував на приход подібного «апостола правди і науки» як рятівника і благовісника оновленого в Христі життя в Україні. «І день іде, і ніч іде. / І голову схопивши в руки, / Дивуєшся, чому не йде / Апостол правди і науки» («І день іде, і ніч іде...»).

Ключовим твором до розуміння мотивів написання поеми «Марія» є вірш, який безпосередньо вводить нас у тугу за Спасителем для бідної «самодержавним государем-царем» поневоленої України. Це вірш «Во Іудеї во дні они...», який у «Кобзарі» хронологічно стоїть перед поемою. З нього також довідуємось про справжнє ставлення Шевченка до Марії і її сина Ісуса. Поет вводить читача в історичні спасенні події. «Якось, не в самім Назареті, / А у якомусь вертепі / Марія сина привела, / І в Віфлієм з малим пішла...». Тут є і згадка, хоч показана у художній фабулі, про наказ «Ірода п'яного» повбивати малих діток у Віфліємі. Недвозначно наш Кобзар визнає, ким є це Дитятко, народжене Марією, і ким є та, що привела Його на світ. Це не мати-покритка, а «преправедная мати». «Спаси ти нас, / Младенче праведний, великий, / Од п'яного царя-владики! / Од гіршого ж тебе спасла / Твоя преправедная мати» («Во Іудеї...»). І сам себе запитує: «**Та де ж нам тую матір взяти?**» Адже в уярмленій Україні, на жаль, життєва доля української матері не є «преправедная», як у Марії, Матері Ісуса. І саме таку гірку і грішну долю жінки, матері-покритки, поет покаже в поемі «Марія», поєднавши її хоч з нелегкою, але святою преправедною долею «Пренепорочної, благої Марії». Ось тому цей **образ матері Марії є аналогічним, художнім, поетичним, а не однозначним науковим та історичним описом життя і смерті матері Ісуса Христа**. Влучно про це колись у радіоєфірі висловився православний архієпископ Ігор Ісіченко: «Шевченко вдягає Марію в українські шати».

Підтвердженням того, що подвійний, тобто аналогічний (святий і грішний), образ матері у поемі «Марія» пов'язаний не з богохульством чи з очорненням Пресвятої Богородиці, а з долею української матері у Російській імперії, якій він був присвячений, є також лист Шевченка до В. М. Рєпніної, довірливого християнського друга. У листі з Оренбурга 7 березня 1850 р. читаємо: «Новий Завіт я читаю з благоговійним трепетом. Внаслідок цього читання у мене зародилась думка **описати серце матері на основі життя Пречистої Діви – Матері Спасителя**»⁴⁹ (виділено автором. – М. Ш.). Ось тепер стає зрозумілим, чому цей образ Марії має «два обличчя».

Таким чином, художній поетичний твір «Марія» – це не історичний життєпис Марії, Матері Ісуса Христа, і не богословський трактат, а поема про «серце української матері», на жаль, матері-покритки, якою ставала не одна молода вродлива дівчина. Опис долі української матері зроблений через порівняння і зв'язок з деякими біографічними подіями з життя Матері Ісуса, однак **головна тема твору – це типова нещасна доля української матері і її самотня голодна смерть «під тином»**.

3.2. Вислів «і я такий самий єретик, як інші» свідчить про те, що ті «інші» – звичайні люди, як правило, християни, хоч далеко не всі були практикуючими віруючими людьми. Ніхто з них, звісно, не вважав себе за єретика у прямому і дослівному значенні цього слова, але дозволяли собі якісь дрібні порушення того, що приписували людські побожні християнські звичаї, як, наприклад, запалити

цигарку. Саме про таку «ересь» і говорить Кобзар у контексті того, що і він собі дозволив (вперше за десять років перебування на засланні) взяти в зуби цигарку. Цитуємо цей фрагмент із «Журналу» в українському перекладі: «Усі, починаючи з Наталочки, немало здивувалися, побачивши в мене в роті сигару, а нянька Явдоха, уральська козачка, то й зовсім у мені розчарувалася. Досі вона гадала собі, що я чимось близький до старовірів, а тепер бачить, що і я такий самий еретик, як і інші». Старообрядці, чи старовіри, в російській мові ще називаються «часовенни», не вважали себе еретиками, а правдивими і вірними християнами, які не приймали тодішніх нововведень до церковних богослужінь, запропонованих РПЦ. До того ж в оригінальному російському тексті Тарас Шевченко називав себе не «еретик», але «еретик-щепотник», тобто «еретик-щіпка», що означало старовірів, які хрестились за своїм давнішим звичаєм «пучкою», чи «щіпкою», а не трьома пальцями, як це пропонувала Ніконівська реформа церковно-літургійних книг. «...Та совершенно во мне разочаровалась, она до сих пор думала, что я часовенный, а я такой же еретик-щепотник, как и другие»⁵⁰. Таким чином, приписувати Шевченкові, що він справді вважав себе еретиком, – це непорозуміння і неправильно, вирване з контексту абстрактне пояснення богословського терміна, незважаючи на те значення, якого надає йому автор у «Щоденнику». До того ж варто взяти до уваги образ «еретика», змальованого у поетичному однойменному творі. Це не відступник від Христової віри, а «святий, великий мученик», який бореться і вмирає за Божу справу, він щиро молиться і просить у Господа прощення для своїх ворогів: «Моліться! моліться! / Господи, помилуй, / Прости ти їм, бо не знають!..» («Єретик»). «Нерозбірливим богоборцям можна пояснити, що Шевченкові еретики протиставляли справжню високу віру фарисеям у тіяхах, у рясах, які творять «неутомленні поклони за кражу, за войну, за кров»⁵¹.

Тепер спробуємо відповісти собі на питання: чи був Шевченко після всього досі сказаного про нього «православним християнином»? Адже дехто із дослідників робить висновок, що був не православним, але правовірним християнином⁵². Все залежить від того, який зміст ми вкладаємо у слова «правовірний» та «православний»⁵³. Правдою, однак, є те, що Шевченко неодноразово називав себе християнином, проте не зустрічаємо, щоб називав себе «православним», «правовірним» чи «католиком». А тому **він – ХРИСТІЯНИН**, а по духу і «правовірний», і «православний», а навіть приятель «католика» чи «протестантам», оскільки всі вони живуть живою вірою у Христа Бога і Спасу нашого⁵⁴. *За метрикою ж він – греко-католик*. Іншими словами, був він сином тієї Христової Київської Церкви, що жила у повній церковній єдності. У часі хрещення Київської Русі святим рівноапостольним князем Володимиром Великим (988 р. Б.) і в часі народження та хрещення Тараса **християнство**, зокрема на Київщині, також **«було за вірою православне і католицьке в любові**, бо перебувало у повній єдності з Апостольським Престолом і з цілою Церквою»⁵⁵ (виділено автором. – М. Ш.).

3.3. Хоч Російська Православна Церква (РПЦ) і неприхильно ставилась до великого українського патріота Тараса Шевченка, все-таки дала свідчення про те, ким був той, кого поховали у Санкт-Петербурзі в 1861 році: християнином чи еретиком. Відомо, що по всій Росії РПЦ забороняла православному духовенству правити панахиду по Шевченку, все-таки дозволила «южному» духовенству, тобто українському, не ухилятися від панахид виключно «на просьби частных лиц», оскільки, як писалося, «Шевченко умер не во вражде с церковью и похоронен по-христиански»⁵⁶.

Складність полягає в тому, що у його віршах зустрічаємо думки чи висловлювання, які є докором деяким представникам Римо-Католицької Церкви

за їхнє зловживання церковною владою чи довірою простих побожних християн, чи за їх захланність⁵⁷. Однак ці закиди, до того ж непоодинокі, зустрічаємо також стосовно Російської Православної Церкви, і навіть стосовно старозавітного святого пророка і царя Давида, його сина Амона та інших царів, яким докоряє за їхні гріхи⁵⁸. Подібно гострі слова можна знайти і проти унії, оскільки поет читав літературу, в якій ситуація християн в Україні після ухвалення Берестейської Унії у 1596 році висвітлювалась, на жаль, однобічно, виключно в негативному світлі. Розв'язкою, на нашу думку, є те, що поет і пророк України **картає всяке зло, яке спричинювало терпіння бідним і простим безборонним людям, незалежно від кого воно походило: чи від світських правителів, чи від деяких християнських провідників**, які не мали ні страху Божого, ні правдивої віри в Нього, забували про своє покликання служити добру ближніх, а не панувати над ними як над рабами. Тому-то ці гострі докори виявляли вразливе сумління народного поета, його небайдужість до болю і кривд, яких зазнавали прості люди. Таким чином, критичне ставлення до зловживань деякими конкретними особами владою зовсім не означало відкинення тієї чи іншої спільноти віруючих людей, яку вони представляли, але, на жаль, зраджували її ідеали та спотворювали її правдиве (зокрема церковне) обличчя. Гострими висловлюваннями у своїх віршах Шевченко ні зрікався християнства, ні заперечував Христової православно-католицької віри. Влучно про цю позицію Кобзаря скаже Євген Сверстюк: «Шевченко ніколи не був антирелігійним чи антихристиянським, він завжди був антифарисейським»⁵⁹.

Наостанку варто би було спробувати відповісти на складне і неоднозначне питання. Оскільки Шевченко справді був щирим християнином і сповідував євангельсько-християнську віру, що недвозначно впливає зі свідчень сучасників та його художніх творів, зокрема поезій, листів, присвячених друзям, «Щоденника і Букваря», то ким він був стосовно тих християн, які називають себе сьогодні «православними», «правовірними», «католиками», «протестантами»? Коротко, на нашу думку, можна відповісти, що **був і залишається він добрим і незлобним братом усіх, хто щиро визнає словом і ділом євангельсько-православну віру у Триєдиного Бога, Господа і Спасителя нашого Ісуса Христа, Сина Божого і Сина Пречистої Діви Марії – Божої і нашої, в Христі, Матері та правовірно вірить і православно свідчить про «єдину, святую, соборну й апостольську Церкву. Ісповідує одне хрещення на відпущення гріхів. Очікує воскресення мертвих і життя будучого віку»**⁶⁰ (тут і далі виділено автором. – М. Ш.). Більш того, як правдивий євангельський християнин, він для себе не шукав на землі ні слави, ні багатства, ні легкого життя, а того найбільшого дару, що його приніс на землю людям Божий Син, – святої ЛЮБОВІ: «Мені ж, мій Боже, на землі / Подай любов, сердечний рай! / І більш нічого не давай!» («Молитва»). Ведений цією Богом дарованою любов'ю, він уже нікого не проклинає, не бажає зла-помсти нікому, а молиться за всіх і огортає всепрощаючою Христовою любов'ю усіх людей, за яких помер наш Спаситель: «Злоначинаючих спина, / У пута кутії не куй... А всім нам вкупі на землі / Єдинодумстві подай / І братолюбіє пошли» («Молитва»).

¹ Сверстюк Є. Бог у Шевченковому житті і слові // Сучасність – 1994. – С. 99.

² Боднар Б. Розуміння та сприйняття Бога у житті та творчості Т. Г. Шевченка. Рукопис. – 2011. – С. 3.

³ Лк 23, 34.

⁴ Боднар Б. Цит. стаття. – С. 5.

⁵ Шевченко Т. Щоденник: Для серед. та ст. шк. віку / Пер. з рос. О. Кониського; Передм. та пер. віршів В. Шевчука. – (Шкільна хрестоматія). – К.: Школа, 2003. – С. 58.

⁶ Див.: Кониський О. Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя. – К., 1901; Зайцев П. Життя Тараса Шевченка. – К., 1994; Лепкий Б. Про життя і твори Т. Шевченка. – К., 1994.

⁷ «Не пишу вам ничего о самом себе потому, что нет хорошего материала для повествования, а описывать скверную мою долю тошно и грешно, по-моему. Это всё равно, что роптать на Бога. Пускай себе тянется жизнь моя невеселая, как мне Бог дал. Одно, чего бы я просил у Бога, как величайшего блага, это хоть перед смертью взглянуть разочек на вас, добрых друзей моих, на Днепр, на Киев, на Украину, и тогда как христианин спокойно умер бы я». Т. Г. Шевченко. Твори: У 3-х т. – Т. 3. – К.: Держ. вид. художньої літератури, 1954. – С. 373.

⁸ Див.: Шевченко Т. Буквар. – К.: Веселка, 1991. – С. 17-18.

⁹ Див.: Грень М. Правовірність релігії Тараса Шевченка та Івана Франка. – Л., 2002. – С. 3-5.

¹⁰ Див.: Шевченків М. Бог Суций у поезії Кобзаря. – Тернопіль: Астон, 2008. – С. 27.

¹¹ Див.: Там само. – С. 43-46; 137-140.

¹² Слово Святійшого Отця Івана-Павла II до України. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 204.

¹³ Див.: Шевченків М. Бог Суций у поезії Кобзаря. – С. 137-142.

¹⁴ «...у Москві сформувалося осібне антикатолицьке «московське православ'я», суттєво відмінне від «київського православ'я», яке рівночасно було і католицьким у злуці з Вселенською Церквою. Згодом московське православ'я стало «царським», тобто опинилось на службі московських царів як покровителів та рівночасно господарів Церкви такою мірою, що цар Петро Великий перебрав на себе управління Московською Церквою та ліквідував управу патріарха. Натомість Київське православ'я святих апостолів Кирила й Методія було побудоване на правлінні апостолів, очолених Петром, та відтак єпископів – наступників апостолів та головуванні Римського архієрея – наступника Верховного апостола Петра. У такій апостольській структурі народилася і зміцнювалася Київська Церква і Київське православ'я. У цій структурі вона перебуває понині, незалежно від держави, на євангельській службі свого народу, в канонічній злуці з наступниками апостолів та з усією Христовою Церквою. Київська Церква завжди називала себе «православною», як перед Берестейською унією, так і по ній, бо слово «православ'я» стосується повноти правд християнської віри, у той час як «католицтво» або «соборність» чи «вселенськість» означає, що вона є єдиною і обіймає всі народи світу». А. Сапеляк. Київська Церква на слов'янському сході. Канонічно-єкуменічний аспект. – Буенос-Айрес – Львів, 1999. – С. 18, 20.

¹⁵ Українська Церква від св. Ольги й досі стоїть на роздоріжжі між Сходом та Заходом, між Римом та Візантією, з ясною тенденцією витворити свою власну церковно-культурну індивідуальність, оперту на догматиці Вселенської Церкви. Українське церковне життя від самих початків ставало синтезом східного й західного християнства, аналогічно до всієї культури українського народу. Коли українська Церква досі не витворила своєї правної та обрядової індивідуальності, то причини цього слід шукати в сусідстві з двома відрубними церковним світами, православною Москвою та римо-католицькою Польщею. Інтерес обидвох сусідів був у тому, щоб не допустити до заснування та скріплення окремішньої церковної організації в Україні. Від XIV стол. Москва намагається зберегти залежність української Церкви від себе як від «третього Риму», але так само й Польща старається насаджувати на українських землях питому собі церковну культуру латинського обряду. Звідси – натиск обох сторін на всяку спробу української Церкви усамостійнитися від них та стати окремою одиницею, якою вона була за Київської держави». М. Чубатий. Українська Католицька Церква (Відбитка з Загальної Української Енциклопедії – з найкращими доповненнями). – Л., 1993. – С. 3-4.

¹⁶ Кониський О. Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя. – К., 1991. – С. 28, прим. 39.

¹⁷ Там само. – С. 30.

¹⁸ Там само. – С. 30, прим. 42.

¹⁹ Грень М. Правовірність релігії Тараса Шевченка та Івана Франка. – Л., 2002. – С. 3-39.

²⁰ Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали. Пастирські послання 1899. – 1914 р. – Л., 2007. – Т. 1. – С. 829-830.

²¹ «Священна і Божественна Літургія святого отця нашого Йоана Золотоустого і святого отця нашого Василя Великого», Синод ієрархії Української Греко-Католицької Церкви. – Львів: Місіонер, 2007. – С. 24; 90.

²² Там само. – С. 38-39; 104.

²³ Там само. – С. 48-49; 114.

²⁴ Слово Святійшого Отця Івана Павла II до України. – Л.: Свічадо, 2001. – С. 204.

²⁵ Чубатий М. Цит. праця. – С. 16.

²⁶ Василювський П. Царизм і Російська Православна Церква спільно ненавиділи Тараса / Грень М., ЧСВВ. Правовірність релігії Тараса Шевченка та Івана Франка. – Л., 2002. – С. 38-39.

²⁷ «... пошел я к заутрене; ещо хуже – дьячки с похмелья так раздирательно пели, что я заткнул уши и вышел вон из церкви. Придя домой, я нечаянно взялся за Библию...». Журнал 1 генваря 1858 рік. / Т. Г. Шевченко, т. 3. – С. 259.

²⁸ 27 (сентября) «Проходя мимо церкви святого Георгия и вида, что двери церкви растворены, я вошел в притвор и в ужасе остановился. Меня поразило какое-то безобразное чудовище,

нарисованное на трехаршинной круглой доске. Сначала я подумал, что это индийский Ману или Вишну заблудил в христианское капище полакомиться ладаном и деревянным маслом. Я хотел войти в самую церковь, как двери растворились и вышла пышно, франтовски разодетая барыня, уже не совсем свежая, и, обратясь к нарисованному чудовищу, три раза набожно и кокетливо перекрестилась и вышла. Лицемерка! Идолопоклонница! И наверно б... И она ли одна? Миллионы подобных ей бессмысленных, извращенных идолопоклонниц. Где же христианки? Где христиане? Где бесплотная идея добра и чистоты? Скорее в кабаке, нежели в этих обезображенных животных капищах. У меня не хватило духу перекреститься и войти в церковь; из притвора я вышел на улицу... Я вздохнул свободно, невольно перекрестился и пошел домой». Журнал / Шевченко Т. Г. Твори: У 3-х т. – Т. 3. – К.: Держ. вид. художньої літератури, 1954. – С. 222-223; Див.: Шевченко Т. Щоденник: Для серед. та ст. шк. віку / Пер. з рос. О. Кониського; Передм. та пер. віршів В. Шевчука. – (Шкільна хрестоматія) – К.: Школа, 2003. – С. 132-133.

²⁹ 29 (июня) «...Сегодня празднуется память величайших двух провозвестников любви и мира. Великий в христианском мире праздник! А у нас колоссальнейшее пьянство по случаю храмового праздника.

О, святые, великие верховные апостолы, если бы вы знали, как мы запачкали, как изуродовали провозглашенную вами простую, прекрасную, светлую истину! Вы предрекли лжеучителей, и ваше пророчество сбылось. Во имя святое, имя ваше так называемые учителя вселенские подрались, как пьяные мужики, на Никейском вселенском соборе. Во имя ваше папы римские ворочали земным шаром и во имя ваше учредили инквизицию и ужасное автодафе. Во имя ваше мы поклоняемся безобразным суздальским идолам и совершаем в честь вашу безобразнейшую вакханалию. ...Удивительно, как тупо человечество». Журнал / Шевченко Т. Г. Твори: У 3-х т. – Т. 3. – К.: Держ. вид. художньої літератури, 1954. – С. 118; Див.: Шевченко Т. Щоденник: Для серед. та ст. шк. віку / Пер. з рос. О. Кониського; Передм. та пер. віршів В. Шевчука. – (Шкільна хрестоматія) – К.: Школа, 2003. – С. 36.

³⁰ 15 (июля) «...За моей памяти в Малороссии на могилах самоубийц совершался обряд не менее поэтический и истинно христианский, который наши высшие, просвещенные пастыри, как обряд языческий, повелели уничтожить. ...Может ли быть чище, возвышеннее, богоугоднее молитва о душе нераскаявшегося грешника? Религия христианская, как нежная мать, не отвергает даже и преступных детей своих, за всех молится и всем прощает. А представители этой кроткой, любящей религии отвергают именно тех, за которых должны бы молиться. Где же любовь, завещанная нам на кресте нашим Спасителем-человеколюбцем? И что языческое нашли вы, лжеучители, в этом христианском всепрощающем жертвоприношении?

В требнике Петра Могилы есть молитва, освящающая нареченное или крестное братство. В новейшем требнике эта истинно христианская молитва заменена молитвою об изгнании нечистого духа из одержимого сей мнимой болезнью и об очищении посуды, оскверненной мышью. Это даже и не языческие молитвы. Богомудрые пастыри церкви к девятнадцатому веку стараются привить двенадцатый век. Поздненько спохватились». Там само. – С. 150–151.

³¹ «Я был несчастнее флорентинского изгнанника, зато теперь счастливее счастливейшего из людей. И выходит, что истинное счастье не так дешево, как думает шевадье де Шатобриан. Теперь, и только теперь я вполне уверовал в слово. – Любя наказую вы. – Теперь только молюся я и благодарю его за бесконечную любовь ко мне, за ниспосланное испытание. Оно очистило, исцелило мое бедное больное сердце. Оно отвело призму от глаз моих, сквозь которую я смотрел на людей и на самого себя. Оно научило меня, как любить врагов и ненавидящих нас. А этому не научит никакая школа, кроме тяжелой школы испытания и продолжительной беседы с самим собою. Я теперь чувствую себя если не совершенным, то по крайней мере безукоризненным христианином. Как золото из огня, как младенец из купели, я выхожу теперь из мрачного чистилища, чтобы начать новый благороднейший путь жизни. И это я называю истинным, настоящим счастьем, счастьем, какого шатобриана и во сне не увидеть». Лист до А. И. Толстої, Новопетровское укрепление, 1857, января 9 / Т. Г. Шевченко. Твори: У 3-х т. – Т. 3. – К.: Держ. вид. художньої літератури, 1954. – С. 443–444.

³² 28 липня «...Наостанку подякував я всемогутньому людинолюбцеві, що наділив мою душу і тіло силою перейти похмурий, тернистий шлях, не вразивши себе і не принизивши в собі гідності людської. Заспокоївшись у святій молитві, я почував собі тихою ходою...». Шевченко Т. Щоденник. – С. 85.

³³ Олександр Кониський сам відвідував Кирилівку, де зустрічався з ріднею поета, зокрема з сестрою Іриною. Ось фрагмент цієї розмови: «...Наплакалася я доволі, доки розказала до кінця, як мій чоловік вмер. Тарас встав, подивився на небо, перехрестився і каже: «Молись, сестро! Молись, і ти вільна, і я вільний. ...Другого дня Тарас пішов до церкви. З церкви він прийшов до батьківської хати... Увечері (29 червня) Тарас пішов до попа отця Григорія Кошиці...». Кониський О. Тарас Шевченко-Грушівський... – С. 499.

³⁴ Там само.

³⁵ Див.: Листи до друзів, зокрема до Варвари Репніної від 1 січня та 7 березня 1850 р.

³⁶ Див.: «Ми восени таки похожі...», «Лічу в неволі дні і ночі...», «Чи то недоля та неволя...», Лист до В. М. Рєпніної від 28 лютого 1848 р.

³⁷ Див.: «А. О. Козачковському», «Ми восени таки похожі...», «Чи то недоля та неволя...»

³⁸ Шевченко Т. Буквар Південноруський 1861 року. – К., 1991. – С. 39.

³⁹ Там само. – С. 39–40.

⁴⁰ Див.: Кониський О. Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя. – К., 1991. – С. 28, прим. 39. – С. 30.

⁴¹ 20 (июня). «И я от глубины души благодарю моего Всемогущего Создателя, что он не допустил ужасному опыту коснуться своими железными когтями моих убеждений, моих младенчески светлых верований». Шевченко Т. Журнал / Шевченко Т. Г. Твори: У 3-х т. – Т. 3. – К.: Держ. вид. художньої літератури, 1954. – С. 105–106.

⁴² Див.: Чубатий М. Українська Католицька Церква. – С. 3.

⁴³ Ів 17, 11, 20–21.

⁴⁴ «Унія» з латинської перекладається як «єдність». Відповідно «уніатська» озн. «з'єднана», «з'єдинена» чи «об'єднана» (з Апостольським Престолом).

⁴⁵ Сліпий Й. Історія Вселенської церкви в Україні. – Т. IV. – С. 324. Цит. за Сапеляк А. Київська... – С. 65.

⁴⁶ Очерет М. Панахида по Шевченкові. Про слугу Божого Митрополита Андрея (з маловідомих і презабутих подій) // Грень М. Правовірність релігії Тараса Шевченка та Івана Франка. – Л. – 2002 р. Б. – С. 3-5.

⁴⁷ Там само.

⁴⁸ Боднар Б. Розуміння та сприйняття Бога у житті та творчості Т. Г. Шевченка. Рукопис. – 2011. – С. 2.

⁴⁹ «Новый завет я читаю с благоговейным трепетом. Вследствие этого чтения во мне родилась мысль описать сердце матери по жизни Пречистой Девы – Матери Спасителя». Шевченко Т. Г. Твори: У 3-х т. – Т. 3. – К.: Держ. вид. художньої літератури, 1954. – С. 366.

⁵⁰ Журнал / Шевченко Т. Г. Твори: У 3-х т. – Т. 3. – К.: Держ. вид. художньої літератури, 1954. – С. 142.

⁵¹ Сверстюк Є. Кобзарєва Церква / Сверстюк Є. Шевченко понад часом. Есеї. – Луцьк – Київ: ВМА «Терен»; ТОВ Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – С. 258.

⁵² Грень М. Правовірність релігії Тараса Шевченка та Івана Франка. – Л. – 2002. – С. 3-39.

⁵³ По суті, ці два терміни себе не виключають, а взаємодоповнюють. Грецькі слова «ὀρθοπίστις» і «ὀρθοδοξία» перекладено на українську мову як «правовір'я» і «православ'я». Перше означає правдива чи права віра, правовір'я. Друге – правдива чи правильна прослава, православ'я. Слово «ὀρθοδοξία», як правдива віра, правдива прослава, як правдиве навчання Вселенської (Католицької) Церкви, вживалось у всій Христовій Церкві, зокрема римськими папами. «Немає сумніву, що слово «orthodoxa fides» означає непомильне навчання Католицької Церкви. Тому Слов'янські Брати переклали грецьке слово «ὀρθοδοξία» – «ὀρθοπίστις» словом «правовір'я», правая віра, правовірен. Так було до половини XIV ст., а з того часу воно відповідно замінене на православіє, православна віра, православний». Архієпископ Мирослав Марусин. На камені віри і Церкви основи. – Львів: Артос, 2009. – 82 с. Не тільки колись слов'янські брати, але і в наш час деякі автори словників перекладають слово «ὀρθοδοξία» як «правовір'я», хоч дослівно українському перекладеному терміну відповідає грецьке слово «ὀρθοπίστις». Напр.: 1. Ортодоксія (від грецьк. *ὀρθοδοξία* – правильна думка) – в релігії – правовір'я, прихильність і неухильне слідування традиц. вченню церкви. Поняття О. з'явилося у християнстві у 2 ст. у зв'язку з виникненням перших ересей і використовувалося як антипод їх «різномудству» – гетеродоксії. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 225 с. 2. **Ортодоксія** (від грец. *ὀρθοδοξία* – «пряма думка», «правильне вчення», «правовірність»; грец. *ὀρθός* («прямий», «правильний») + *δόξα* («думка», «слава»^[1]) – твердість в вірі або проходженні будь-якого вчення або світогляду, підтримка ухвалених позицій, консерватизм^[2], тип релігійної свідомості (нарівні з модернізмом, возрожденчеством і реформаторством)^[3].

У релігії ортодоксія припускає неухильне дотримання догматів віри, основ віровчення і основних традицій. Зовнішні сторони обрядової сторони і малозначні місцеві традиції можуть змінюватися, прийняті священноначалієм і віруючими.

Російське слово «православ'я» – пов'язують із грецьким *ὀρθοδοξία* виходячи лише з сучасної грецької мови, в якій (*δόξα*) має значення «слава» і вже втратило свій первинний сенс («думка» або «вчення»).

Православ'я є, перш за все, ортодоксія життя, а не ортодоксія вчення. – М. О. Бердяєв.

Ортодоксія ґрунтується на догматах. <http://www.uk.wikipedia.org>. Цікавим і повчальним є той факт, що обидва терміни як подібні, а не протиставні за змістом, як взаємодоповнюючі зустрічаємо вже у класичному творі XI ст. першого русина (українця) митрополита Іларіона «Слово про Закон і Благодать»: «Всі держави і міста, і народи шанують і славлять кожне учителя

свого, що навчив їх **православної віри**». А нижче читаємо: «Добрий пастух благовір'ю твоєму, о блаженниче, – святая церква святої Богородиці Марії, котру ти збудував **на правовірній основі**. І де мужне твоє тіло нині лежить, ждучи голосу труби архангельської». Звертаючись молитовно до святого Володимира, автор продовжує: «І спогляданням солодкого обличчя Його надивляючись, помолись за землю свою і за людей, над якими ти благовірно володарював. Хай збереже їх у мирі і благовір'ї, принесених тобою! І хай **славиться в нім правовір'я**, і хай проклинається всяке еретицтво!» Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать / Передне слово, переклад і примітки Павла Малевича. – Львів: Спадщина предків, 2010. – С. 60-61; 70-71; С. 75-77. Підставою для того, щоб розуміти ці два терміни як взаємодоповнюючі, а не як взаємовиключні, буде наступний євангельський текст: «Близько тебе **слово: в твоїх устах і в твоїм серці, тобто слово віри, що ми проповідуємо**. Бо коли ти твоїми устами визнаватимеш Господа Ісуса і віруватимеш у твоїм серці, що Бог воскресив його з мертвих, спасешся, бо **серцем вірується на оправдання, а устами визнається на спасіння**» (Рим. 10, 8-10). З літургійно-богословського пункту бачення більш глибокий зміст ховається у терміні «православний», оскільки він включає в себе правовірність вчення Христової Церкви, яке виявляється назовні через молитовно-літургійну молитву та визначений спосіб життя християнина, згідний з християнською наукою Православно-Католицької Церкви.

⁵⁴ Див.: «Полякам», «Єретик», «Кавказ».

⁵⁵ Слово Святійшого Отця Івана Павла II до України. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 204.

⁵⁶ Василевський П. Царизм і Російська Православна Церква спільно ненавиділи Тараса, в кн.: Грень М., ЧСВВ. Правовірність релігії Тараса Шевченка та Івана Франка. – Л. – 2002. – С. 38.

⁵⁷ Наприклад, у творах «Єретик», «Полякам».

⁵⁸ «Кавказ», «Царі»...

⁵⁹ Цитування з пам'яті, на основі почутої радіопередачі.

⁶⁰ Нікейсько-Царгородський «Символ віри». Див.: Шевченко Т. Буквар... – С. 40.

*о. Богдан Боднар
м. Борщів (Тернопільська обл.)*

Розуміння та сприйняття Бога в житті і творчості Т. Г. Шевченка

Україна була і залишається дуже релігійною, що завжди виражалось в її суспільному житті, а найбільше – в побутовому, щоденному житті українця. Релігійне виховання, ставлення до Бога і сприйняття Його закладались від раннього дитинства, коли мати, бабуся, домашні вказували дитині на ікону на покутті та вчили «Отче нашу», брали за руку і вели до храму. Християнська побутова релігійність входила в життя людини природно, самобутньо і поволі. Так Бог, за посередництвом домашніх, ставав реальним у житті кожного українця, принаймні в період, коли на Нього не було заборони.

В такий спосіб досвід Бога здобував і сільський хлопчина Тарас Шевченко, який вчився грамоти традиційно для свого часу – з «Псалтиря», здобуваючи разом з цим досвід близького спілкування із церковними особами: дяком, священником. Зазвичай дяк був першим учителем для сільських бідних дітей, що, власне, було і у випадку малого Тараса¹. Невдовзі він напам'ять знав майже увесь «Псалтир». Щоправда, досвід «спілкування» із церковними особами залишив негативний відбиток на усе життя поета. Звідси і його відповідне ставлення до духовенства та осіб, пов'язаних із Церквою, зокрема з огляду на тогочасний низький стан моральності церковних осіб, що безпосередньо пов'язане із загальним занепадом внутрішнього церковного життя того періоду.

1. Сучасний стан досліджень релігійності поета

Дослідники, які в той чи інший спосіб, різними методами та підходами намагались пізнати і розкрити стан Т. Шевченка в питанні його сприйняття Бога та релігії, зазвичай робили це поверхово. Йдеться насамперед про дослідників, для яких це питання не було ключовим та особливо важливим. Серед дійсно глибоких дослідників можна назвати І. Огієнка, Д. Бучинського, І. Стуса, Д. Степовика, В. Мокрого. Багато займались цією темою скоріш загально, ніж докладно, оскільки не ставили собі цього за головну мету. Найбільше цим питанням, природно, цікавились духовні особи: священники, монахи. Зацікавлення цією темою виявляли, безперечно, ідеологи комуністичного атеїзму, які написали на подібні теми багато трактатів, книг, статей.

Усі дослідження творчості Кобзаря, а зокрема його релігійності, досить різнобічні та різновекторні. Доволі багато з них зазвичай відстоюють та представляють власну, обрану точку зору на це питання. Проте це зумовлює створення суб'єктивного підходу. З огляду на це необхідно актуалізувати та більш об'єктивно дослідити тему присутності чи неприсутності Бога в житті та творчості Т. Шевченка, зокрема порівнюючи ті та інші точки зору дослідників, зіставляючи їх з творами поета. Потрібно зазначити, що відповіді на поставлені в темі питання пролунали вже не від одного десятка дослідників. Однак повністю вичерпаною тему не можна вважати. Це також не ставиться за мету й у цьому короткому аналізі творів та особистого епістолярію поета. Важливим залишається те, щоб цим питанням зайнявся саме богослов-науковець та ще й духовна особа, яка, маючи досвід і знання сфери релігійності, Бога, може виважено підійти до встановлення отієї правди: як ставився відомий український поет до Бога та віри.

Тому це коротке дослідження насамперед слугуватиме черговій спробі поглянути на релігійність Шевченка, однак під оглядом скоріш з'ясування його внутрішнього налаштування та стану у сприйнятті і ставленні до Бога, що дещо змінює ракурс традиційного підходу до питання релігійності Кобзаря.

Відомо, що в ХХ ст., коли панував войовничий атеїзм, однією з ідеологічних тез та постулатів комунізму в трактуванні творчості поета було однозначне: Т. Г. Шевченко – провідний ідеолог войовничого атеїзму². На переконання атеїстів, він цілковито і абсолютно заперечував потребу Бога та релігії, віри та й самого Бога. Такої самої позиції та точки зору дотримуються їхні сьогоденні послідовники³, яких, однак, не так вже й багато.

Висловлення поетом свого емоційного стану у протестній формі трактувалось радянськими шевченкознавцями як однозначні висловлювання проти Нього (проти Бога). Йшлося про те, що у переконаннях поета присутнє своєрідне «поборювання» Бога. І так, на перший погляд, може ствердити той, хто читав «Сон», «Заповіт» чи його «Щоденник», або ж «богохульні» вірші: «Кавказ», «Світе ясний, світе тихий», «Юродивий», «Княжна», «Єретик» чи інші. У творах Т. Шевченка багато обурливих висловлювань стосовно Бога. Але чи дійсно це атеїзм поета? В його творах присутнє обурення скоріш проти існуючого ладу, виражене, серед іншого, в апеляційній формі, зверненій до Бога як Найвищого Судді, найвищої Справедливості та Правди⁴. Шевченко власне в цей спосіб і визнає існування Бога. Він визнає, що Бог існує, Є. Чи можна висловлювати претензії, обурення, образи супроти когось, кого немає, не існує? Звісно, ні. Бог для Шевченка існує. Він визнає Його майже у всіх своїх віршах. Визнає Його існування та найвищість над усім. Звідси слід вважати, що Шевченко не атеїст, оскільки визнає Його існування.

Особливе місце у дослідженні релігійності поета займає праця І. Огієнка з однойменною назвою, яку слід вважати одним із найбільш глибоких досліджень на цю тематику. Вперше згадану працю митрополита Івана було опубліковано у 1964 р. у діаспорі, згодом перевидано вже в Україні у 2002 р. Завданням цієї праці було показати, що «Кобзар» – високорелігійний твір: «Я покажу тут, що релігійний стиль у Шевченкових творах дуже сильний, що він – душа його мови й його загального стилю, що він – ознака Шевченкового думання від початку його писань до могили»⁵. У цьому дослідженні І. Огієнко намагається представити та проаналізувати ті життєві обставини, які формували релігійний світогляд Шевченка. Це передусім його родина, зокрема мати, дяківська школа, дід Іван, Псалтир та книги пророків Старого Завіту, добре знання церковнослов'янської мови. Огієнко у критичний спосіб згадує праці, видані за радянського часу в Києві, в яких зумисне усунено будь-яку згадку про релігійність поета. Вчинено так, як твердить І. Огієнко, «для того, щоб представити Т. Шевченка ніби як атеїста, яким насправду він ніколи не був... Фальшують Шевченка»⁶. Треба зазначити, що в усіх своїх працях починаючи від 1918 року Огієнко постійно дискутує з радянськими дослідниками-науковцями, звинувачуючи їх у перекручуванні, дотриманні ідей партійного напрямку у справі переконань поета, а також суб'єктивному підході до трактування його творів. Якщо йдеться про «богохульні» вислови Т. Шевченка, оскільки відомі його різкі, емоційні вислови на адресу Бога, церковних служителів, то митрополит Іван так висловлюється на цю тему: «Хто глибоко й по-синівському любить Бога, як рідного батька, той часом і поводить з Ним як зо своїм батьком». Огієнко наводить приклади обурливого звернення до Бога з Біблії, зокрема Псалтиря та пророчих книг, які виникали на підставі складних обставин життя, дійсності Обраного Народу, а також і самих земних авторів, які їх написали. Підсумовуючи всю працю, він стверджує, що Шевченко був людиною щиро та глибоко релігійною, а його

«нарікання» на Бога були емоційними і виникали виключно з розпачу, спричиненого важким життям України, власним життям, обставинами, в яких перебував поет.

Релігійність Шевченка найкраще відображають його безпосередні вислови в особистих листах до інших людей та записи власного *Щоденника*, який він вів короткий час. Читаючи *Естетику* К. Лібельта, він робить примітку: «Для чоловіка матеріаліста, якому Бог не дав зрозуміти Його Благодати, Його нетлінної краси, для такого півчоловіка всяка теорія краси – пуста балачка»⁷. Глибока побожність Шевченка відбивається в його листуванні із заслання. В 1848 р. він писав до княгині В. Репніної: «Перед благовістям до Утрени згадав я слова Розп'ятого за нас і наче ожив: пішов до Утрени, і молився так радісно, чисто, як, може, ніколи досі. Я тепер говію, й сьогодні причащався Святих Таїн. Хотів би, щоб усе життя було таке чисте й прекрасне, як цей день»⁸. Через два роки, у 1850 р. він знов пише В. Репніній: «Жахлива безнадійність, така жахлива, що тільки одна філософія християнська спроможна боротися з нею», і повторно просить надіслати книгу «Про наслідування Христа» Томи Кемпійського, дуже популярну в той час серед заможних людей. Тоді ж також написав їй: «Єдина втіха тепер – Євангелія. Я читаю її щодня, щогодини... Новий Заповіт я читаю з благоговійним трепетом»⁹. У 1857 році Шевченко писав графині А. Толстій: «Тепер я щасливіший від найщасливіших людей... Тепер, і то тільки тепер я увірував у слова: «Любя, наказую ви». Тепер тільки молюся я й дякую Йому за безконечну любов до мене, за посланий іспит. Він очистив, вилікував моє бідне, хворе серце... Він навчив мене, як любити ворогів і тих, що ненавидять, і я це називаю дійсним щастям... Тепер я вважаю себе якщо не досконалим, то принаймні бездоганним християнином»¹⁰. Шевченко захоплювався Христовою наукою. Такою ж глибокою вірою було продиктовано його пораду другові, О. Козачківському, який втратив дитину: «Молися, якщо можеш молитись, і, молячись, віруй у замогильне краще життя... Віруй, і віра спасе тебе»¹¹.

Виважений та об'єктивний погляд на духовність та релігійність Т. Шевченка сформував Д. Степовик, який, з одного боку, вказує на відсутність у поета якогось релігійного фанатизму поборника правди, бажання наповнити увесь зміст своїх слів чи творів релігійною суттю, а з іншого боку цілковито заперечує ідеологічний підхід радянсько-атеїстичного напрацювання, який представляв поета переконаним атеїстом та поборником віри¹². Поет у жодному разі не був атеїстом, безбожником чи богохульником у прямому значенні. Підхід вищезгаданого дослідника слід вважати стримано об'єктивним, оскільки у його дослідженні замало однозначних тверджень про справжнє релігійне переконання Шевченка, висвітлення його стану переконаного християнина. Таку ж стриману думку про релігійність поета висловила інша дослідниця – Н. Полонська-Василенко¹³, яка вказала на його віру і християнський світогляд та спростувала його безбожництво і атеїзм.

Шевченко був віруючий і намагався жити вірою, про що свідчать його вірші, листи, спілкування з близькими та друзями. Він будував свої відносини з Богом просто, безпосередньо і прямо (хоча більш відповідним було б тут слово «прямолінійно»). Насамперед був у цьому щирим і по-дитячому простим: висловлював свої емоції, думки, або скоріш роздуми; розмовляв з Богом за посередництвом своїх віршів, висловів чи думок, закладених у всьому, що написав. У творах Кобзаря не потрібно шукати якихось чітких однозначних висловів, будування релігійної системи чи світогляду. Поет не мав на меті це робити. Він лише хотів жити і жив відповідно до закладених у ньому з дитинства християнських основ та принципів віри, відповідно до власних здобутих у досвідах життя і роздумах переконань. Його віра у звичний природний спосіб

знаходила своє відображення у його творах, листах, щоденнику, спілкуванні з іншими. Підсумком цього пункту може стати вислів М. Грушевського про світогляд Т. Шевченка, який найкраще відображає загальний стан питання про переконання поета: «Як поет Шевченко ніколи не постаравсь скристалізувати свого релігійного світогляду й звести його до якоїсь системи, тому контрасти між його богохульними висловами про офіційного Бога і повними щирого релігійного почуття висказами, де він говорить про свого власного Бога про той «світ ясний, невичірній», що не переставав освяяти його душу, – вони збили з пантелику дослідників, які підходили до його ідеології чи його настроїв з надто упрощеною й узькою міркою: атеїст чи православний»¹⁴. Шевченко не був атеїстом, як виникає із цього та багатьох інших досліджень попередників, а був віруючою особою та практикуючим християнином у повному розумінні цього слова. Однак важко ствердити, чи ідентифікував він себе з якоюсь конфесією (за своїми внутрішніми переконаннями та прагненнями). Однозначно можна ствердити, що був він віруючою людиною.

2. Уявлення Т. Шевченка про Бога

У третьому розділі свого шевченкового дослідження І. Огієнко однозначно стверджував: «У «Кобзарі» Бог в усьому і скрізь»¹⁵. Наголошено, що ключовими словами *Кобзаря* є слова *Бог, Господь, Святий, Божий, Господній*, а епітет «святий» постає однією з найхарактерніших прикмет Шевченкового релігійного стилю. Адже ніхто з українських письменників не вживав так часто і з такою глибокою побожністю ім'я Бога, як Шевченко. В усьому *Кобзарі* ім'я Бога вжито 495 разів, а із 230 творів збірки – 25 суто релігійного змісту¹⁶. До Бога Шевченко звертається з глибокою любов'ю і пошаною: «милий Боже», «святий Боже», «Господь Бог мій» і т.п. Це стає найкращим доказом того, що Шевченко визнавав Бога, вірив і приймав його як найвеличнішу та значиму Силу життя. У наслідуванні псалмів Шевченко вживає з великою пошаною слово «Бог», подібно як і в інших релігійних віршах. Тарас Шевченко з великим захопленням передає і наслідує стиль старозавітних пророків, бо відчуває в них споріднений, близький і йому самому дух. Проте слід відзначити також його неоднозначність у визнанні ролі і сутності Христа. В *Неофітах* він визнає божественність Ісуса Христа і називає Його «Сином Божим у плоті», а в поемі *Марія* представляє Христа як Того, хто народився безславно. Цей погляд з богословської точки зору помилковий, проте на його підставі не можна поставити Шевченка за межі віри в Бога, однозначно визнати його єретиком, тобто християнином, який не визнає певні правди християнської віри. Слід мати на увазі, що він сам, без будь-якої допомоги, прокладав собі стежку віри в нетрях тогочасного мовчазного, сухого і німого ритуалізму, притаманного в той час Церкві та духовенству¹⁷. Звісно, що неоднозначною слід вважати у творчості поета ідею суперечливого зображення Діви Марії та Христа в поемі *Марія*, де Богородиця представлена покриткою, а Ісус Христос – Сином Людським, звичайною людиною, до того ж «байстрюком», що пояснити та прийняти дуже важко. Це викликало однозначне засудження і трактування *Кобзаря* як богохульника, що І. Франко в свою чергу вважав невірним розумінням поета і у різкій формі спростовував в одному зі своїх творів, зазначаючи, що Шевченко на початку поеми дуже шанобливо звертається до Богородиці¹⁸. Однак у цьому ж творі присутні вислови, якими Шевченко визнає надприродність і божественність Христа, а також особливість Марії, її Богоматеринство, особисту духовну велич. Це також безліч разів однозначно підтверджено в багатьох інших його творах. Досі серед дослідників та шевченкознавців точиться дискусія стосовно створених образів Марії та Христа в поемі Шевченка *Марія*. Основні ж тези різних таборів дослідників зводяться до

двох думок: а) критичне зображення Шевченком основних ідей Нового Завіту, в тому числі й образу Марії; б) створення автором суто літературного образу. Іван Франко у своїй розвідці *Про євангельські основи поеми Шевченка «Марія»* докладно аналізує цей твір та доходить однозначного висновку, що Кобзар переосмислив «Євангелія про ті моменти життя Ісусового та його Матері, які по-своєму обробив»¹⁹. Образ Марії та Христа в поемі «Марія» – це поетичний, цілеспрямований образ, а не виклад богословських догм. Відображає насамперед власне розуміння і сприйняття поетом євангельських правд та внутрішнього їх пережиття. Трактуює їх, співвідносячи з реаліями українського суспільства і життя. Той же Франко написав: «ся тема [тема Богородиці], одначе, була у Шевченка тільки одною з численних варіацій теми жінки-матері, що починається вже в його молодечій поезії українськими поемами «Катерина» та «Наймичка» та московською «Слепая»...»²⁰. Образ Богородиці з поеми «Марія» постає верхівкою втілення жінки в радощах та горі материнства. Характеризується цей образ подвійною сутністю: антропоморфного (себто людського) та трансцендентного (божественного, ідеального), що стає формою синкретизму обох ідей. Обстоюючи цю позицію Франко, додав: «Діва Марія – обрана Богом земна жінка, якій випала свята місія народити Сина Божого. Образ такої земної страдниці, жінки-матері створив Тарас Шевченко невдовзі після останніх відвідин України, яку за наказом властей змушений був покинути і вернутися до Петербурга. Поемою «Марія», яка стала одним з найвищих поетичних досягнень Шевченка, апофеозом образу матері в світовій літературі, поет продовжив цю наскрізну тему своєї творчості, яскраво вписав у поеми «Катерина», «Наймичка», «Слепая», «Відьма», «Неофіти», в багатьох віршах»²¹. У своїй поемі Шевченко зобразив людську сутність Богоматері. Як остаточне підтвердження цієї тези слід взяти до уваги вислови Кобзаря у його листі до Варвари Репніної: «Колись-то я думав аналізувати серце матері відповідно до життя святої Марії, непорочної Матері Христової»²², що вказує на однозначне сприйняття як Марії Богородиці, так і Христа особами святими, такими, як це закладено в Новому Завіті.

Потрібно також зважати на те, що Шевченко – поет, його мова поетична, тобто образна, яка не може повністю відповідати прямому трактуванню, відповідно до застосованих висловів. Творчість допускає створення протиставлень, двоякого підходу тощо. У випадку Шевченка це скоріш набирає обрисів внутрішньої роздвоєності, що створює розум і віра. На це вказував ще один дослідник його творчості – Г. Костельник, на переконання якого пояснення цієї роздвоєності можна знайти в антитезі «серце – розум»²³. Шевченко ставився до Бога і сприймав Його насамперед серцем, а не розумом. Твори поета формуються на підставі серця, у них переважають емоції, а не розмірковування. Кобзар констатує факти, наводить те, що сам переживає: «Його душа відповідає світові серцем. Розум у нього ніколи не обняв серце»²⁴. Навіть самого Бога Шевченко більше сприймав серцем, ніж розумом, вважає Костельник. Шукаючи Бога, він шукав його насамперед серцем, хотів, щоб Бог як вічна справедливість, абсолютне добро було здійснене на землі. Цю роздвоєність попередньо згаданий дослідник вбачає у незгоді серця й розуму поета. Шевченко не вникав у суть догм, а будував власний поетичний образ, тому формально еретиком його не слід вважати.

На підставі деяких висловів у віршах та інших творах Шевченка можна також вважати його вільнодумцем, що проявлялось, зокрема, і в його вірі та ставленні до Бога. Вільний стиль спілкування з Богом іноді виражався в засудженні Бога, його діянь, запереченні справедливості Божого промислу: «...бо немає Господа на небі! ... Та якогось раю, на тім світі благаєте? Немає! Немає!» (*Сон. У всякого своя доля*); „І лани і гори – все покину і долину до самого Бога

молитися... а до того Я не знаю Бога» (*Заповіт*); «А патріот, убогих брат... дочку й теличку однімає у мужичка... І Бог не знає, а може, й знає, та мовчить»; «А Бог хоч бачить, та мовчить, гріхам великим потурає» (*Княжна*); «Нащо вже й Бога турбовать, коли по нашому не буде» (*Не гріє сонце на чужині*); «Я так її, я так люблю мою Україну убогу, що проклену святого Бога, за неї душу погублю!» (*Сон. Гори мої високі*); «І все то те лихо, все, кажуть, од Бога! Чи вже ж йому любо людей мордувать?» (*Іржавець*); «Ні, ні, нічого нема святого на землі... Мені здається, що й самого Тебе вже люди прокляли» (*Якби ви знали, паничі*); «А ти, всевидящее око! Чи ти дивилося звисока, як сотнями в кайданах гнали в Сибір невольників святих, як мордовали, розпинали і вішали. А ти не знало? І ти дивилося на них і не осліпло. Око, око! Не дуже бачиш ти глибоко! Ти спиш в кіоті...» (*Юродивий*). Проте завжди слід читати будь-які твори поета, беручи до уваги загальний контекст, розподіл ролей (персонажів) твору, а також їх назви. Так, скажімо, останній із згаданих творів називається *Юродивий*, а це особа, яка немовби несповна розуму²⁵, видає себе не за того, ким насправді є, висловлює думки чи твердження, які зумисне провокують інших на обурення, несприйняття, хоча й мають на меті вказати на певні важливі речі. Ця практика бере свій початок у християнстві та була розповсюджена серед християнства, багато святих мають назву юродивих. Багато висловів Шевченка мають емоційне забарвлення і характер, зумовлений переживаннями, про що детальніше буде далі.

Шевченко завжди писав слово «Бог» з великої літери, що може зауважити кожен, вивчивши рукописи поета. Саме для віруючої людини, для якої Бог має значення та займає особливе місце в житті, воно завжди писатиметься з пошаною. А оті вислови у віршах будуть виявами профетичного (пророчого) вболівання за народ, докірливого звернення не лише до людей, а й до Бога, шукаючи Правди, Справедливості. В цих випадках та, можливо, і багатьох інших маємо справу із розпачливими думками Шевченка. Кілька хвилин духовного подавлення, але вони не тривалі, його віра все ж таки приводить поета до опам'ятання й духовної рівноваги. Кобзар завжди знаходив силу, щоб піднятися й наблизитися до Бога²⁶. Свою віру Шевченко виклав також у своєму невеличкому творі «Буквар», скерованому до дітей для допомоги у вивченні основ читання і обчислення, де поет наповнив його (Буквар) основами віри та розуміння християнства²⁷.

Так звані «богохульні» вислови поета у звертанні до Бога чи про Нього слід тісно пов'язати зі стилем пророчих книг та псалмів, які він найбільше любив та наслідував. Подібні вирази можемо зустріти і у Св. Письмі. У псалмі 83 Давид каже: «Не мовчи, Боже, не німуй». У псалмі 44 він звертається до Бога так: «Устань! Чому спиш, Господи? Прокинься!»; у пс.10: «Не буде суду! Нема Бога!»; пс. 5: «Скарай їх Боже». Проте ніхто не звинувачує псалмоспівця в богохульстві. Подібні занадто сміливі чи різкі вислови часто трапляються і у біблійних пророків. Тому згадані вислови Шевченка також, безперечно, різкі, як у Давида, але у них немає виступів чи бунту проти Бога²⁸. Усі нібито богохульні вислови у творчості Шевченка скеровані не проти Бога, а проти бездуховності, омертвіння християнського духу в людських серцях, вад духовенства, механічної обрядовості, яка була позбавлена справжнього, внутрішнього наповнення Божим Духом. Різкі випадки спрямовані Шевченком проти усього того, що він називає «візантійщиною», з чим сам стикався змалку і що бачив по храмах. Поет звинувачував духовенство, яке уособлювало Церкву та мало б нести Бога людям, у фальшивості, фарисействі. Звідси і виступи проти Церкви, але не проти Бога. Шевченкові боліло, що Бог усе це допускає, як рівно ж і кривду в інших сферах життя: бідність, зневагу, поневолення, кріпацтво, нелюдність та свавілля багатих. У Тараса Шевченка, як у старозавітних пророків, глибока релігійність поєднана з гострим протестом проти релігійного лицемірства і всякої неправди.

Грунтовно проаналізувавши саму суть поетової віри, включно з аналізом контроверсійних запитань до Бога й висловлювань про Бога, слід ствердити, що Шевченко вірив та приймав Бога як найвищу Правду, Справедливість і Добро. Однак його сприйняття Бога характеризується своєрідним підходом та простотою відносин із Ним. Митрополит І. Огієнко доходить висновку: «Бог для Шевченка – Батько, і то Батько рідний. І він до Нього всякі претензії несе й скеровує, як люблячий син до Батька. Ці Шевченкові звернення часто, власне, синівські, хоч і подратовані, хоч і неспокійні, але завжди оправдані тяжкою дійсністю... «Кобзар» – це чиста книга гарячих сліз, тяжкого горя та смертельної печалі, а то й чорної розпуки»²⁹. Д. Степовик у своєму дослідженні релігійності та ставлення Т. Шевченка до Бога стверджує наступне: «Шевченко не був богословом, і багато подій, несправедливостей здавалися йому відступом від християнських правд, хоч тодішня Церква продовжувала твердити, що так все має бути. Звідси дуалізм у його ставленні до Бога, який бачимо також у деяких учнів Ісуса, але який не трактувався як богоборство і тим більше як атеїзм»³⁰. З біблійних пророків поет найчастіше цитував Ісаю та Осію. Переспів частини книги пророка Ісаї у вірші *Ісаї. Глава 35* майже повністю збігається з біблійним текстом. Бог у Шевченка міцно пов'язаний з людиною в одне нерозривне ціле, що можна проілюструвати на прикладі вислову: «Ти сирота, нема нікого, oprіч праведного Бога». Поет часто використовує ідіоми: «Сохрань Боже», «Крий Боже», «Слава Богу», «Нехай йому Бог поможе», «Нехай Бог вам помагає» і багато інших подібних, які стали не лише традиційними, властивими для українського народу автоматичними виразами, але й виразом самого внутрішнього світу Кобзаря. Оригінальним та самобутнім стало також звернення до Бога як до Бога України³¹, тобто особистого Покровителя, властивого для України, українського Бога.

Досліджуючи релігійний зміст творів Шевченка, не можна погодитись із деякими дослідниками, які, подібно до радянських дослідників, зводять цю проблематику та аналіз виключно до категорії ставлення Шевченка до Біблії і священних текстів, вказуючи, що він ставився до них як до звичайного матеріалу особистих зацікавлень (як до поетичних текстів, поетичного матеріалу, джерела натхнення, символів тощо). Зокрема, проф. Петро Кралюк написав: «Шевченко, розглядаючи Біблію не як сакральний, а як звичайний текст, інтерпретував її в світському, а то й навіть у вільнодумному, «сретичному» плані»³². Такий підхід і вислови слід трактувати як виключно тенденційні і суб'єктивні, які мають на меті завужене бачення значення і ролі Св. Письма для поета. Автор такого твердження занадто суб'єктивно і неправдиво трактує творчість Шевченка, бажаючи звести її виключно у площину поезії та поетичного способу життя, а звідси і трактування поетом усього (у тому числі Бога, Біблію) виключно як поетичний чи творчий матеріал. Абсолютно невірно так стверджувати. Слід пам'ятати, ким був поет, звідки вийшов, яке значення в дитинстві та молодості мали для нього церковні книги, зокрема Біблія. Таке однозначне, однобічне трактування може бути зумовлене тим, що Т. Шевченко звертав увагу та використовував передовсім поетичні книги Св. Письма, однак не слід забувати, що він також використовував цитати з Євангелій, інших книг, читав їх³³, захоплювався ними, про що сам згадував у листуванні із знайомими та у *Щоденнику*. Те, що йому було незрозуміле, не сприймав та міг відштовхувати (наприклад, книгу Одкровення), що природно і зрозуміло. Неможливо й заперечити сприйняття поетом Христа та його вчення як теж їх ролі і значення в житті Кобзаря. Для Шевченка вони поставали як основа життя³⁴.

Один із багатьох дослідників релігійних та теїстичних мотивів Шевченка – М. Гнатишак – спробував проілюструвати християнську релігійність Шевченка за допомогою статистичних даних. За його підрахунками, з 218 віршованих творів

поета 17 становлять поетичні молитви (без врахування 10 псалмів та кількох наслідувань пророків). На біблійні сюжети написано 7 поем. Вислови «молитися» чи «Богу молитися» присутні в 150 творах, «перехреститися» – в 20, згадки про Бога зустрічаються в 143 творах, а слово «Бог», у тому числі й Ісус Христос, вживається 600 разів, Матір Божа згадується в 25 творах. Сповненим згадок про Бога й молитву є і *Щоденник* поета. А в 128 із 232 Шевченкових листів зустрічаються релігійні висловлювання³⁵.

Більш вірогідним та відповідним слід назвати інший вислів згаданого вже дослідника релігійного аспекту творчості Шевченка проф. П. Кралука: «Письменник виробив своє бачення Бога, святості та християнства. Воно було далеким від догматизованого бачення офіційних християнських церков, несло на собі печать тогочасних просвітницьких уподобань, але все-таки це бачення сформувалося в лоні християнства (переважно в його «українській редакції»)»³⁶. Шевченкові властиве власне бачення і сприйняття Бога та ставлення до Нього. Не традиційне: догматизоване та обрядове, а просте, безпосереднє і внутрішньо близьке його переконанням та уяві, його внутрішньому станові, пережиттям. У творах раннього, петербурзького періоду Шевченко рідко згадує Бога проте у листі до свого брата Микити від 15 листопада 1839 р. пише, що нікого не боїться, окрім Бога та визнає Його своєю основною підтримкою життя³⁷.

Людина, на переконання і досвід Шевченка, може безпосередньо спілкуватися з Богом. Проте і традиційні молитви, звернення до Бога у храмі, за посередництвом богослужінь, тобто такі форми, які пропонувалися Церквою, поетом також приймаються, хоча це заперечують деякі дослідники³⁸. Бачення Бога поетом у дечому збігається з концептуальними теологічними засадами, які зустрічаємо в *Законі Божому (Книзі Буття Українського Народу)* – фундаментальній тезі Кирило-Мефодіївського братства. Навіть окремі фрази цього твору (*Книги Буття*) збігаються із фразами тодішніх Шевченкових творів.

Свій погляд на Бога поет виклав також у поемі *Тризна*. В ній доказом існування Бога для Шевченка є краса й гармонія природи, а сам Бог співвідноситься з «правди і свободою». Водночас Бог у цій поемі вказується і як Надія, той, Хто забезпечує справедливість, створив і втримує гармонію, красу і свободу на землі. Ідея Бога як краси представлена також у вступі до поеми *Княжна*. Ідеальний стан суспільства, який має бути встановлений на землі Богом, моделюється в циклі віршів *Молитва*, й особливо в поезії *Ісаія. Глава 35*. У хвилини внутрішніх недомагань, боротьби, зламаності, у ряді поезій Кобзарем засуджується бездіяння Бога, який не реагує на суспільну несправедливість (*Княжна; Не гріє сонце на чужині; Якби ви знали, паничі; Сон. Гори мої високі*). Однак, попри це, завжди настійливо звучить заклик поета просити Бога за Україну (цикл поезій *В казематі*).

3. Місце Бога в житті поета

Перечитуючи та досліджуючи твори Шевченка, зокрема вірші, заглиблюючись у їх зміст та значення, можна ствердити, що Шевченко вірив у Бога, а що більше – довіряв Йому, покладаючись на Нього як на остаточну Правду та того, Хто розсудить усе. При дослідженні питання про місце Бога і Його значення для Кобзаря найперше слід звернутись до особистого, щоденного життя поета. Хоча вірші відображають внутрішній стан та переживання, то саме щоденне життя та приватні вислови Шевченка можуть відкрити місце Бога у його житті.

У *Щоденнику*, який Шевченко вів декілька років, Бог прямо та безпосередньо згадується не надто часто, здебільшого у контексті ситуацій або як звичайна традиційна практика українців «додаючи до слова». Проте присутні

також чіткі вказівки, що Бог займав важливе місце та мав важливе значення у його житті³⁹. Шевченко, коли мав змогу, бував у храмі, молився приватно та на богослужіннях, читав і вчитувався у Св. Письмо, причащався. Цим виявляється його прагнення пізнавати Бога, жити з Ним, відчувати Його. Подібно і в своїх листах поет часто згадує Бога, відносить Його до ситуацій та реалій щоденного життя українців. Так само, як і у своїх віршах, де звертається до Бога, просить, докоряє, закликає втрутитись у неправду, несправедливість, кривду та змінити їх, відплатити, покарати нечестивців, кривдників, ворогів подібно як це має місце у псалмах Давида чи книгах пророків. Бог був для нього тією останньою надією, сподіванням, інстанцією справедливості та правди, тобто головним Чинником у житті.

Особливістю української релігійності слід вважати кордоцентризм, або ж кординалізм⁴⁰. Це означає, що сприйняття Бога і релігії як таких базується не на раціоналістичному, а на чуттєво-емоційному світогляді (через серце). Такий підхід присутній і у віршах Т. Г. Шевченка, в яких присутній заклик до своїх братів-українців боротися і перемагати, що виражає глибоке внутрішнє переживання поета. Вчуваючись у стан людей, ситуації і обставини, в яких опинився український народ, співпереживаючи власні досвіди життя, Шевченко, перебуваючи в стані глибокої внутрішньої застанови, міг поставити Україну з її народом вище за Бога, про що яскраво свідчить уривок з вірша:

Я так її, я так люблю
Мою Україну убогу,
Що проклену святого Бога,
За неї душу погублю.

(Сон. Гори мої високії)

Один із дослідників теїзму Шевченка – М. Шевченків – пояснює такий вислів емоційним станом, який мимоволі спонукає висловити більше, ніж насправді хтось вважає, а також звичкою та практикою українського народу вживати подібні вислови у важкі хвилини⁴¹. Однак такий підхід слід вважати доволі спрощеним, хоча частка правди у цьому присутня. Йдеться про те, що подібні вислови людина (українець) найчастіше вживає у скрутній, надважкій ситуації, а особливо у переживанні, досвідах. Згідно із дослідженнями семантики цього слова-вислову та віднесенням його до творчості Шевченка Б. Завадка стверджує, що у цьому формулюванні слід розуміти вислів як нарікання, різке невдоволення поета життям та долею українського народу⁴². Поет дорікає цим Богові, виражаючи свою безмежну любов до України, народу, змальовуючи гірку правду його важкого життя та вказуючи Богові на несправедливість, питаючи, чому Він не втручається, не змінить усе, хоча головний акцент ставить усе ж таки на протиставленні України та Бога і самовідданій любові до першої. Проте Бог тут не проклятий – вказується лише на готовність до такого вчинку, якщо нічого не зміниться, якщо Він не вплине, не втрутиться і не принесе мир, справедливість та правду. І знову ж таки усе це слід розуміти в контексті загального формулювання думки та піднесеного емоційного стану. Поет насамперед бажає висловити цим свою любов до України, застосовуючи для порівняння іншу найважливішу цінність життя – Бога.

Цікавим і важливим зауваженням М. Шевченківа слід визнати його підкреслення факту поділу цього вірша на дві частини та вкладення Шевченком різних позицій та поглядів в уста двох окремих людей. Вірш – це діалог двох людей, одна з яких висловлює свою любов до Батьківщини, підсилуючи це застосуванням поняття Бога. Також відзначення факту, що поет остаточно ототожнював свою позицію із висловами не першого чоловіка-патріота (персонажа поеми), який і вимовив попередньо цитовані слова, а мудрого у

простоті старця-діда (другого персонажа), який не поділяє запалу і гострих слів молодечого «патріота» України⁴³. Запальний Шевченко, можливо, і бажав би та міг би так вчинити (що вклав в уста молодого героя твору), однак особлива внутрішня віра та відданість поета остаточно заспокоювалась та остигала у мудрості діда (іншого героя цього ж вірша). Тому «проклинання» Бога фактично не було, а було лише гіпотетичним настроєм у запалі. Шевченко остаточно довірився Богові, будучи відданим і Йому, і Україні. Хоча слід визнати, що поет, можливо, далеко зайшов у своєму емоційному стані та переживаннях з точки зору християнства і релігії в цілому.

Якщо ж порівнювати значення та місце Бога й України у творчості поета, то, згідно зі *Словником мови Шевченка*, в усій його писемній творчості загалом слово «Бог» згадується 634 рази, а слово «Україна» – 262. З точки зору психології частота використання певного слова свідчить про місце, значення та роль поняття, яким це слово позначене⁴⁴.

Потрібно також відзначити, що останній період творчості Шевченка характеризувався цілком іншим налаштуванням. Зокрема, цей період можна охарактеризувати його ж словами із однойменного вірша:

Не нарікаю я на Бога,
Не нарікаю ні на кого,
Я сам себе дурний дурю
Та ще й співаючи⁴⁵.

Натомість у *Неофітах* зустрічаємо:

Моліться Богові одному,
Моліться правді на землі,
А більше на землі нікому
Не поклоніться⁴⁶.

За сюжетом мати одного з неофітів понесла синове слово поміж людей: «Живого істинного Бога. Ти слово правди понесла».

У поетичному циклі *Молитва*, який складається з чотирьох варіацій молитов, виражено життєві настрої Шевченка та роль і значення Бога у його житті. Зокрема, у третій частині, де він молиться за всіх і за самого себе. Тут Шевченко просить:

Мені ж, мій Боже, на землі
Подай любов, сердешний рай
І більш нічого не давай!

В іншому вірші зміст дещо змінюється:

Мені ж, о Господи, подай
Любити правду на землі
І друга щирого пошли!⁴⁷

У висловах та релігійних поглядах, що по-різному та двояко переплітаються у творчому та життєвому шляху поета, можна знайти слова, що підтверджують його віру в Бога (*Кавказ; Чи ми ще зійдемося знову; Пребезумний в серці скаже, що Бога немає*). До Бога ж, Істини тягнеться Шевченко усім своїм еством, усією любов'ю свого серця. Український мислитель Памфіл Юркевич стверджував: «Серце людини підноситься у вірі й молитві до такої Істоти, яка може вислухати її ридання і полегшити її страждання»⁴⁸. Такою Істотою для Шевченка передусім був Господь, тому у його житті і віршах стільки молитви, постійного звернення й апелювання до Бога. Саме віра та Бог давали поетові силу витривалості, знесення всіх досвідів і терпінь. У поемі *Єретик* Шевченко підсумовує: «Не мені, Великий Господи, простому, судить великії діла Твоєї волі. Люта, зла – не вдієш без вини нікому!». Майже у всіх його творах присутнє віднесення або звернення до Бога. На переконання Д. Бучинського, більша

частина поезії поета – це молитва: «Шевченко постійно молився, без ніякої пересадки можна сказати, що більшість Шевченкових творів – це щира й велика молитва до Бога. Про молитву та її потребу для людини ми маємо не одне місце в Шевченковому навчанні»⁴⁹. Молитва стала одним з основних занять і практик Кобзаря: «Молюся, Господи, молюсь! Хвалить Тебе не перестану...»⁵⁰, та ще безліч молитовних звернень до Бога можна повсюдно зустріти у віршах поета.

Для Шевченка Бог поставав захисником гноблених, виразником їхніх надій, прагнень, де любов до людини, повага, чуйність, взаємоповага у праці, подолання труднощів і негараздів виступали тим дороговказом, який має послуговуватися кожний і без якого людина черстве, стає брутальною, втрачає гідність, проявляє самолюбство, нехтує інтересами та правами інших⁵¹. Його Христос, найперше, в полум'яному духові, у пориві до Правди й Істини, у перемозі над світом неправди і зла, у самопожертві в ім'я людей. Тому Прометей Шевченка з поеми *Кавказ* віддав себе на довічне розп'яття і муку в ім'я любові до людей, приніс людям вогонь правди, осуду несправедливості з палаючим любов'ю духом.

Уся творчість Шевченка пов'язана з долею українського народу, простого люду, з його становищем. Поряд із цим значну роль у цій долі відіграє Бог, до якого поет постійно звертається у своїх віршах, яким живе. На першому місці у поезії та творах Шевченка звичайно знаходиться людина, він описує та представляє її стан, недолю, біль. Проте вирішення її проблем та переживань (як і власних) він шукає у Богові та у Бога. Поет з філософською наполегливістю, людською простотою і самовідданою довірою шукає відповідей на суперечності життя, складну дійсність та несправедливість. Тільки глибоко віруюча душа має потребу шукати суголосне собі в рядках Святого Письма і знаходити там джерело поетичного натхнення. Питання Бога та його місця в житті людини постає у нього на тлі пережитого та власних досвідів життя. До того ж сприйняття та відчуття Бога у Шевченка постає не як абстрактне твердження чи філософська спекуляція про Абсолют, а на тлі переживання дійсності, конкретних досвідів, захоплення та подивляння красою творіння, і опису болю та розчарування. Це особистий внутрішній стан поета. Як стверджує М. Шевченків: «Це, в свою чергу, спричиняється до того, що поетична мова про Бога, як правило, не є «холодним» розумовим аналізом, але часто забарвлена емоційним пережиттям чи натхненням. Безперечно, проблематика Бога – дуже вагома, вона прямо чи приховано, присутня в більшості віршів»⁵².

Т. Шевченко був релігійною, а точніше, глибоко віруючою людиною. Віра вела його через життя, була йому опорою, життєдайною силою поетичного натхнення та невичерпною скарбницею прекрасних поетичних образів, символів, думок та ідей. Тож уся творчість поета стала виразом християнської, насамперед за своїм духом, великої жертвовної любові до людей, палкої відданості справжній Істині та Правді. Бог став провідним в усій його творчості та житті, силою, яка наповнює та утримує людину.

Також не треба забувати, що Шевченко був звичайною світською людиною. Не був богословом, філософом у прямому значенні. Зазвичай ніхто із дослідників не звертає увагу на умови його релігійного зростання та виховання, а він упродовж усього життя був гнобленим, знедоленим та глибоко нещасливим з огляду на те, що бачив, досвідчував, переживав через несправедливість, фальш і неправду. В нашому людському розумінні його слід вважати людиною покинутою, «забутою Богом», проте яка ніколи не забувала Бога. Г. Грабович писав: «Шевченко занадто складний, щоб осягнути його в такій багатомірності, як віра. В одному впевнюємося: мислення він мав незалежне, пророче, біблійне»⁵³.

На підставі цього короткого аналізу та спроби вивести однозначні тези про розуміння, місце та роль Бога в житті видатного поета України Т. Шевченка можна ствердити, що він був віруючою людиною, практикуючим християнином, який мав власний погляд на Бога та сприйняття Його. Це було зумовлено внутрішнім станом Кобзаря, його простим, безпосереднім, щирим ставленням до Творця. Для нього Бог був дуже близьким, найбільшою цінністю та опорою життя. Шевченко постійно виконував основні християнські практики: молився, ходив до храму, читав Св. Письмо і намагався у своєму житті жити з Богом, виконуючи пізнані правди віри та настанови Господа. Розумів Бога насамперед як найвищу Правду, Добро, Любов і Справедливість. Суперечні вислови чи думки стосовно Бога чи Богородиці пояснюються передовсім особливістю внутрішнього стану, емоційністю, поетичними прийомами та створенням певних образів, які відображають особистий внутрішній стан духовної боротьби, переживань і прагнень поета. Вказують на певний внутрішній діалог, двоякість підходу до висловлених питань, намагання осмислити щось із різних точок зору, ставлення і сприйняття.

¹ Див. О. Кониський, *Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя*. – К., 1991. – С. 37-39.

² Див. хоча б І. Д. Назаренко, *Атеїстичні погляди Т. Г. Шевченка*, в: *Шевченківський словник*, т. 1. – К., 1978, с. 48-49; І. Д. Назаренко, *Т. Г. Шевченко – борець проти ідеалізму і релігії*. – К., 1961; І. Д. Назаренко, *Суспільно-політичні, філософські та атеїстичні погляди Т. Г. Шевченка*. – К., 1964; І. С. Романченко, *Атеїзм Т. Г. Шевченка*. – К., 1962; П. Довгалюк, *Атеїзм в українській літературі*. – М., 1964.

³ Див. наприклад, Є. К. Дулуман, *Релігія і атеїзм: Світогляд Т. Г. Шевченка*, на інтернет-сторінках <http://www.ateism.ru/duluman/shevchenko.htm>, переглянуто 02.02.2009.

⁴ Пор. І. Стус, *Релігійні мотиви в творчості Шевченка*. – Едмонтон, 1989. – С. 31.

⁵ І. Огієнко, *Релігійність Тараса Шевченка*, в: *Тарас Шевченко*. – К., 2002. – С. 123.

⁶ Там само, с. 126.

⁷ Т. Шевченко, Щоденник, в: *Зібрання творів у 6 т.* – К., 2003, т. 5, с. 66-67, запис з дня 23.07.1857 р.: «Для человека-материалиста, которому Бог отказал в святом, радостном чувстве понимания Его благодати, Его нетленной красоты, для такого получеловека всякая теория прекрасного ничего больше, как пустая болтовня». Слід пам'ятати, що свій Щоденник Шевченко вів у той час російською мовою, оскільки перебував під арештом та наглядом російської поліції як неблагонадійний.

⁸ Там само, т. 6, с. 42, Лист від 28.02.1848 р.: «Перед благовестом к заутрени пришли мне на мысль слова распятого за нас, и я как бы ожил, пошел к заутрени и так радостно, чисто молился, как, может быть, никогда прежде. Я теперь говею и сегодня приобщался святых таин – желал бы, чтобы вся жизнь моя была так чиста и прекрасна, как сегодняшней день! Ежели вы имеете первого или хоть второго издания книги Фомы Кемпейского «О подражании Христу», Сперанского перевод, то пришлите, ради Бога».

⁹ Там само, с. 50-51, запис від 01.01.1850 р.: «...ужасна безнадежность! так ужасна, что одна только христианская философия может бороться с нею. Я вас попрошу, ежели можно достать в Одессе – потому что я здесь не нашел – прислать мне Фому Кемпейского «О подражании Христу». Единственная отрада моя в настоящее время – это Евангелие. Я читаю ее без изучения, ежедневно и ежечасно».

¹⁰ Там само, с. 118, Лист від 09.01.1857 р.: «Теперь и только теперь я вполне уверовал в слово: «Любя наказую вы». Теперь только молюся я и благодарю Его за бесконечную любовь ко мне, за ниспосланное испытание. Оно очистило, исцелило мое бедное больное сердце. Оно отвело призму от глаз моих, сквозь которую я смотрел на людей и на самого себя. Оно научило меня, как любить врагов и ненавидящих нас. А этому не научит никакая школа, кроме тяжелой школы испытания и продолжительной беседы с самим собою. Я теперь чувствую себя если не совершенным, то, по крайней мере, безукоризненным християнином».

¹¹ Там само, с. 70, Лист від 30.06.1853 р.: «Молися, если можешь молиться, и моляся веруй разумно, глубоко веруй в замогильную, лучшую жизнь. Сны твои, которые ты видел в самые критические часы твоей жизни, показывают нам что-то выше наших земных понятий. Веруй! И вера спасет тебя».

¹² Див. Д. Степовик, *Тарас Шевченко і українське православ'я*, на інтернет-сторінках <http://www.etnolog.org.ua/vyd/nartv/2004/N3/Art05.htm> (переглянуто 04.03.2009).

¹³ Див. Н. Полонська-Василенко, *Про релігійність Тараса Шевченка*, на інтернет-сторінках <http://uaos.net/?p=1618>, переглянуто 04.03.2009.

¹⁴ М. Грушевський, *З історії релігійної думки на Україні*. – К., 1992, с. 144.

¹⁵ Див. Огієнко, *Тарас Шевченко*, с. 167.

¹⁶ Митрополит Мойсей, *Релігійність Тараса Шевченка*, <http://www.soborna.org/duxp/uk/001.html>

¹⁷ Пор. Л. Рудницький, «*А до того – я не знаю Бога*» – ключ до духовного світу поета, в: *Світу Тараса Шевченка*, т. 1, за ред. Л. Onyshkevych, L. Rudnytzky, V. Pevny, T. Hunczak, New York, Sydney, Toronto, Lviv 1991, с. 36-37.

¹⁸ Див. І. Франко, *Містифікація чи ідіотизм*, в: *Шевченкознавчі Студії*. – Львів, 2005. – С. 352-354.

¹⁹ Франко, *Про євангельські основи поеми Шевченка «Марія»*, в: *Твори в 50-ти томах*. – К., 1983. – С. 312.

²⁰ Там само с. 316.

²¹ Там само, с. 322.

²² Шевченко, Лист до В. Рєпніної, в: *Зібрання творів у 6 т.* – К., 2003, т. 6, с. 51: «Прежде когда-то думал я анализировать сердце матери по жизни Святой Марии, непорочной матери Христовой».

²³ Див. І. Мірчук, *Естетично-інформаційний потенціал духовної спадщини Гавриїла Костельника*, Людинознавчі студії 20 (2009), с. 8.

²⁴ Г. Костельник, *Шевченко з релігійно-етичного становища (критична аналіза)*. – Львів: Нива, 1910 – С. 5.

²⁵ Юродство – методика духовного подвижництва, що полягає у божевіллі або його симуляції. Вважається, що це допомагає перемогти гріх гордині, див. інтернет-енциклопедію <http://uk.wikipedia.org/wiki/Юродство>, переглянуто 12.03.2009 р.

²⁶ Пор. Д. Бучинський, *Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка*. – Лондон-Мадрид 1962 – С. 199-200.

²⁷ Див. Шевченко, *Буквар*, в: *Зібрання творів у 6 томах*, т. 5, с. 245 і нс.

²⁸ Див. W. Mokry, *Bóg w «Testamencie» i «Psalmach» Tarasa Szewczenki*, в: *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, за ред. R. Łuznego i D. Piwowarskiej. – Kraków, 1998. – С. 279.

²⁹ Огієнко, *Поет у безнадії та розпачу*, в: *Тарас Шевченко*, с. 233.

³⁰ Степовик, *Тарас Шевченко і українське православ'я*.

³¹ Сестра Вікторія, *Він знав мало не весь Псалтир*, на інтернет-сторінках http://nz.com.if.ua/cgi-bin/index.cgi?action=show&kind=gaz&lang=ukr&sub=statti&news=statti&filepage=2007_03_09_Vin_zнав, сторінку переглянуто 04.03.2009.

³² П. Кралюк, *Релігійність Т. Шевченка*, <http://www.simya.com.ua/articles/45/8113/> переглянуто 04.03.2009.

³³ Див. W. Mokry, *Taras Szewczenko nad lekturami biblijnymi*, *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1982), с. 143.

³⁴ Пор. Л. Білецький, *Віруючий Шевченко*. – Вінніпег, 1949. – С. 27.

³⁵ Див. М. Гнатишак, *Тарас Шевченко і релігія*. – Львів, 1936. – С. 18-20.

³⁶ Кралюк, *Релігійність Т. Шевченка*.

³⁷ Див. Шевченко, *Зібрання творів у 6 томах*, т. 6, с. 11.

³⁸ Пор. Л. Іваннікова, *Релігійність Тараса Шевченка – міф чи реальність?*, *Слово Просвіти* 27 (2007), с. 6.

³⁹ Див. Білецький, *Віруючий Шевченко*, с. 16.

⁴⁰ Головною ідеєю є тут поняття «серця», як своєрідного центру людини, хоча її можна звести до сучасного поняття ества, тобто глибинної основи людської особи. Найбільш вираженою була у Сковороди, і власне його можна вважати основоположником цієї концепції в українській філософії. Див. В. Олексюк, *Християнська основа української філософії*. – К., 1996. – С. 179; В. С. Горський, К. В. Кислюк, *Історія української філософії*. – К., 2004. – С. 212-213.

⁴¹ Див. М. Шевченків, *Бог Суцций у поезії Кобзаря*. – Тернопіль, 2008. – С. 89-90.

⁴² Пор. Б. Завадка, *Серце чистее подай*. – Львів, 1993. – С. 51-52.

⁴³ Див. Шевченків, *Бог Суцций у поезії Кобзаря*, с. 93-95.

⁴⁴ Пор. Ю. Макселон, *Психологія: З викладом основ психології релігії*. – Львів, 1998. – С. 104.

⁴⁵ Шевченко, *Зібрання творів у 6 томах*, т. 2, с. 748.

⁴⁶ Там само, с. 251.

⁴⁷ Там само, с. 732.

⁴⁸ П. Д. Юркевич, *Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слову Божего*, в: *Философские произведения*. – Гомель, 1990. – С. 56.

⁴⁹ Д. Бучинський, *Моліться Богові одному*, *Християнський голос* за 08.03.1964, с. 4.

⁵⁰ Шевченко, Цикл поем *В казематі*, вірш VII *Н. Костомарову*, в: *Зібрання творів у 6 томах*, т. 2, с. 17.

⁵¹ Пор. Бучинський, *Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка*, с. 233.

⁵² Шевченків, *Бог Суцый в поезії Кобзаря*, с. 19-20.

⁵³ Г. Грабович, *Шевченко, якого не знаємо*. –К., 2000. – С. 185.

Андрій Яцишин

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Сутність морального вчення у філософії Григорія Сковороди

Мета даної статті – розкрити суть і місце моральної рефлексії у рамках релігійної філософії Григорія Сковороди. На початку аналізу етичної системи філософа варто підкреслити, що це питання слід розглядати крізь призму психологічно-етичного аспекту самопізнання та мати на увазі його спорідненість та глибокий зв'язок з християнською доктриною загалом та містичним богослов'ям зокрема.

«Всю систему філософа можна назвати практичною містикією або експериментальною метафізикою, бо для нього найважливіше духовне завдання людини полягало в практичному оволодінні тим, що воля побачила й прийняла на шляху теоретичного богопізнання та споглядання. Але як це здійснити, яким шляхом йти? На це питання відповідає сквородинська модель духовного життя, співвіднесена до самої особи мислителя, який спирався у своїх пошуках духовної Істини на попередню історію богословського та релігійно-філософського богопізнання» [6, с. 145].

«На думку філософа, людина здатна розбудити своє серце, яке є джерелом живого духу; людина, завдячуючи своїй внутрішній невидимій сутності, що є вічною і живою, може за допомогою Божої благодаті наповнити душу високими духовними цінностями, а своїм діянням надати дійсно гуманне, людяне звучання та спрямування» [4, с. 9].

Однією з найважливіших ознак сквородинівської думки є яскраве етичне забарвлення гносеологічної проблематики, а також поступове переростання однієї в іншу, яке пояснюється насамперед тим, що умовою можливості і критерієм успішності гносеологічного процесу Г. Сковорода розглядає наявність сутнісного субстанційного перетворення суб'єкта пізнання, яке здійснюється і набуває свого виразу у сфері етичного. «Пізнання себе кладеться в початок моральної системи Г. Сковороди, яка бачиться дорогою, котра виводить людину на «горні пороги» [8, с. 387].

Морально-етичне вчення Сковороди охоплює або принаймні заторкує величезну кількість проблем. Цим зумовлюється персоналізм, у центрі якого жива людська особистість і завдяки якому буття особистості змальовується як процес безнастанного творіння людиною себе. Буття для Г. С. Сковороди виступає передусім як моральне діяння.

У заторкнутій проблематиці проявляється акціональний кордоцентризм Сковороди. Він являє собою світоглядний акцент української філософії, згідно з якою духовне серце, пройняте афектом, постає джерелом зовнішньої, зорієнтованої на інших, етичної дії. Окрім того, в етичному вченні Сковороди також чітко простежується інтроспективний кордоцентризм. Останній аналізує духовне осердя людської особистості – серце, яке насажене волею, постає джерелом внутрішньої, скерованої на себе етичної дії.

«Вчення Сковороди спрямоване на інтенсифікацію внутрішнього життя, яке протиставляється зовнішньому світу. Це вчення закликає боротися з пристрастями, закликає до поміркованості, близької до аскетизму. Наголошення

на ідеї «внутрішньої людини», яка не має опори в навколишній дійсності, штовхає його на пошуки щастя, якого можна досягти шляхом морального вдосконалення кожної людини» [9, с. 209-210].

«Етичний настрій Сковороди нагадує моральне вчення античних філософів. Етична активність у нього базується на «очищенні», звільненні свідомості від злої волі, від стремління, на тому κάθαρσις'і, про який вчили Платон та Плотін. Лише через такий «катарсис» можна досягти «миру», «спокою», стану упокоєння (ήσυχια – у Плотіна, «субота» – у Філона Олександрійського)» [7, с. 72].

Через кенотичний акт самознищення людина віднаходить своє правдиве «я» і засвідчує, що не помирає, а переображається. Через таке самоприниження людина звільняється з пастки егоїстичної автодетермінації і з неволі проминаючої плоті. Завдяки цьому особа віднаходить свою внутрішню вартість та відкриває новий вимір своєї волі, як прагнення Абсолютного та Безконечного. Реалізуючим символом самоспустошення та очищення є для Сковороди Пресвята Тайна Євхаристії. Його інтерпретація належить до найдивовіжніших у цілій історії містики, як вбивство душі, роздертя серця, жертва себе самого, які мають на меті дати вільний вихід обожествленій, внутрішній людині. Жертовність як смисложиттєва константа – один з істотних аспектів антропологічного вчення українського філософа.

Аскетична діяльність наповнюється цінністю жертовного служіння Богові в єдності «жертви очищення» від пристрастей і «жертви присвячення» чеснот. Аскетична праця в осмисленні Сковороди припускає такі аспекти:

- 1) акти самопізнання як богопізнання (пізнання самого себе – усвідомлення своєї справжньої духовно-божественної натури);
- 2) зусилля, спрямовані на очищення серця й думок від не гідних особистості плотських цінностей (негативна сторона аскези – аскеза зречення);
- 3) зусилля, спрямовані до присвячення Богові серця й думок особистості (позитивна сторона аскези – аскеза звернення).

Метафора «обрізання серця», запозичена Сковородою в апостола Павла, є єдністю різноманітних форм прояву людиною аскези: зречення від бажання плоті, очищення від тілесного, звернення до «горнього» і присвячення йому свого життя. Аскетичні цінності становлять ключову позицію у вченні Сковороди, антропологія якого набула значення аскетичної.

Він часто говорить про виховання волі, необхідне для подолання духовних труднощів, проголошує принцип вольового загартування. «...Пізнаючи в собі вічні закони, людина перемагає лиху волю і підіймається над тлінним, отже, йдеться про людину-храм, яка, належно підготувавши себе, ступає на шлях, що веде до Горнього міста, тобто Сіону, де пізнає блаженство» [8, с. 468].

«Духовність людини органічно пов'язується із чеснотами, які є істотним компонентом «серця» і реалізація яких створює морально-етичний ґрунт для того, щоб «здобути дух»... Бога, «серце», чесноти Г. Сковорода поєднує в єдине органічне ціле, бо не може бути праведного людського життя заснованого на любові, поза чеснотами і Богом. Людське життя без чеснот, зокрема любові, Бога, просто неможливе, бо воно неодмінно буде приречене на загибель, знищення... У вченні Г. Сковороди чесноти віра, надія і любов є змістовними підвалинами «серця» і тим самим – засадничими принципами духовної сутності людини, оскільки вони генетично впливають із самої сутності Бога, слугують незаперечним фундаментом удосконалення духовного ества людини» [5, с. 189-190].

Сковорода розрізняє два види чеснот: перший – чесноти у повному розумінні цього слова – Божі: віра, надія і любов, до яких як до мети прагнуть всі

інші чесноти. «Чесноти у повному розумінні – це ті, господарем яких є сам суцільний, або Бог... Властивість віри – помічати або розуміти, а чим більше хто помічає, тим більше плекає надії, а чим більше плекає надії, тим полум'яніше любить, з радістю творить добро, безмежно і безмірно, наскільки це можливо» [2, с. 266-267].

Сковорода визнає цінність поміркованості та цнотливості. «Ці дві чесноти приводять до того, що очі людини стають надзвичайно гострими і майже орлиними, ноги – дуже легкими, як у оленя, пам'ять – міцною і ангельською, судження – божественними, а не людськими, усе тіло, нарешті, чистим і вільним, достойним прийняття божественної мудрості, яка уникає порочного тіла, як бджола диму» [2, с. 290].

Сковорода називає три головні, на його думку, вороги християнина: «...перший – «ти, нарум'янена мавпо, ти, світе»; другий – «зрадливе тіло жінки», яке завжди спокушає чоловіка до зла; третій – «найнебезпечніший злий демон, батько Глупоти, від якого походить всяке зло» [8, с. 185].

Система його етичних цінностей має виразне містико-аскетичне забарвлення і базується на вченні про «нерівну рівність» та споріднену працю, що разом із прагненням до душевного спокою, поєднаним з вимогою моральної досконалості, становлять передумову «обожнення» людини, яке неможливе без негачії «світу» з його численними оманами.

Для своєї об'єктивістичної етики Сковорода знаходить найбільш суб'єктивістичну форму її зовнішнього виразу, — кожна людина є «міра речей» в етичній сфері. Сковородинська ідея «нерівної рівності» спирається на два основні принципи: 1) природовідповідність (кожна людина має йти за своєю природою) та 2) етичний плюралізм (кожна людина обирає власний індивідуальний етичний шлях).

«У творах Сковороди неодноразово повторюється основна етична формула стоїків і епікурейців – жити у відповідності з природою» [Шинкарук, с. 180]. У діалозі «Алфавіт або Буква світу» філософ стверджує, що в кожній людини своя природа. Змінити її неможливо. Можливо лише, пізнавши її, обрати життєвий шлях, споріднений із цією «невидимою природою».

Ідея сродності «...характеризує рівень самоусвідомлення та практичного самовдосконалення людини» [9, с. 221]. Принцип «сродності» є принципом відповідності тому вищому, розумному і справедливому началу, що визначає сенс людського буття. Закон сродності не знає винятків. У кожній людини є нахил до сродної собі справи. Філософ підкреслює, що кожній людині властива влита в душу природженість до богослов'я, що є передумовою блаженного життя у Царстві Божому.

«Призначення людини він бачить у тому, щоб здійснювати вічний закон, визначений духовною сутністю, єдністю людини з невидимим началом. Спорідненість праці Г. Сковорода взаємопов'язує із почуттям покликання. Вони утворюють шлях до щастя людини» [3, с. 144-145].

«Коли ж людина поєднує своє уявлення про смисл життя з задоволенням «сліпої натури», то вона потрапляє в рабство до неї. Його тягар стає тим більшим, чим більше перевищують необхідні потреби нагромаджені людиною багатства» [9, с. 231]. На його думку, найбільшою причиною всього невідповідного, потворного в суспільному житті та, зокрема, в критичному екологічному становищі планети є проблема несродності – праці без покликання, з примусу і нужди, яка породжена гонитвою за багатством.

«Сковорода підносить ту натуральну нерівну рівність у принцип, що регулює самі потреби та визначає способи їх задоволення... Тому після розгляду ролі і місця сродної праці в їх відношенні до природних нахилів необхідно

спинитися на з'ясуванні того, як Сковорода розуміє потреби людини, включаючи і задоволення потреб плоті і духа» [9, с. 237].

Головним принципом розрізнення життя відповідно до принципу сродності чи всупереч йому, вважав Г. Сковорода, є ступінь доступності потреб, на задоволення яких спрямовує свої зусилля людина. Ось чому поняття «потрібне» і «непотрібне» у філософії Г. С. Сковорода зіставляються з парою понять «легке» – «важке». Якщо рай і щастя Сковорода визначає царством здійснення природної потреби, то пекло постає як світ непотрібного, зайвого. Спорідненість людини з тим або іншим типом поведінки має бути критерієм вибору нею морального життєвого шляху. Сродна праця втрачає властивість, що семантично пов'язана з поняттям «трудність», вона стає легкою, як розвага, і супроводжується духовною насолодою.

«Потрібне – не важке, непотрібне – важке; найпотрібніше – щастя, щастя ж – у серці, тобто в любові, любов – у законі вічного, в Бозі, котрий пробуває у людському серці; Бог своєю волею, що є загальним (природним) законом, керує світом; перше відкриття цього закону – в десяти Заповідях Мойсея, які Сковородою й тлумачаться» [8, с. 236]. «Чим більше зусиль вимагає від людини оволодіння якимось предметом, тим менше цей предмет відповідає характерові справжніх потреб людини» [9, с. 243].

Звідси виростає глибокий зв'язок сквородинської етики та метафізики, його моралі та містично-релігійних поглядів. Ми не знайдемо в його творчості жодної абстракційної моральної системи. Вона хоч і внутрішньо абсолютна, однак тісно пов'язана з життям конкретної людини. Тому моральність для філософа – це динамічна частина волі, принципи якої закорінені в онтології і в Божественному світі метафізичної і містичної дійсності [див. 10, с. 388].

Список використаних джерел

1. Сковорода Г. Твори у двох томах. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги / заг. ред. О.Пріцак – Т. 1. – К.: Обереги, 1994. – 530 с.
2. Сковорода Г. Твори у двох томах. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги / заг. ред. О.Пріцак – Т. 2. – К.: Обереги, 1994. – 482 с.
3. Васянович Г. Вступ до філософії: навчальний посібник. – Львів: Норма, 2001. – 216 с.
4. Мельник В. Проблема раціональності та її співвідношення з ірраціональним // Вісник Львівського університету. Серія «Філософія» – Львів, 2011. – С. 7-16.
5. Пашук А. Серце і духовна сутність людини у філософській концепції Григорія Сковорода // Записки наукового товариства імені Т. Шевченка. – Т. ССXLIII. – С. 169-192.
6. Пукас І. Вчення Григорія Сковорода про обоження (Θέωσις) // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – Т. 9. – Львів: ЛНУ, 2006. – С. 144-153.
7. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Нью-Йорк, 1991. – 176 с.
8. Шевчук В. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима: розмисли. – К.: Пульсари, 2008. – 528 с.
9. Шинкарук В. Філософія Григорія Сковорода. – К.: Наукова думка, 1972. – 314 с.
10. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – М.: АСТ, 2000. – С. 333–589.

ХРИСТИЯНСЬКА ПСИХОЛОГІЯ

Ольга Климишин

*Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника*

Християнсько-психологічний ракурс аргументації молитви як форми духовного діалогу

Спроби наукового обґрунтування молитви як засобу духовного розвитку особистості на сьогодні належать небагатьом дослідникам, що пояснюється обмеженістю методологічного апарату природничо орієнтованої психології. Окрім того, в науковому осмисленні феномену молитви існує своєрідна «межа» її психологічної інтерпретації, перейти яку означало б позбавити молитву її трансцендентного інобуття, задовольнившись виключно її психологічним змістом. У цьому контексті на особливу увагу заслуговують дослідження Ф. Ю. Василюка, А. Карреля, З. С. Карпенко, Е. І. Ковальнової, В. П. Москальця, о. Ю. Макселона, О. І. Предко, В. Б. Сльозіна, Д. М. Угриновича, М. А. Щербакова та ін. Що ж стосується богословського вивчення християнської молитви, то свідчення про зцілювальну практику і теорію молитви збереглися вже з найбільш ранніх часів історії християнства. Зокрема, Тертуліан (після 220) у творі під назвою «De oratione» подав практичні вказівки щодо молитви та загальний виклад її змісту; св. Кипріяні (258) у творі «De oratione Dominica» описує умови приготування до молитви; Ориген (254) у творі «Peri euches» розкриває зміст та мету молитви, означає її складники, способи приготування душі і тіла до молитви; св. Григорій з Ниси (біля 394) у «De oratione Dominica» – у п'яти гоміліях розкриває способи молитви, її значення та ін. Більш сучасними дослідниками молитви стали митрополити Андрей Шептицький і Андрій Сурозький, єпископ Софрон Мудрий та ін. [7, с. 39].

Ми розглядаємо молитву як адекватний її духовній природі (іпостасі духа) спосіб реалізації діалогічної можливості людини наблизитися до свого Сутнісного «Я» й актуалізувати його апріорну смислопокладальну здатність впливати на Множинне й Особистісне «Я» з метою самопізнання, саморозвитку, самотрансцендування.

Емпіричне дослідження особливостей практики молитвотворення християн, в якому взяли участь 534 респонденти, дало підстави для означення чотирьох її феноменологічних модусів: молитви як потреби, молитви як дії, молитви як установки, молитви як переживання. Проаналізуємо кожен з них зокрема.

Молитва як потреба

Більшість респондентів (49,1%) визнають молитву необхідною потребою у духовному розвитку та власному житті в цілому. Вони вказують на те, що «як людина має потребу в хлібі насущному, так вона має потребу в хлібі духовному», «молитва – це духовна пожива», «молитва є потребою моєї душі», «в молитві я задовольняю свою потребу у спілкуванні з Богом», «молитва – це дар Божий, який потрібний для духовного росту людини» і т.п.

Концептуальне представлення структурної організації духовної природи людини в рамках християнсько орієнтованого підходу пояснює її схильність до молитви як природної потреби. В усьому християнському переданні актуальності набуло, зокрема, визначення молитви «як піднесення духа до Бога» (В. Великий). Відповідно цю потребу має кожна без винятку людина як носій духовної іпостасі,

але те, за яких умов вона набуде актуального значення для певної людини, залежить від самого суб'єкта молитвотворення. Як зауважив М. В. Савчин, «мотив трансцендентальності Бога в людині сам по собі є не тільки законним, але й необхідною основою нормальної людської свідомості... Бог відкривається людині всередині, в останній глибині її «Я». Спілкування з Ним є конструктивним виходом із відокремленості її «Я», а не ставленням до інших, до людського «Ти». Щоб зустрітися з ним, не треба виходити із самого себе назовні, з інтимного дому своєї душі. Слова «поза», «всередині» втрачають свій звичайний сенс» [5, с. 100].

Життєдайну функцію молитви відзначають медики. Хоча в їх дослідженнях функціональний зміст молитви обмежується гармонізацією соматичної та психічної сфер людини, все ж результати цих досліджень вражають. Так, доктор біологічних наук, президент Санкт-Петербурзької асоціації психопунктури, завідувач лабораторії психофізіології Психоневрологічного інституту імені В. М. Бехтерева професор В. Б. Сльозін і кандидат медичних наук І. Я. Рибіна на всесвітній конференції в Арізонському університеті США виступили з доповіддю, в якій означили молитву як особливий, четвертий стан свідомості людини. Підставою для такого висновку став порівняльний аналіз результатів енцефалограм людини у стані бадьорості, в стані повільного сну, в стані швидкого сну та в стані молитви. Останній, як засвідчили дослідження, характеризується повним відключенням електричної активності кори головного мозку при повній свідомості людини. Відповідно молитовний стан, на думку вчених, властивий і необхідний людському організму, як і три раніше відомі науці стани. Що важливо, під час справжньої молитви в організмі відбувається руйнування патологічних зв'язків, що зумовлюють різного роду психічні та соматичні захворювання, натомість налагоджуються баланс і гармонія.

Перешкодою для актуалізації потреби в молитві у житті сучасної людини, як відзначили респонденти, є сам стиль життя. Стрімкий ритм життя, постійне активне перебування в соціально-інформаційній матриці стало підставою відмежування сучасної людини від власного внутрішнього світу, а що більше – породило страх перед самотністю, мовчанням. Очевидно, самотність і справді може фруструвати, адже людина залишається сам на сам зі своїм «Я». За таких умов може виникнути ситуація критичного самоаналізу, переосмислення того, що «мушу» і «хочу» тут і тепер, «чого прагну» і «чого потребую» та ін. Таке переосмислення не завжди приємне, а інколи й доволі болісне. Тому людина може обрати легший для себе шлях і далі зануритися, втекти у щоденні клопоти, розчинитися в буденності життя. Якщо ж вона проявила сміливість і волю до самопізнання, самоосмислення, то неодмінно «отримає» статус суб'єкта внутрішнього діалогу. Чи набуде цей діалог форми та змісту молитви, значною мірою залежить від її світоглядної позиції.

Практикуючі християни відзначають, що реалізація потреби в молитві, як і її конструктивне значення в їх духовному розвитку, обумовлені спроможністю «внутрішнього відмежування від усякого роду зовнішніх відволікаючих факторів», «максимального душевного зосередження», «консолідації внутрішніх переживань з метою максимального єднання з Богом». Очевидно, ведення внутрішнього діалогу з властивою йому трансцендентною орієнтацією так чи інакше стає можливим лише в умовах відсторонення від зовнішнього світу. Спроможність людини до виходу з буденного хронотопу своєї життєдіяльності через усамітнення є показником її готовності до реалізації природної потреби в молитві. Це усамітнення тісно пов'язане зі станом тілесної безмовності. «Безмовність тіла є благочинство і благоналаштованість моралі та тілесних відчуттів. Тілесна безмовність допомагає людині досягти внутрішньої, душевної умовної безмовності» [6, с. 15-16].

Французький учений-медик А. Каррель зауважив, що суспільство, в якому втрачається потреба в молитві, зазвичай близьке до виродження. Він вбачає можливість розвитку цивілізації в тому, що людство свідомо турбуватиметься про створення умов реалізації цієї потреби. Ця турбота проявлятиметься навіть на такому рівні, як побудова більшої кількості місць, таких як церкви, будинки молитви, культурні центри – «сховищ світу», де жителі міст зможуть хоча б на короткий час відчувати внутрішній спокій та реалізувати потребу в молитві, потребу їх духовної сутності.

Молитва як дія

На другому за кількісним переважанням місці є точка зору на молитву як на дію – 19,3% респондентів. Цю точку зору репрезентують такі судження: «молитва для мене – це діяння моєї душі у стосунку до Бога», «молитва для мене є духовною працею», «молитва є співдіяння людини з Богом», «молитва – це дієва переміна тіла, душі і духа людини», «молитва для мене – це діяльне співпричастя з Богом», «молитва – це дієве протистояння злу» і т.п.

Як віра без діл мертва, так і молитва як спосіб вираження віри не може бути бездіяльною за своєю суттю. Вживаючи термін «дія», ми намагаємось поєднати психологічне розуміння молитви з її богословською інтерпретацією, зберігаючи за молитвою сакраментальну вартість. «Зрозуміло, що традиційний і безкінечно помножуваний набір діяльностей, заснований на суб'єкт-об'єктному протиставленні людини і предмета докладання її зусиль, не враховує факту онтологічної вкоріненості особистості як духовного суб'єкта, а відтак – співвідносної з Богом істоти в першооснову буття як такого. Людська екзистенція немислима інакше як спів-буття з Богом...» [3, с. 307].

Якщо поглянути на молитву як на діяльність у її психологічному трактуванні, то вона й справді є формою активності, яка має власну особистісно визначену мотиваційну основу, індивідуальне «оформлення в діях», конкретний результат. Вона є діяльністю перетворювальною і творчою, адже в процесі моління стаються зміни у внутрішньому світі, відбувається певна реконструкція «Особистісного Я», «співзвучна» змісту її «Сутнісного Я». Однак це перетворення не обмежене внутрішнім світом людини, яка молиться, адже вона не є ізольованою від соціального й природного довкілля. Її духовне збагачення стає очевидним у щоденному житті, проявляючись у спроможності перетворювати усе довкола – гармонізувати стосунки з іншими, добиватися успіхів у професійній діяльності, покращувати екологію навколишнього природного середовища і т. ін.

Аналіз практичними християнами власного життєвого досвіду крізь призму реалізації молитви у своєму щоденному житті засвідчив якісну відмінність формату їхньої життєдіяльності. Його зміст визначає молитва, яка у своїй суті стає тотожна самій діяльності, як і самому життю в цілому. Тобто будь-яку свою діяльність віруюча людина перетворює в молитву, а основним мотивуючим фактором діяльності стає «реалізація свого покликання».

Молитва як установка

Життєздійснення людини в земних просторово-часових координатах зазвичай є складним, проблемним, драматичним, а то й трагічним. Суть останнього, зокрема, можуть становити такі життєві ситуації, в яких людина переживає своєрідний «параліч» спроможності змінити хід подій, травмуючу чи термінальну ситуацію, як-от невиліковна хвороба, смерть близької людини, перебування у заручниках в середовищі терористів та ін. Саме такі події для багатьох осіб, як засвідчують результати опитування, стали рушійними спонуканнями звернення до молитви як способу відновлення внутрішніх сил для подальшого життя. Погляду на молитву як установку дотримуються 17% практикуючих християн. Вони вказують на те, що «молитва є готовністю

людської душі перебувати в присутності Бога», «молитва є засобом внутрішньої мобілізації», «молитва є готовністю людини відкритись Богові», «молитва – це порятунок в духовній боротьбі», «молитва – це мій спосіб життя».

Оскільки, як було стверджено нами вище, молитва виступає природною потребою людини, то готовність до її реалізації має інтенційний характер. У складних життєвих ситуаціях вона проявляється аналогічно інстинкту самозбереження. Та якщо він має виключно організмичну орієнтацію, то готовність і спроможність до молитвотворення – метафізичну. Саме тому, очевидно, можна говорити про існування двох різновидів досвіду, на основі яких формується ця готовність, творячи цілісний стан особистості – *чисто онтологічний досвід* та *онтологічно-особистісний*. Онтологічний досвід має метафізичний характер, а готовність людини звертатись до свого Творця, творити з ним союз (і не лише в складних життєвих ситуаціях) стає фактом її поцейбічного життя і умовою особистісного зростання. В богословському розумінні усе є створене, і образ та подоба Бога, представлена в духовній іпостасі людини, є формою збереження цієї єдності Творця і людини як Його творіння. Онтологічно-особистісний досвід є похідним, вторинним, однак саме він засвідчує вільний вибір людини, її готовність вступити з Творцем у діалог. В критичні моменти життя цей вибір стає невідворотним, позаяк людина стикається з «неможливістю як даністю життя». Тоді вона знаходить «можливість неможливого» (Ф. Ю. Василюк) саме в молитві. Ще Івану Золотоустому належать слова: «Ніщо не зрівняється з молитвою, вона робить неможливе можливим, тяжке легким» [8, с. 189]. Кажучи мовою психології, «мова йде не про суб'єктивне ігнорування реальності, коли об'єктивно неможливе ілюзорно сприймається як можливе, і не про богословське твердження Божественної всемогутності, а про феноменологічну форму, в якій неможливе, не перестаючи бути таким, зсередини долається надією і вірою, нехай на мить просвічується ними таким чином, що погляд встигає крізь, здавалося б, останню незмінну і невмолиму реальність побачити очікуване як можливе, хоча б лише дивом» [1, с. 7].

Особистісне відчуття результативності молитви, у свою чергу, переводить її у ранг «своєрідного антибіотика», до застосування якого людина вдаватиметься при кожній травмівній ситуації, а надалі до глибинно вмотивованого способу життєпобудови. Молитва стає своєрідним, виробленим у процесі онтологічно-особистісного досвіду «трафаретом», який визначає шляхи подолання критичних життєвих ситуацій і відповідну їм ціннісно-смыслову спрямованість. Відбувається становлення нової життєвої позиції: через співвіднесення повсякденних вчинків із ціннісною вертикаллю духовного виміру людини за умови присутньої в молитві особистої форми зв'язку із Творцем.

Молитва як переживання

Точку зору на молитву як переживання репрезентують свідчення практикуючих християн такого змісту: «молитва – це можливість відчуття присутності Бога», «молитва – це мир і спокій душі», «молитва – це можливість духовного очищення і оновлення», «молитва – це благоговіння душі», «молитва для мене – це радість бути почутим Богом». Кількісно її представляють 14,6% респондентів.

Молитва, як свідчать результати, є завжди особово-індивідуальною. Очевидно, змістова та функціональна «конфігурація» молитви визначається особливостями внутрішніх переживань віруючого, його особистим досвідом віри. Молитва і віра – взаємообумовлені феномени. Стан віри, як динамічне явище, в конкретний момент визначає спроможність людини максимально наблизитись до

її «Сутнісного Я». З іншого боку, стан максимального наближення та актуалізації «Сутнісного Я» під час молитви є ще одною сходинкою в розвитку віри.

Розглядаючи молитву як переживання, ми не зводимо її до чуттєвого фону зовнішніх вражень, переживання молитви має власну «феноменологічну константу» (Ф. Ю. Василюк). Її творять «обставини, що є непідвладними свідомості і волі, а смисл якраз виявляється «феноменологічною змінною», предметом роботи переживань, який намагається їх змінити, перетворити, здобути. «Об'єктивним фактом» феноменологічно є те, що увійшло в життя віруючої людини, діє на неї і що вона не може змінити. Переживання не змінює світ, воно плете своє мереживо довкола фактів світу, прагнучи вплести їх у тканину життя, вросити в свідомість, асимілювати, тобто перетворити чуже, що несе в собі факт, в особистісний досвід» [1]. Молитва є передусім способом вираження особистісних переживань екзистенційного змісту, переживань, які збагачують конкретним особистісним смислом сакраментальну глибину віруючої людини. Її духовна іпостась уможливорює життєвість переживань, індивідуальний дух, передчуття істинного шляху.

Як засвідчує аналіз відповідей респондентів щодо особливостей динаміки переживань в умовах молитвотворення, під час молитви відбувається певна їх систематизація. Віруюча людина не має сумніву в існуванні Того, до кого вона звертається. Оскільки Бог не є для неї поняття бездонне і неохопне, то вона проектує на нього усі власні уявлення про ті властивості, якими повинен володіти слухач узагалі. Відповідно перше, чого вона очікує, – бути почутою та зрозумілою для Нього. А тому на початку молитви вона ніби вводить слухача у своєрідний «потік переживань». Упродовж молитви відбуваються систематизація й обґрунтування цих переживань, а наприкінці молитви переживання набувають якісно нового змісту. Вони стають глибшими, співмірними з онтологічною вартістю людського життя. «Молитовне відкриття переживань пов'язане не з поспішним виявом внутрішнього – назовні, а полягає у зовсім іншій магістральній орієнтації душевного руху – від поверхні до глибини. Як це не парадоксально з точки зору звичних просторових метафор, але тільки при русі в цьому вимірі і можливе справжнє відкриття свого переживання, лише звідти, з глибини, і лише туди – в глибину, і можливе справжнє, сердечне молитовне звернення» [1, с. 66].

Як засвідчують результати емпіричного дослідження, спонукувана «Сутнісним Я» віруюча людина інтуїтивно обирає емоційну тональність своєї молитви. Аналіз змістової спрямованості молитов практикуючих християн створив підстави для виявлення тенденції: молитви прохального змісту (переживання нестачі, страху, пов'язані з матеріальними чи психологічними вимірами життя, зокрема з хворобою чи смертю) переважають у 34,6%, молитви подяки (переживання вдячності за те, що людина відчуває повноту радості й благ, яких вона бажала) – у 29%, молитви заступництва (емпатійне переживання необхідності задоволення потреб ближніх) – у 22,5% і молитви любові (переживання відчуття єднання з Творцем та цілковитої Йому посвяти) – у 13,9%. Водночас молитви за церковним статутом віддають перевагу 66,7% осіб, інші 33,3% – молитви особистій.

Окрім означених феноменологічних модусів молитви, в процесі дослідження молитовного досвіду практикуючих християн нами спостережено різні форми репрезентації молитви, а саме: молитва слова, молитва думки, молитва жесту, молитва мовчання.

Молитва слова – вербалізована форма реалізації внутрішнього діалогу; це спосіб мовленнєвого звернення до Бога. Слово стає засобом «озвучення» внутрішніх переживань віруючої людини, проголошуючи які, вона не тільки їх екстеріоризує, але й означає, об'єктивує. Практикуючі християни зауважують,

що в кожному конкретному часі вони відчують «внутрішню схильність духа до конкретної статутної молитви». Очевидно, якщо віруюча особа каже, що їй найближчими в даний момент є молитва св. Августина «Вірую, Господи, але дай нехай вірую сильніше...» чи Псалом 50 «Помилуй мене, Боже, з великої ласки Твоїї...», то це означає, що її внутрішні переживання за своїм змістом суголосні змісту слів цих молитов.

Молитва слова є своєрідною молитвою міжособистісного діалогічного єднання людей, формування діалогічного статусу – «Ми». Як свідчать практикуючі християни, в момент проголошення спільної молитви ними переживається консолідація з ближніми вірянами як у їхніх земних переживаннях і людських потребах («Визволи нас від усякого гніву, нужди і печалі...»), так і в їхньому прагненні наближення до Творця. Основою такого єднання є, передусім, Любов. Бо ж «Возлюбімо один одного, щоб однодумно визнавати...» Творця усіх і всього.

Молитва думки – неявна форма реалізації комунікації людини з Творцем у спосіб міркування, помислу. Практикуючі християни відзначають, що на певних етапах їх духовного молитовного життя виникають моменти, коли вони «подумки творять діалог із Богом», «уприсутнюють Бога в думці» і в такий спосіб пізнають та ідентифікуються з Образом Божим.

Молитва мовчання – радше – медитативна форма реалізації діалогічних взаємин між людиною і Творцем. Є «час мовчати і час говорити» /Проп. 3:7/. Практикуючі християни зауважують, що інколи думки і слова виявляється недостатньо, щоб пережити близькість Бога, а саме в мовчанні «відбувається реальна зустріч з Ним». Аргументуючи таку точку зору на молитву, ми, очевидно, стикаємося з двома психологічними моментами, які й визначають її змістовно-функціональну особливість. По-перше, промовисте у своїй простоті мовчання є критерієм близькості двох осіб, відповідно Його і її. По-друге, у молитві мовчання змінюється ракурс комунікації – людина стає слухачем, а Творець – тим, Хто до неї промовляє. Віруюча людина стає свідомою того, що їй немає потреби озвучувати свої переживання і думки, бо вона перебуває перед лицем Того, Хто давно знає про їх зміст, вона просто «споглядає Його очима власного серця». Це той різновид молитви, який має назву «сердечна молитва». В умовах такої молитви в особливий спосіб відбувається актуалізація одного з механізмів духовного розвитку особистості – духовного трансцендування.

Молитва жесту – це особливий різновид невербальної комунікації людини з Творцем, в якому внутрішній діалог екстраполюється назовні у визначений особою індивідуальний символічний спосіб. Це можуть бути розпростерті долонями догори руки (як очікування сходження Божої благодаті), складені до купи пальці рук (як вияв прохання та заступництва), ставання на коліна та биття поклонів (як вияв каяття й усвідомлення величі Бога), навіть просто посмішка чи символічний жест, якими людина прагне передати близькість, вдячність і радість.

Як підтверджують результати опитування, означені форми презентації молитви не є взаємозамінними, і надання переваг котрійсь із них має особистісно визначений і ситуативний характер. Їх практикування можна також співвіднести з етапами реалізації самого молитовного акту, який має чітко виражену динаміку. Зокрема, Теофан Затворник означає чотири ступені (етапи) реалізації (здійснення) молитви, які, на його думку, можна співвіднести зі структурою людської істоти. Перш ніж розкрити їх суть, зауважимо, що за своїм змістом вони співзвучні виокремленим духовними отцями різновидам молитви: Євагієм Понтійським – «словесної молитви» та «молитви серця», Макарієм Єгипетським –

«умної молитви» і «сердечної молитви», Васи́лієм Великим – «діяльної молитви», «словесної молитви», «споглядальної молитви» та ін.

1-й ступінь – *тілесна, або молитвословна молитва*. Вона є певним налаштуванням на тілесному, чуттєвому рівні до внутрішнього діалогу віруючої людини з Богом. Як зауважують практикуючі християни, проголошуючи вголос молитви, вони «прагнуть її словами зупинити потік думок», «намагаються якомога голосніше молитися і в такий спосіб «побороти» сильніші за звучанням думки».

2-й ступінь – *розумова молитва*. Її особливістю є не просто проголошення слів, як вказують респонденти, а насамперед їх розуміння. Молячись, вони прагнуть зосередити свою увагу на змісті слів молитви, «наче намагаються почути і відчутти молитву, яку проголошують».

3-й ступінь – *сердечна молитва* (молитва серця). Віруюча людина досягає стану внутрішнього зосередження та вступає в діалог з Богом з позиції відчуття душевної та духовної спорідненості з Божественним.

4-й ступінь – *духовна молитва*. Суть його, на думку практикуючих християн, визначає переживання присутності Бога і налаштування, готовність людини почути, зрозуміти знаки Його присутності тут і тепер. В такому стані діалогічної відкритості віруюча людина виступає в ролі слухача.

Аналіз особливостей динаміки реалізації молитовного акту практикуючих християн виявив: лише 14,6% вказують на домінування в їх практиці реалізації духовної молитви, 47,8% – сердечної молитви, 20,6% – розумової молитви та 17% – молитвословної.

Безумовно, кожна молитва справляє певний конструктивний вплив на внутрішній духовний світ людини. Його результативність прямо залежатиме від інтенсивності молитвотворення, від міри «присутності» молитви як такої в життєдіяльності людини. «Молитва впливає на дух і на тіло залежно, очевидно, від її якості, її напруженості і від того, як часто людина молиться. Неважко визначити частоту молитви і навіть, певною мірою, її напруженість. Але її якість залишається невідомою, адже ми не маємо засобів, якими можна виміряти глибину віри і любові до іншої людини. Однак спосіб життя того, хто молиться, може дати нам свідчення його зверненості до Бога. Навіть якщо молитва слабка і полягає здебільшого в автоматичному повторенні фраз, вона впливає на поведінку в цілому, адже вона посилює в людині і почуття священного, і моральне почуття» [4, с. 6]. Молитва про внутрішні зміни («укріпи», «розвій сумніви», «дай пораду», «визволи від відчуття провини» та ін.), як вважає О. І. Зеліченко, володіє психотехнічним потенціалом, оскільки сама по собі може привести до бажаних змін. Прохання «укріпи» – укріплює, «просвіти» – просвітлює і т.д. [2, с. 28].

Узагальнення функціональної дієвості молитви як форми духовного діалогу в духовному розвитку християнина сприяє розумінню її онтологічної обумовленості як вродженої потреби, яка забезпечує можливість виходу особистості з буденного хронотопу життєдіяльності через усамітнення до знаходження гідного життєздійснення. У процесі набуття духовного досвіду звернення до молитви стає патерном здолання критичних життєвих ситуацій із притаманною йому ціннісно-смісловою спрямованістю. Відбувається становлення нової життєвої позиції шляхом співвіднесення повсякденних вчинків із ціннісною вертикаллю духовного виміру людини за умови присутньої в молитві особистої форми зв'язку із Творцем, джерелом якої є релігійна віра.

Список використаних джерел

1. Василюк Ф.Е. Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования) / Ф.Е. Василюк. – М.: Смысл, 2005. – 191 с.

2. Зеличенко А.И. Психология духовности / А.И. Зеличенко. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996. – 400 с.
3. Карпенко З.С. Аксиологічна психологія особистості / З. С. Карпенко. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2009. – 512 с.
4. Каррель А. О молитве / А. Каррель // Религия, философия и наука. – М., 1967. – 31 с.
5. Савчин М.В. Духовний потенціал людини / М.В. Савчин. – Івано-Франківськ: Вид-во «Плай» Прикарпатського університету, 2001. – 203 с.
6. Савчин М.В. Духовність як онтологічний вимір особистості / М.В. Савчин // Вісник Прикарпатського ун-ту. Філософські і психологічні науки. Спеціальний випуск. – Івано-Франківськ: ВДВ ЦІТ, 2008. – 233 с. – С. 12-17.
7. Сопричастя. Міжнародний богословський часопис. Про молитву. – 1997. – № 2. – 127 с.
8. Шпідлік Т. Духовність християнського сходу / Т. Шпідлік. – Львів: Вид-во ЛБА, 1999. – 495 с.

Анотація

У статті наведено результати теоретико-експериментального дослідження функціонального значення молитви в духовному розвитку особистості християнина. Обґрунтовано суть чотирьох феноменологічних модусів молитви як духовного діалогу: молитви як потреби, молитви як дії, молитви як установки, молитви як переживання.

Райса Мотрук

Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника

УДК 159.922.8:37.048.4:316.7

Детермінація професійного самовизначення майбутніх священиків: етнокультурний вимір

Постановка проблеми. Відсутність верифікованого матеріалу в психолого-педагогічній науці щодо впливу етнокультурних факторів на професійний вибір особистості викликає інтерес до означеної тематики. Досліджуючи дане питання, ми розпочали із застосування принципу конкретно-історичного підходу до аналізу явищ, що дозволяє зрозуміти теперішнє як наслідок попереднього розвитку. Аналіз соціокультурного середовища Доби Модерну дозволив встановити основні економічні ролі населення в господарському житті Галичини 1867–1914 рр. Вони визначалися соціально-професійною структурою, в якій українці асоціювалися як сільськогосподарські виробники. Дослідники відзначають, що сільське населення того періоду складалося з «хлопів» і «попів». Євреям були притаманні такі фахові заняття: ремесло, торгівля, вільні професії; поляки займали панівне становище у міському самоврядуванні й управлінні західноукраїнськими землями [3].

Мета: презентувати результати емпіричного дослідження етнокультурного зумовлення професійного самовизначення, зокрема студентів – майбутніх священнослужителів.

Виклад основного матеріалу. З метою перевірки гіпотези про зниження етнокультурного впливу на професійне самовизначення особистості в Добу Постмодерну ми провели емпіричне дослідження на базі Івано-Франківської теологічної академії, ВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», Косівського інституту прикладного та декоративного мистецтва Львівської національної академії мистецтв. В експерименті взяли участь студенти I–II курсів: священики, математики, художники, музиканти.

Опитування проводилося анонімно, для отримання узагальненої картини респонденти вказували: вік, стать, національність батька, національність матері, свою етнічну належність, мову, яку знають найкраще, мову, яку вважають рідною, спеціальність, яку здобувають, та навчальний заклад.

Таблиця 1

Етнічна належність респондентів – майбутніх священиків

Результати етнічної самоідентифікації	Загальна кількість	Галичани	Гуцули	Бойки	Лемки	Українці	Не ідентифікують себе з жодним етносом
Кількість осіб	50	8	7	15	3	2	15
%	100	16	14	30	6	4	30

Нечисленна група лемків і покутян у субвибірках зростає в рази (від 12% до 13%), коли йдеться про вибір сану священника. Очевидно, етнокультурна диференціація і самовизначення особливо важливі для цього контингенту студентів (див. табл. 1). Чин священника обирають удвічі більше бойків, ніж гуцулів, що вказує на усвідомлення першими своєї духовної місії на теренах Галичини.

Застосовували емпіричні методи: психодіагностичні опитувальники типів особистості Дж. Холланда та «Етнічна картина світу» (Є. В. Чорний) – для знаходження емпіричних показників чинників професійного самовизначення за критерієм соціокультурної референтності; методики «Психологічний портрет» (за А. Маслоу, Є. В. Чорним), БІАС-тест визначення репрезентативних систем (Р. Б. Льюїс, Ф. Пуцелік) – для знаходження емпіричних показників чинників професійного самовизначення за критерієм інтенціонально-особистісної референтності; «Диференційно-діагностичний опитувальник» Є. О. Клімова – для встановлення емпіричних показників чинників професійного самовизначення за критерієм мотиваційно-професійної релевантності; *методи математико-статистичної обробки емпіричних даних*: описова математична статистика, кореляційний і факторний аналізи.

Детальніше зупинимося на описі використаних тестів. *Методика «Психологічний портрет»* (за А. Маслоу), створена Є. В. Чорним, визначає образ адекватної і ефективної чи неадекватної (самоактуалізованої або несамоактуалізованої) «особистості-в-полікультурному середовищі», дозволяє визначити негативне, позитивне чи нейтральне сприйняття самоактуалізації особистості і, на нашу думку, стосується наративної ідентичності особистості як чинника її професійного самовизначення [1; с. 74–75].

Методика «Етнічна картина світу» Є. В. Чорного призначена для визначення етапів досягнення особистістю етнічної ідентичності, етнічної толерантності / інтолерантності. У назві шкал, які відображають особливості становлення етнічної ідентичності, використовується термінологія Е. Еріксона і Ж. Е. Марсія, однак смислове наповнення цих понять та їх інтерпретація пов'язані не з еґо-ідентичністю, як у названих авторів, а з етнічною ідентичністю.

Під етнічною картиною світу автор розуміє сукупність таких феноменів, як етнічна свідомість і самосвідомість, а також етнічна ідентичність.

Етнічну свідомість він визначає як систему знань, уявлень, установок, стереотипів і ставлень до етносів, етнічності взагалі, але меншою мірою свого етносу. Етнічна самосвідомість – це система знань, уявлень, установок, стереотипів і ставлень до свого етносу.

Методика «Етнічна картина світу» складається з трьох шкал. Вони включають субшкали, що визначають чотири показники, кожен з яких представляє ту чи іншу фазу становлення етнічної ідентичності.

1. Шкала «Етнічна ідентичність»:

Дифузна ідентичність. Несформованість або розмитість етнічної ідентичності, стан розгубленості, невизначеності, невпевненості у ситуації усвідомленої необхідності визнати себе представником конкретного етносу. Відсутність уявлень про критерії належності до певного народу. Відчуття психологічного дискомфорту у зв'язку з невизначеністю етнічної ідентичності, свого роду «когнітивна фрустрація» як результат неможливості чітко ідентифікувати себе з тією чи іншою категорією у значущій сфері буття. Дифузна ідентичність передбачає відносно розвинену самосвідомість і здатність до рефлексії власних переживань.

Напередовизначена ідентичність. Стан зовнішнього прийняття етнічної ідентичності, запропонованої старшими (батьками або іншими референтними)

дорослими. Такого роду «спадкова ідентичність» визнається у результаті прагнення респондентів уникнути когнітивної, а в кінцевому результаті емоційної фрустрації, психологічного дискомфорту, викликаного категоріальною невизначеністю. Це свого роду стратегія, яка є частково (і тимчасово) ефективною за рахунок виключення або подавлення рефлексії щодо власних переживань в етнічному секторі світосприйняття.

Мораторій. Стан «категоріального вагання», вивчення і «примірювання» різноманітних критеріїв і параметрів етнічності з метою більш чіткого й аргументованого усвідомлення своєї належності. При цьому люди перебувають у процесі цілеспрямованого пошуку, тому відмінність від фази дифузної ідентичності не явно, але відстежується. Тут не так виражені розгубленість і фрустрація і, як наслідок, не настільки сильно виражений психологічний дискомфорт. Це радше спокійна констатація факту пошуку, що сприймається як цілком нормальний стан.

Досягнута ідентичність. Стан усвідомлено вибраної етнічної ідентичності. Відсутні розгубленість і невизначеність, пройдено фазу вивчення й осмислення різноманітних параметрів належності до етносу. На відміну від «напередвизначеної ідентичності» це переживання, як і його когнітивна основа, пов'язане з автономністю, навіть у деякому сенсі зрілістю, і не базується на інтродекції досвіду й авторитетних тверджень дорослих.

Визначення показників відбувається на основі сумачій згоди чи незгоди респондентів щодо чотирьох тверджень у вищеподаних субшкалах.

2. Шкала «Співвідношення і валентність ідентичностей»:

Пріоритетність виду соціальної ідентичності. Передбачає рангування п'яти найбільш значущих видів ідентичності із запропонованих сімнадцяти, а також можливість «вписати» будь-яку іншу ідентичність. Звичайно, визначення «ідентичність» в опитувальнику не вживається.

Валентність ідентичностей. Цікаво досліджувати не тільки пріоритетність ідентичностей, але й емоційну забарвленість значущих ідентичностей (негативну чи позитивну). Звичайно, прямі запитання у даному випадку були б недоцільними, тому респондентам пропонується заповнити прогалини у шести запропонованих реченнях тими фразами, котрі вони вибрали і прорангували.

«Вираженість особистісної ідентичності». Цей показник конкретизує пріоритетність вибору виду ідентичності. Високі бали за сукупністю п'яти тверджень свідчать про пріоритет особистісної ідентичності щодо етнічної та релігійної: С. В. Чорний припустив, що пріоритетність особистісної ідентичності є головною умовою, яка визначає інші позитивні зміни, зокрема, скорочення соціальної дистанції та зниження рівня негативної гетеростереотипізації.

3. Шкала «Етнічна і релігійна толерантність»:

а) соціальна дистанція. Припускається, що скорочення соціальної дистанції до етично іншого (і/або «релігійно іншого») у процесі соціальної перцепції є ознакою міжособистісної толерантності. Соціальна дистанція вимірюється за допомогою двох прямих і трьох протилежних тверджень, а також трьох запитань, які передбачають вибір певного варіанта відповіді. Якщо всі або більшість відповідей збігаються з ключем, це дає високі бали, тобто демонструє мінімальну соціальну дистанцію і означає високу етнічну і релігійну толерантність;

б) етнічні і релігійні гетеростереотипи. Припускається, що в результаті підвищення етнічної і релігійно-культурної усвідомленості і вироблення навичок доброзичливого спілкування знизиться кількість та інтенсивність негативних етнічних і/або релігійних гетеростереотипів. Наявність стереотипів визначається

за допомогою одного прямого і чотирьох зворотних запитань. Якщо всі або більшість відповідей збігаються з ключем, то це дає високі бали, а значить, демонструє відсутність негативних етнічних і релігійних гетеростереотипів, тобто високу толерантність;

в) *статусна депривація*. Статусна депривація – це суб'єктивне переживання сприйняття власної етнічної (релігійної) групи як скривдженої, приниженої порівняно з іншими етнічними або релігійними групами. Цей показник є непрямим свідченням рівня психологічного комфорту в «етнічному секторі світосприйняття», хоча відділити цей «сектор» від інших можна тільки умовно. В будь-якому випадку статусна депривація провокує етнічно і/або конфесійно спрямовану тривожність, агресивність і продукує негативні гетеростереотипи, а також відповідні поведінкові, а інколи особистісні, смислові установки, призводить до спотворення ціннісних орієнтацій, етнічної та моральної свідомості. Статусна депривація визначається за допомогою шести запитань, які передбачають вибір певного варіанта відповіді [1; с. 75–80].

Отже, вказана методика дозволяє експлікувати етнічну картину світу особистості, визначити рівень сформованості етнічної ідентичності як один із факторів професійного самовизначення респондентів.

БІАС-тест визначення репрезентативних систем (Р. Б. Льюїс, Ф. Пуцелік) побудовано на теоретико-методологічних засадах нейролінгвістичного програмування (НЛП). Існує уявлення про те, що кожна людина отримує інформацію різними сенсорними каналами. П'яти основним органам чуттів відповідають стільки ж типових базових словників, що складаються зі слів-предикатів, які означають бачення, слухання, тілесні відчуття, запах і смак. Останні три відчуття об'єднують в один кластер під назвою «кінестетика». Залежно від того, яким сенсорним стимулом віддають перевагу люди, їх можна поділити на кінестетиків, аудіалів і візуалів.

До визначених Дж. Гріндером і Р. Бендлером, засновниками НЛП, трьох репрезентативних систем Б. Льюїс і Ф. Пуцелік додали ще одну, так звану дигітальну (або цифрову), що уособлює логічні доведення і використовує поняттєво-термінологічний апарат мовлення (наукову лексику).

БІАС-тест дозволяє виявити провідну модальність сенсорно-перцептивної організації, оскільки той або інший тип практично не існує у чистому вигляді. Виявлення провідної системи є важливим, тому що репрезентативні системи лежать в основі будь-якого спілкування та сприймання світу [1; с. 80–81].

Діагностика особистісних типів за опитувальником Дж. Холланда. Цей вид опитувальника ґрунтується на типологічному підході в теорії особистості, згідно з яким тип особистості розглядається як цілісне утворення, що не зводиться до набору певних рис-факторів, а є комбінацією змістових характеристик особистості, між якими існують закономірні та необхідні зв'язки (Г. Мюррей), «узгоджені патерни ступеня їх подібності».

Дж. Холланд виокремлює основні типи, які розглядає як комплексні орієнтації особистості, що репрезентують її індивідуальний стиль життя.

1. Реалістичний тип – це люди-практики, схильні займатися конкретними справами, їх не відлякує фізична праця. Прагнуть займатися діяльністю, яка дає відчутні результати для себе та інших. Реалістичну орієнтацію відзначають чоловічий тип, активність, агресивність, інтерес до фізичної активності, моторні здібності, віддання переваги конкретній роботі, вони конвенціональні у політиці, економіці. Сильна сторона представників реалістичного типу – практична виконавчість. Обирають професії, пов'язані із заняттями ремеслом, технікою, сільським та лісовим господарством.

2. Інтелектуальний тип. Особи даного типу швидше теоретики, ніж практики, їх цікавлять вивчення, дослідження якої-небудь проблеми, вони охоче здобувають нові знання. Представникам інтелектуального типу більше подобається робота, яка приносить радість від пізнання, відкриття; у них добре розвинені здібності до аналізу і систематизації інформації. Інтелектуальну орієнтацію характеризують: відсутність спрямованості на спілкування, інтерес до абстрактних проблем, здатність до маніпулювання символами, слабка фізична та соціальна активність, неконвенціональні цінності; її представники обирають суспільно-наукові та природничі дисципліни, математику.

3. Соціальний тип – це «комунікатори», які люблять працювати з людьми; їх цікавить робота, пов'язана з навчанням, наданням допомоги іншим. Їх сильна сторона – уміння переконувати, розповідати, впливати на поведінку людей. Соціальну орієнтацію відзначають соціальна відповідальність, потреба у взаємодії, вербальні та соціальні здібності, емоційність та активність у вирішенні соціальних проблем; представники цього типу обирають педагогіку, соціальне забезпечення, клінічну психологію, профконсультацію.

4. Конвенціональний тип. Представникам цього типу подобається працювати з документами, текстами, цифрами, у тому числі із застосуванням комп'ютерних засобів. Найбільше підходить спокійна робота без особливого ризику з чітким переліком обов'язків. Сильні сторони представників типу: бажання і здатність до логічної обробки інформації і до глибокого вивчення питань, спокій, терплячість. При конвенціональній орієнтації перевага віддається структурованій вербальній або знаковій діяльності; представники цього типу охоче виконують підлегли ролі, конформні, уникають незвичних ситуацій, соціальної активності та фізичного навантаження; зазвичай ідентифікуються з позицією влади; визнають цінність матеріального становища та статусу; обирають банківську службу, бухгалтерію, статистику.

5. Підприємливий тип – це організатори, орієнтовані на активну перетворювальну діяльність, віддають перевагу роботі, що дає відносну свободу, самостійність і забезпечує становище у суспільстві. Сильна сторона – лідерські якості, сміливість і рішучість у розв'язанні різноманітних питань. Підприємницька орієнтація асоціюється з силою, керівництвом, вербальними здібностями, впевненістю в собі, конкурентністю, уникненням однозначних ситуацій і монотонної розумової роботи; представники типу обирають керівні посади, підприємництво, промислове консультування.

6. Художній тип. Сильна сторона типу – оригінальне сприйняття дійсності, уміння бачити життя не так, як усі. Орієнтовані на мистецтво, чуттєві, мають потребу в самовираженні, уникають одноманітної фізичної праці, не впевнені в собі, фемінні. Представникам даного типу подобається робота, яка дає простір фантазії, уяві, що вимагає розвиненого естетичного смаку та творчих здібностей (художніх, літературних, музичних) [1; с. 80–81].

Диференційно-діагностичний опитувальник інтересів Є. О. Клімова призначений для виявлення схильності до певного виду професій і в нашому дослідженні репрезентує залежну змінну – сформованість професійної ідентичності й релевантність професійного самовизначення. З огляду на інтерес до того чи іншого аспекту дійсності Є. О. Клімов визначає п'ять типів професійної діяльності: «Людина-природа», «Людина-техніка», «Людина-знак», «Людина-образ», «Людина-людина».

«Людина-жива природа» (П). Представники цього типу професій мають справу з рослинами і тваринами, мікроорганізмами й умовами їх існування. *Види діяльності:* вивчення, дослідження, добування, вирощування, догляд, профілактика захворювань. *Предмети праці:* об'єкти живої та неживої природи,

земля, атмосфера, корисні копалини, рослини, тварини, біологічні процеси (усі професії, пов'язані з рослинництвом, тваринництвом та лісовим господарством, а саме: професії зоотехніка, ветеринара, фізіолога, мікробіолога, геолога, садівника, лісника, техніка-топографа, океанолога та ін.). *Основні вимоги до професії*: здатність встановлювати причинно-наслідкові зв'язки, аналітичне мислення, вміння передбачати та оцінювати мінливі природні фактори, знання природної системи, багата уява, операційне мислення, спостережливість, наполегливість, відповідальність, стійкість, розподіл та довільне переключення уваги, наочно-образна та зорова пам'ять.

«Людина-людина» (Л). *Види діяльності*: виховання, навчання, управління, медичне, побутове, правове, інформаційне обслуговування. *Предметом* інтересу представників цього типу професій є сфера обслуговування, освіти й виховання, державного управління. Це професії – продавець, перукар, вчитель, соціальний педагог, психолог, бібліотекар, гід-перекладач, екскурсивод, медсестра, працівник міліції, адміністратор, тренер, кореспондент тощо. *Основні вимоги до професії*: вміння взаємодіяти, співпрацювати з людьми, допомога в оволодінні основами наук, людяність, доброта, готовність прийти на допомогу, привітність, доброзичливість, акуратність, пунктуальність, самокритика, самовладання, спостережливість, емоційна стійкість, розподіл уваги, логічність мислення, високі показники пам'яті.

«Людина-техніка» (Т) і нежива природа. *Види діяльності*: створення, монтаж, складання, експлуатація, управління, ремонт. Працівники цього типу мають справу з неживими технічними об'єктами: машинами, механізмами, агрегатами, технічними системами, об'єктами, транспортними засобами. До цього типу належать усі технічні професії: техник-механік, інженер-електрик, техник-технолог, регулювальник радіоапаратури та приладів, фрезерувальник, шахтар, водій транспортних засобів, будівельник тощо. *Основні вимоги до професії*: високий інтелект, хороша координація рухів, точність, технічне мислення, стійкість нервової системи, витримка, стійкість уваги, здатність до її розподілу й переключення, високі показники зорової, оперативної пам'яті, організованість, цілеспрямованість, витривалість, самоконтроль, врівноваженість.

«Людина-знакова система» (З). Природні і штучні мови, умовні знаки, символи, коди, карти, схеми, цифри, формули – це предмети, якими займаються представники даного типу професій. Наприклад: математик, економіст, програміст, оператор ЕОМ, радист, телеграфіст, геодезист, кресляр, бібліограф, лінгвіст, перекладач, історик, топограф тощо. *Види діяльності*: обчислення, підрахунки, виконання креслень, схем, переклади текстів з однієї мови на іншу, впорядкування, збирання, аналіз та зберігання інформації, ведення записів. *Основні вимоги до професії*: точність зорового сприйняття, концентрація уваги, довгочасна пам'ять, логічне мислення, зорові уявлення, вміння аналізувати та узагальнювати інформацію, емоційна стійкість, терпіння, самовладання, точність рухів, відповідальність, організованість.

«Людина-художній образ» (Х). Представників цих професій цікавлять явища і факти художнього відображення дійсності. *Предмети праці*: художній образ, музика, предмети образотворчого мистецтва, скульптура, літературні твори тощо. *Види діяльності*: проектування, моделювання, відтворення, створення образів, виготовлення художніх виробів, копіювання. Професії цього типу: художник-декоратор, маляр, реставратор, архітектор, дизайнер, скульптор, мистецтвознавець, ювелір, фотограф, письменник, актор, журналіст, перукар, хореограф, балетмейстер, кондитер, кінорежисер тощо. *Основні вимоги до професії*: добре розвинені художній смак та просторове мислення, концентрація та стійкість уваги, спостережливість, творча уява, образне мислення, емоційність,

наочно-образна пам'ять, здатність до перевтілення, яскравість зорового сприймання кольорів та їхніх відтінків [1; с. 84–86].

Таким чином, охарактеризовані тут психодіагностичні методики дозволяють встановити ймовірні причинно-наслідкові (діахронні) й синхронні (кореляційні) зміни досліджуваних змінних у системі детермінації професійного самовизначення особистості [1; с. 80–81].

Детальніше зупинимось на порівняльному аналізі результатів описової математичної статистики у субвибірці майбутніх священиків:

- за соціальним і реалістичним типами (8,24 і 7,74) на загальному тлі показників за методикою Дж. Холланда сукупної вибірки (дані за субкритерієм диспозиційної релевантності);
- з-поміж найнижчих показників шкал методики «Етнічна картина світу» священики мають найвищі показники за шкалою «напередвизначена ідентичність» (3,07; 3,10), найвищі показники досягнутої ідентичності (3,10 і 3,12), найбільшу етнічну толерантність (3,20 і 3,44), а схильність керуватися етнічними стереотипами найбільш властива майбутнім священикам – 1,88 (дані за субкритерієм етнокультурної релевантності);
- яскраво вираженими представниками аудіального і дигітального типів є майбутні священики (12,60) (дані за субкритерієм «сенсорно-перцептивна модальність»);
- найбільший інтерес до техніки виявили майбутні священики (4,58), вони ж показали найсильнішу орієнтацію на спілкування з іншими людьми (5,24) – дані за критерієм «мотиваційно-професійна релевантність»;
- у майбутніх священиків наперед визначена етнічна ідентичність є, очевидно, базовою для швидкого досягнення цілісної ідентичності, вони ж є представниками соціального типу [1].

Таблиця 2

**Результати факторного аналізу чинників
професійного самовизначення майбутніх священиків**

Фактор, його інформативність	Факторні компоненти та їх навантаження
F1 (h = 13%)	Соціальний (-0,692); людина-людина (-0,707); людина-знакова система (0,857).
F2 (h = 11%)	Інтелектуальний (0,799); виражена особистісна ідентичність (0,662).
F3 (h = 10%)	Реалістичний (0,459); людина-природа (-0,835); людина-художній образ (0,723).
F4 (h = 8%)	Аудіальний (-0,833); дигітальний (0,742).
F5 (h = 8%)	Діловий тип (-0,663); людина-техніка (-0,853).
F6 (h = 7%)	Напередвизначена ідентичність (0,617); мораторій (0, 511); соціальна дистанція (-0,806).
F7 (h = 6%)	Дифузна ідентичність (0,596); кінестетичний (0,578); візуальний (0,710); дигітальний (-0,417).
F8 (h = 5%)	Конвенціональний (-0,466); досягнена ідентичність (-0,737); стереотипи (-0,521); психологічний портрет (0,623).
F9 (h = 4%)	Артистичний (0,903).

У групі майбутніх священників експліковано 9 факторів загальною інформативністю 72%.

Відтак можна зауважити полімотивованість професійного вибору майбутніх священників, їхню схильність до артистичної самопрезентації (0,903 в F9), близькість до людей (показник соціальної дистанції в F6 = -0,806).

Якщо у студентів-музикантів в окремий кластер виокремилися фактори, пов'язані з професійними здібностями, то у студентів-теологів осібно стоять фактори, що вказують на вплив на процес професійного самовизначення етнічної картини світу.

На мотивацію духовного зростання можуть вказувати контрастні показники досягнутої ідентичності (-0,737) і самооцінки процесу самоактуалізації (0,623) у F8.

В субвибірці майбутніх священників зафіксовано такі кореляції: за Спірменом, виражена особистісна ідентичність – інтелектуальний тип ($r = 0,326$; $p = 0,021$); виражена особистісна ідентичність – соціальний тип ($r = 0,296$; $p = 0,037$); напередвизначена ідентичність – діловий тип ($r = -0,360$; $p = 0,010$); мораторій – людина-техніка ($r = -0,340$; $p = 0,016$); стереотипи – інтелектуальний тип ($r = 0,303$; $p = 0,033$); виражена особистісна ідентичність – соціальний тип ($r = -0,296$; $p = 0,037$). За Пірсоном, мораторій – людина-природа ($r = 0,295$; $p = 0,037$); виражена особистісна ідентичність – людина-художній образ ($r = 0,277$; $p = 0,052$); мораторій – людина-техніка ($r = -0,286$; $p = 0,044$); соціальна дистанція – самооцінка рівня самоактуалізації ($r = 0,301$; $p = 0,034$).

Отже, виражена особистісна ідентичність у майбутніх служителів церкви позитивно корелює з інтелектуальним типом і негативно – з соціальним типом. Наперед визначена ідентичність негативно пов'язана з діловим типом; вочевидь служіння Богові не передбачає підприємництва. Мораторій обернено пропорційно пов'язаний з інтересом до техніки і прямо пропорційно – з інтересом до природи. Стереотипними оцінками послуговується інтелектуальний тип майбутніх священників, виражена особистісна ідентичність у них корелює з орієнтацією на художній образ, а соціальна дистанція сприяє зосередженню на процесах внутрішньодуховного зростання.

Висновок. Результати нашої наукової роботи вказують на підтвердження гіпотези про зниження впливу етнокультурних чинників професійного самовизначення особистості у постмодерністський період. Проте слід відзначити, що лише у групі майбутніх священників зафіксовано деякі показники, які вказують на зв'язок професійного вибору з етнокультурними чинниками при його загальній полімотивованості.

Список використаних джерел

1. Мотрук Р. В. Етнокультурні чинники професійного самовизначення особистості: дис. ... канд. психол. наук : спец. 19.00.07 / Раїса Василівна Мотрук. – Івано-Франківськ, 2013. – 211 с.
2. Мотрук Р. В. Етнокультурні чинники професійного самовизначення особистості: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / Р. В. Мотрук. – Острог, 2013. – 20 с.
3. Мотрук Р. В. Культурно-історичні передумови професійної стратифікації: регіональний аспект / Р. В. Мотрук // Психологічні перспективи. Спеціальний випуск: Актуальні проблеми психології малих, середніх та великих груп. Проблема цілісності суспільства, групи та особистості. – К.: Вид-во ІСПП НАПН України, 2012. – Т. 2. – С. 117

Анотації

В даній статті висвітлено результати емпіричного дослідження однієї з груп респондентів – майбутніх священиків. Статистичні дані презентовані за всіма методиками, які застосовувалися для визначення детермінації професійного самовизначення особистості.

Ключові слова: етнокультурні чинники, професійне самовизначення, детермінація, критерії, методики, емпіричні показники.

In this article the results of empiric research of one of groups of research participants – future priests are reflected. Statistical information is presented after all methods which were used for determination of determination of professional self-determination of personality.

Keywords: ethnocultural factors, professional self-determination, determination, criteria, methods, empiric indexes.

ІСТОРИЯ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

*прот. Річард Горбань, Руслан Делятинський
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

УДК 94 (477):283.289
ББК 86.37(4Укр)

Науково-дослідний проект «Українська Греко-Католицька Церква (1991–2011 рр.): етапи формування організаційної структури, особливості релігійно-церковного життя, перспективи розвитку»: спроба обґрунтування

Історія УГКЦ у період незалежності України стала об'єктом значної уваги вітчизняних науковців – істориків, релігієзнавців, богословів, каноністів, які до того ж належать до різних наукових шкіл¹. В полі їхніх наукових інтересів було вже велике коло наукових проблем, які охоплюють наступні хронологічні періоди:

- 1) період укладення Берестейської унії 1596 р.²;
- 2) становлення та розвиток Київської Унійної Церкви-митрополії в кінці XVI – наприкінці XVIII століть³;
- 3) розвиток Греко-Католицької Церкви у 1772–1946 роках⁴;
- 4) «катакомбний» період розвитку УГКЦ (1946–1989 рр.) та період її легалізації (1989–1991 рр.)⁵;
- 5) основні тенденції розвитку УГКЦ в незалежній Україні (з 1991 р. до сучасності)⁶.

Водночас у межах кожного із вказаних періодів більшою чи меншою мірою науковці досліджували такі комплексні проблеми, як:

- відносини між Церквою та державою, в тому числі державна політика щодо Церкви в цілому, формування договірних відносин на підставі Конкордатів, суспільно-політичної діяльності ієрархів і духовенства, взаємовпливу політики і релігії тощо⁷;
- діяльність визначних осіб Церкви – митрополитів та єпископів, зокрема Київських митрополитів М. Рогози, І. Потія, Й. В. Рутського, Галицьких митрополитів М. Левицького, Й. Сембратовича, А. Шептицького, Патріарха Й. Сліпого, єпископів Й. Кунцевича, Й. Коциловського, Г. Хомишина та багатьох інших⁸;
- становлення та розвиток ієрархічної організаційної структури Церкви, зокрема історія окремих епархій УГКЦ – Львівської, Перемишльської, Станиславівської⁹;
- роль Церкви, її ієрархії та духовенства у суспільно-політичному, економічному, соціальному та культурному житті суспільства¹⁰;
- взаємозв'язок національної та еkleзіальної ідентичностей¹¹ тощо.

Відзначимо деякі новітні тенденції у постановці та розв'язанні окреслених науково-дослідних проблем, визначну роль в яких відіграє Інститут історії Церкви Українського Католицького Університету (далі – ІІЦ УКУ). Серед багатьох його науково-дослідних проектів відзначимо декілька: дослідницький та архівний

проект «Образ сили духу: жива історія підпільного життя Української Греко-Католицької Церкви 1946–1989 рр.», що успішно реалізується з моменту заснування установи 1992 р.¹²; серію видань наукової конференції «Берестейські читання» (у 6-ти томах)¹³; видання спеціалізованого наукового журналу-збірника з церковної історії «Ковчег» (до 2010 року опубліковано 5 «чисел»-випусків)¹⁴; публікацію джерел з історії Церкви тощо. Хочемо зауважити, що серед археографічних публікацій джерел заслуговують на особливу увагу заплановані та частково реалізовані ІЦ УКУ два проекти: перший – це «Протоколи генеральних (єпископських) візитацій українських та білоруських церков Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть»¹⁵; другий – це серія архівних документів «Церква в житті суспільства: міжконфесійні та міжнаціональні стосунки в Галичині (1772–1991)»¹⁶. Враховуючи науковий потенціал колективу ІЦ УКУ та концентрацію у Львові значної кількості архівних і наукових установ, можемо впевнено стверджувати, що згадані проекти будуть реалізовані в ближчій або дальшій перспективі. Також важливим науковим форумом, що сприяв дослідженню історії УГКЦ, стала щорічна Міжнародна наукова конференція «Історія релігій в Україні», яка уже впродовж 20 років (1990–2010) проводиться на базі Львівського музею історії релігії¹⁷. Врешті, варто згадати також цикл Міжнародних науково-практичних конференцій під спільним гаслом «Україна і Ватикан», з яких упродовж 2007–2011 рр. проведено вже п'ять¹⁸. Отже, враховуючи сучасні тенденції розвитку історіографії історії УГКЦ, можемо констатувати, що досі увагу дослідників привертало, як правило, історичні особистості, «знакові» події та процеси, починаючи від Берестейської унії 1596 р. до сьогодення. Очевидно, інтерес науковців періоду незалежності України до тих чи інших вищеперелічених проблем диктувався передусім необхідністю відновлення дослідження історії УГКЦ, заповнення «білих плям», базуючись на принципах об'єктивності та історизму. Помітною за останнє десятиліття є еволюція в методологічних підходах та виборі конкретної тематики з історії УГКЦ вітчизняними науковцями, які все більше акцентують увагу на «внутрішніх» аспектах (таких як організаційна структура, богословська спадщина, релігійна освіта тощо), не відмовляючись, звичайно, й від висвітлення «зовнішніх» (зокрема, державно-церковних відносин, ролі ієрархії та духовенства в різних видах суспільного життя – політичному, економічному, культурному тощо).

Продовжуючи означену тенденцію зростання наукового інтересу до «внутрішнього» життя та розвитку УГКЦ, підкреслимо потребу фахових досліджень з історії Церкви взагалі, їх практичну значущість у підготовці нового покоління духовенства, у формуванні толерантної суспільної думки для налагодження екуменічного діалогу між християнськими конфесіями в Україні. Звичайно, визначна та провідна роль у відродженні історії Церкви як наукової дисципліни в Україні належить вже згадуваному ІЦ УКУ, співробітники якого не тільки прагнуть заповнити «білі плями» історичного минулого УГКЦ, але й активно розробляють нові методологічні підходи в історіописанні, намагаються впроваджувати результати досліджень у пастирську практику¹⁹. Крім того, в рамках організаційної структури УКУ створено мережу науково-дослідних інститутів: Інститут Релігії і Суспільства, Інститут Богословської Термінології та Перекладів, Інститут Неолатиністики, Катехитично-Педагогічний Інститут, Інститут Літургії, Інститут Родини і Подружнього Життя, Інститут Канонічного Права (останній ліквідовано у 2008 р.)²⁰. Співпраця цих науково-дослідних установ не тільки сприятиме розвитку богословської науки в Україні, але й може стати вагомим підґрунтям для міждисциплінарних досліджень, зокрема в царині історії Церкви.

Водночас зазначимо: в мережі богословських навчальних і наукових закладів УГКЦ все більш помітну роль починає відігравати Івано-Франківська Теологічна Академія (далі – ІФТА), заснована у 2000-му році на базі Івано-Франківського Теологічно-Катехитичного Духовного Інституту (далі – ІФТКДІ). Серед основних завдань ІФТА, згідно зі статутом 2006 р., є «підготовка кваліфікованих науковців, викладачів, кадрів для священнослужіння; організація та проведення фундаментальних і прикладних наукових досліджень; сприяння діалогу між східними християнами; плекання інтелектуального життя Церкви, сприяння всебічному осмисленню християнського світогляду; інформаційна діяльність; видавнича діяльність»²¹. Професорсько-викладацький колектив ІФТА, що у 2010 році складався із 54 професорів, доцентів і викладачів²², спрямовує свої зусилля не тільки на підготовку нового покоління священиків і катехитів, але й на розвиток різних галузей богословської науки. З цією метою за останнє десятиліття ректор ІФТА єпископ С. Мудрий зосередив увагу на двох напрямках: перший – це підвищення рівня богословської освіти викладачів через поглиблення студій як у рамках ІФТА (відкрито Відділ аспірантури), так і в католицьких університетах країн Європи; другий – це інформаційно-видавнича діяльність, що реалізується через видання серії посібників, монографій та статей з богословських наук²³. З метою активізації науково-дослідної діяльності професорсько-викладацького колективу ІФТА віце-ректор з наукової роботи ІФТА, доктор теологічних наук, професор кафедри теології ІФТА, протоієрей Річард Горбань у 2007 році відновив видання фахового богословського збірника статей, який отримав офіційну назву «Науковий вісник Івано-Франківської Теологічної Академії «Добрий Пастир»²⁴. На базі ІФТА діє також Наукова бібліотека, в якій, крім масиву новітніх видань науково-богословської літератури (включно з періодикою), зберігається окремий фонд т.зв. «Бібліотеки Андрея Шептицького». Отже, можемо констатувати, що в ІФТА закладено основу для розвитку фундаментальних і прикладних досліджень у галузі богословських наук, однією з яких є історія Церкви. Водночас, підкреслимо, для успішного розвитку досліджень необхідна певна структурна організація відповідних науково-дослідних інститутів і центрів (наприклад, за аналогією з УКУ чи за іншим принципом), існування яких передбачене статутом ІФТА від 2006 р.²⁵.

Аналізуючи результати науково-богословської діяльності колективу ІФТКДІ–ІФТА за 1990–2010 роки, відзначимо декілька її основних рис:

- 1) акцент на виданні літератури, яка має переважно характер навчальних посібників з богословських дисциплін, але водночас не позбавлена наукового характеру, адже ґрунтується на аналізі першоджерел та новітніх досліджень фахових богословів, каноністів, істориків, релігієзнавців²⁶;
- 2) поєднання в окремих богословських виданнях наукового змісту та пастирської практичної доцільності, що обумовлюється, зокрема, актуальними проблемами розвитку УГКЦ²⁷;
- 3) поступова диференціація спеціальних досліджень за окремими богословськими науковими дисциплінами (моральне богослов'я, канонічне право, теорія та історія філософії, церковне мистецтво, історія Церкви тощо)²⁸;
- 4) спроби залучення студентів ІФТА до науково-дослідної роботи, зокрема через написання і захист дипломних робіт²⁹.

Організація науково-богословської діяльності ІФТА на перспективу повинна насамперед враховувати основні тенденції розвитку нашої Церкви, які визначаються, зокрема, Патріаршим Синодом Єпископів УГКЦ, сприяти не тільки зростанню богословської освіти духовенства, але й поширенню богословських

знань серед віруючих та людей доброї волі. Так, серед основних стратегічних завдань, визначених Патріаршим Синодом Єпископів УГКЦ у 2005–2010 рр., були проблеми «нової євангелізації» суспільства, розвитку організаційних структур та опрацювання Партикулярного права УГКЦ, плекання покликань до чернечого життя, формування нового покоління священиків, катехитів та інших видів церковного служіння, сприяння екуменічному діалогу тощо. Звідси випливає потреба в деякій «багатовекторності» досліджень, спрямованих на вирішення цих «викликів часу»: по-перше, щодо вибору різноманітних тем та проблем; по-друге, щодо використання методологічного інструментарію різних наукових дисциплін, особливо богословських і соціально-гуманітарних.

Проте для досягнення ефективності та практичної значущості науково-богословських досліджень, на нашу думку, варто визначити їх пріоритетні напрямки або комплексні проблеми. Однією з перших спроб такої класифікації наукових досліджень в ІФТА, напевно, слід вважати рубрикацію наукових статей в «Науковому віснику ІФТА «Добрий Пастир». Головний редактор цього наукового збірника професор, доктор теологічних наук, протоієрей Річард Горбань розподіляє статті за наступними рубриками: «Канонічне право», «Історія філософської та богословської думки», «Біблійна / Теологічна антропологія», «Моральна теологія», «Пастирська теологія», «Екуменізм», «Релігієзнавство», «Українська церковна археологія», «Українське сакральне/церковне мистецтво», «Християнська психологія», «Історія Церкви в Україні», «Джерела Християнства»³⁰. Таке поєднання дисциплінарного та тематичного принципів класифікації досліджень покликане розмежувати наукові інтереси фахових дослідників, має свої позитиви та «недоліки»: з одного боку, зберігає свободу дослідників у виборі тематики і методології завдяки їх приналежності до різних наукових шкіл і напрямів, а з іншого – розосереджує творчі зусилля навіть тих науковців, які організаційно належать до ІФТА, через відсутність «стратегічних» комплексних проблем.

Однією з них, очевидно, може стати комплексна проблема «Українська Греко-Католицька Церква (1991–2011 рр.): етапи формування організаційної структури, особливості релігійно-церковного життя, перспективи розвитку». Звичайно, окреслена проблема (назва якої також може бути скоригована в процесі дискусії) може бути не єдиною, а однією із багатьох в процесі організації науково-богословських досліджень в ІФТА за спеціальністю «Історія Церкви». Серед інших комплексних проблем за цією ж спеціальністю можемо окреслити приблизно такі: «Історія Станіславівської/Івано-Франківської єпархії УГКЦ», що вже почала активно розроблятися вітчизняними дослідниками; «Біографічні нариси ієрархії та духовенства УГКЦ ХІХ–ХХІ століть»; «Джерела з історії Церкви (в тому числі УГКЦ)» тощо. Окремого обговорення потребує організація міждисциплінарних науково-богословських досліджень, з яких хочемо виокремити комплексну проблему «Історичний розвиток канонічного права УГКЦ (1596–2011 рр.)», розробкою якої вже активно займається колектив кафедри Східного канонічного права ІФТА.

Обґрунтовуючи доцільність розробки комплексного науково-дослідного проекту «Українська Греко-Католицька Церква (1991–2011 рр.): етапи формування організаційної структури, особливості релігійно-церковного життя, перспективи розвитку», хочемо навести декілька аргументів «за», а також можливі застереження чи аргументи «проти» щодо такого визначення.

По-перше, сучасна історія УГКЦ, за деякими винятками, ще не стала об'єктом пильної уваги вітчизняних дослідників, відсутні поки що комплексні дослідження з історії УГКЦ кінця ХХ – початку ХХІ ст. Зрозуміло, що тільки з часом, хоча б через 20-50 років, можна буде дати менш-більш об'єктивну оцінку

певних історичних процесів, деталі яких залишаються поза увагою сучасного дослідника. Однак процес відновлення, становлення і навіть поширення організаційної структури УГКЦ в Україні за перше десятиліття XXI століття дає підстави для проведення хоча б «короткострокового аналізу» сучасної історії. Водночас не заперечуємо необхідності при аналізі «сучасності» звертатися до більш ранніх періодів історії, дослідження яких через механізм причинно-наслідкових зв'язків допоможе з'ясувати окремі обставини сучасного стану УГКЦ.

По-друге, зосередження уваги саме на розвитку організаційної структури УГКЦ, хоча, можливо, й виглядає не зовсім коректним (адже богословська традиція акцентує більше на духовній, а не адміністративній складовій), все ж, на нашу думку є достатньо виправданим, адже Церква обов'язково охоплює певну географічну територію, а не тільки «територію душ», а також має чітку ієрархічну організаційну будову. Не вдаючись до дискусії про «канонічну територію», якою, зокрема, спекулюють представники Російської Православної Церкви в екуменічному діалозі³¹, тільки підкреслимо, що поняття організаційної структури властиве Церквам будь-якої юрисдикції (Католицької латинського обряду, Східних Католицьких чи Православних), а тому потребує належного дослідження на підставі аналізу різних джерел, особливо канонічного права. Звідси й випливає, на нашу думку, необхідність міждисциплінарного дослідження окресленої проблеми, врахування не тільки відповідних видів джерел, але й методології таких дисциплін як «Канонічне право» та «Історія Церкви».

По-третє, існують деякі «ідеологічні» мотиви, що обумовлюють актуальність подібних досліджень. Одним із них є всебічне (історичне, богословське, канонічно-правове) обґрунтування еклезіальної ідентичності УГКЦ, окресленої, зокрема, Патріаршим Синодом Єпископів УГКЦ 2006 р. Так, у п. 1 постанов цього Синоду зазначено: «Визначити як основу нашої ідентичності, що ми є: 1) Церквою свого права; 2) вповні об'єднаними з наступником святого Петра – Єпископом Рима; 3) носіями східно-християнського благочестя візантійської традиції з часу Володимирового хрещення; 4) зважаючи на нашу історію, наше географічне положення і наш релігійно-церковний досвід, покликані сприяти повному взаєморозумінню двох християнських традицій – візантійської і латинської»³². Звідси випливає ще один мотив – це розвиток екуменічного діалогу на офіційному та «буденному» рівнях³³, що повинно сприяти відновленню єдності Української Церкви на основі традиції «Володимирового хрещення».

По-четверте, утвердження Патріархату УГКЦ, що реалізується через скликання Патріарших Синодів Єпископів, сесій Патріарших Соборів, взаємодію між «матірною Церквою та дочірними Церквами на поселеннях»³⁴ тощо, просто змушує фахових істориків, каноністів, богословів активізувати дослідження окресленої проблеми. Нагадаємо, що на початку XXI ст. УГКЦ набула досить розвиненої організаційної структури, що у 2010 році включала 12 єпархій та єкзархатів в Україні, 1 митрополію та 3 єкзархати в країнах Європи, 2 митрополії у Північній Америці, 2 єпархії у Південній Америці, 1 єпархію в Австралії, а до складу Патріаршого Синоду єпископів УГКЦ входили 50 ієрархів³⁵. В листопаді – грудні 2011 р. Верховний Архієпископ УГКЦ Святослав Шевчук створив в Україні три нові митрополії: Львівську, Івано-Франківську та Тернопільсько-Зборівську, що має важливе значення для розвитку організаційної структури та досягнення в перспективі Патріаршого устрою УГКЦ. Очевидно, що навіть елементарна популяризація знань про ці «адміністративно-канонічні одиниці» серед вірних і духовенства, покликана скріпити почуття єдності в УГКЦ, вимагає конкретних наукових розробок їхнього історичного розвитку.

По-п'яте, ініційовані Синодом Єпископів УГКЦ процеси беатифікації мучеників за віру у ХХ ст. та пов'язана з ними діяльність Постуляційного центру УГКЦ³⁶, очевидно, потребують належної організації науково-дослідної роботи, зокрема історико-біографічних досліджень.

По-шосте, наявні навіть суто практичні мотиви у сфері церковно-державних відносин, які потребують не тільки юридичних обґрунтувань, але й історичних досліджень. Серед них – питання про реабілітацію УГКЦ на законодавчому рівні, якого домагалися у період легалізації та відновлення УГКЦ в Україні (1989–1991 рр.), питання про реституцію церковного майна, що без достатнього історичного і правового обґрунтування може викликати значний суспільний резонанс тощо.

Звичайно, існують певні застереження щодо практичної реалізації обґрунтованої ідеї комплексного дослідження сучасної історії УГКЦ.

Перше з них повинно б стосуватися насамперед джерельної бази дослідження. Адже зрозуміло, що, окрім інтернет-ресурсів відповідних митрополій, єпархій та екзархатів УГКЦ в Україні та діаспорі, науковці ІФТА мають об'єктивно обмежений доступ до інших видів джерел (архівних матеріалів єпархіяльних управлінь – Консисторій, Капітул і Церковних Судів, церковної періодики тощо). Втім, навіть наявна в регіоні джерельна база з історії Церкви дозволяє розпочати дослідження окремих комплексних проблем.

Так, Наукова бібліотека ІФТА (далі – НБ ІФТА) містить окремий фонд «Бібліотека Андрея Шептицького»³⁷, який на початку 1990-х років передали з Державного архіву Івано-Франківського області. Цей фонд, хоча й використовується дослідниками, викладачами та студентами ІФТА, звичайно, ще потребує ретельної фахової бібліографічної обробки наявної літератури. Виявлені у фондах «Бібліотеки Андрея Шептицького» джерела, очевидно, можуть стати основою для дослідження проблем розвитку УГКЦ в різні історичні періоди.

Крім того, у Державному архіві Івано-Франківської області (далі – ДАІФО) наявна значна джерельна база для дослідження історії УГКЦ з кінця ХVІІІ до середини ХХ ст. Особливо цінним у ДАІФО є фонд 504 «Єпископська Консисторія в м. Станіславів (1788–1939 рр.)», що містить близько 1200 справ. Ці справи містять матеріали засідань Єпископської Консисторії (1886–1938 рр.), єпископських та деканальних канонічних візитацій парафій, листування між Єпископською Консисторією, патронами та органами місцевої влади щодо заміщення вакантних посад парохів і співробітників, матеріали про створення нових парохій, будівництво церковних споруд (церков, дзвіниць, парохіяльних будинків), про пожертви віруючих на користь Церкви, надання матеріальної допомоги священикам, особові справи окремих священиків, про оренду, продаж і парцеляцію ерекціональної (церковної) землі тощо. В окремих справах фонду 2 ДАІФО «Станіславське воєводське управління (1921–1939 рр.)» теж наявні матеріали про заміщення вакантних посад у парохіях, створення нових парохій, будівництво церковних споруд, парцеляцію церковної землі, суспільну діяльність духовенства тощо. В інших фондах ДАІФО наявні окремі справи з матеріалами про діяльність духовенства УГКЦ кінця ХІХ – середини ХХ ст. Наявна джерельна база ДАІФО дозволяє розпочати комплексне дослідження історії Станіславівської єпархії у 1885–1946 рр. та часткове дослідження історії Львівської архієпархії у 1788–1946 рр., які, однак, необхідно доповнювати іншими джерелами.

Це пов'язано передусім із тим, що «канонічна територія» Станіславівської єпархії УГКЦ до 1946 р. включала деканати в межах Станіславівського та Тернопільського воєводств, а північно-західні повіти Станіславівського воєводства включали частину деканатів, що належали до «канонічної території» Львівської архієпархії УГКЦ. Звідси – необхідність використання матеріалів

окремих фондів Державного архіву Тернопільської області (далі – ДАТО), Державного архіву Львівської області (далі – ДАЛО), Центрального державного історичного архіву України у м. Львів (далі – ЦДАУЛ), Відділу рукописів Львівської Національної наукової бібліотеки імені В. Стефаника (далі – ВР ЛННБ) та інших наукових установ. Звичайно, організація науково-дослідної роботи працівників ІФТА у вказаних архівних установах потребуватиме чимало часу, творчих зусиль і коштів, проте може дати ефективні результати для дослідження історії УГКЦ.

Іншим видом джерел з історії УГКЦ є періодичні видання, насамперед церковного походження. Серед них особливу увагу звертаємо на офіційні видання – єпархіальні вісники та шематизми, а також інші газети та журнали, що виходили під патронатом УГКЦ. Так, у фонді «Бібліотека Андрея Шептицького» Наукової бібліотеки ІФТА є майже повні комплекти видань «Вісника Станиславівської єпархії» (1886–1939 рр.), «Львівських архієпархіальних відомостей» (1886–1939 рр.); у фондах Науково-довідкової бібліотеки ДАІФО (далі – НДБ ДАІФО) – також майже повні комплекти видань «Шематизму всього духовенства Станиславівської єпархії на рік Божий...» (1886–1938 рр.), «Шематизму всього духовенства Львівської архієпархії на рік Божий...» (1886–1938 рр.), «Шематизму всього духовенства Перемиської єпархії на рік Божий...» (1886–1938 рр.). Крім того, у фондах НБ ІФТА та НДБ ДАІФО є комплекти таких церковних періодичних видань, як «Нива», «Добрий Пастир», «Богословія» тощо.

Таким чином, окреслена джерельна база з історії УГКЦ, доступ до якої для колективу ІФТА є відносно легким, уже може стати основою для організації науково-дослідної роботи за певними комплексними проблемами.

Зважаючи на деяку обмеженість для колективу ІФТА доступу до інших наукових установ (архівів та наукових бібліотек в інших містах України), пропонуємо також організувати та розвинути співпрацю ІФТА з науковцями інших вищих навчальних та наукових закладів України і діаспори (Інститут історії Церкви Українського Католицького Університету в Львові; Інститут історії та політології, кафедра релігієзнавства і теології філософського факультету Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника; Інститут Східно-християнських студій імені митрополита А. Шептицького при Оттавському університеті; Люблінський католицький університет та багато ін.), а також звзвити коло наукових пошуків до окремих «регіональних об'єктів» у межах УГКЦ (наприклад, Львівської митрополії-архієпархії, Самбірсько-Дрогобицької, Сокальсько-Жовківської, Стрийської єпархій, Івано-Франківської митрополії-архієпархії, Коломийсько-Чернівецької єпархії, Тернопільсько-Зборівської митрополії-архієпархії, Бучацької єпархії, Луцького екзархату).

Другим можливим застереженням щодо нашого проекту, напевно, буде питання про методологію досліджень. Зрозуміло, що історія Церкви як наукова дисципліна знаходиться на межі двох наукових галузей – богослов'я та історії³⁸, що повинно спонукати дослідника до врахування різних методологічних підходів у процесі дослідження. Варто зазначити, що в узагальнюючих працях і «посібниках» з історії Церкви тих українських істориків, що належать до УГКЦ (наприклад, Г. Лужницького, С. Мудрого, А. Сапеляка), поряд з апологетичним підходом, наявні також принципи об'єктивності та історизму; тим часом в узагальнюючих дослідженнях «світських» істориків (В. Марчука, В. Пашенка та ін.) декларується навіть принцип «позаконфесійності» в дослідженні історії УГКЦ. Додамо, що у вітчизняній історичній науці у 1990–2000-х рр. дискутувалася проблема методологічної кризи історичних досліджень в Україні посттоталітарного періоду та пропонувались різні шляхи виходу з неї³⁹. Вітчизняні дослідники різних наукових шкіл та напрямів, що вивчали історію

Церкви, почали пропонувати власні варіанти розв'язання «методологічної кризи» та методологічні концепції дослідження історії Церкви⁴⁰. Усвідомлюючи складність вирішення даної проблеми, пропонуємо ініціювати дискусію про методологічні засади дослідження історії Церкви.

Очевидно, вищевисловлені аргументи «за» і «проти» обґрунтованого нами науково-дослідного проекту «Українська Греко-Католицька Церква (1991–2011 рр.): етапи формування організаційної структури, особливості релігійно-церковного життя, перспективи розвитку» можна ще доповнити в процесі наукової дискусії, яку сподіваємося ініціювати на сторінках нашого «Наукового вісника ІФТА «Добрий Пастир». Водночас закликаємо фахових істориків, каноністів і богословів долучитися до розробки та реалізації цієї та інших, можливо, навіть альтернативних науково-дослідних програм в ІФТА.

Врешті, окреслимо наше бачення перспективи розвитку науково-дослідної діяльності в ІФТА. Проект «Українська Греко-Католицька Церква (1991–2011 рр.): етапи формування організаційної структури, особливості релігійно-церковного життя, перспективи розвитку» можна реалізувати як *«інтегроване об'єднання» кількох науково-дослідних програм*, які можуть охоплювати більш ранні історичні періоди і досягати сучасності:

А. Вивчення та публікація джерел з історії Церкви:

- 1) збірник «Пастирські листи і твори Станиславівських/Івано-Франківських єпископів (1885–2010 рр.)» в кількох томах і книгах, що охопить творчу спадщину єпископів Юліана Пелеша, Юліана Куїловського, Андрея Шептицького, Григорія Хомишина, Івана Лятишевського, Симеона Лукача, Івана Слезюка, Софрона Дмитерка, Софрона Мудрого, Володимира Війтишина. До збірника, на нашу думку, необхідно включити максимальну кількість видів джерел: пастирські листи і послання, проповіді, накази та розпорядження для єпархіального духовенства, богословські твори, офіційне й приватне листування, – авторство яких належить названим єпископам саме в період перебування на Станиславівському єпископському престолі. Така нова публікація творчої спадщини Станиславівських єпископів, хоча і є своєрідним «репринтом» попередніх видань, все ж буде доповнена корпусом інших джерел (архівних матеріалів, статей з періодики, епістолярію, мемуарів), допоможе її систематизувати (за проблемною, хронологічною чи іншими ознаками) й залучити до ширшого наукового обігу;
- 2) збірник «Документи Соборів Станиславівської/Івано-Франківської Єпархії УГКЦ» в трьох томах, що містять матеріали Єпархіальних Соборів 1897, 1908, 2002 рр.⁴¹. Публікацію цих матеріалів варто супроводити коментарями істориків, каноністів і богословів;
- 3) збірник документів «Протоколи засідань Єпископської Консистоїї в Станіславі (1886–1946 рр.)». Документи засідань Консистоїї Станиславівської єпархії УГКЦ, збережені у ДАІФО⁴², є важливим джерелом до вивчення не тільки внутрішнього життя Церкви, але й суспільної діяльності духовенства;
- 4) збірник документів «Протоколи канонічних візитацій парафій Станиславівської єпархії УГКЦ (1885–1946 рр.)». Дослідження документів генеральних єпископських візитацій у Київській Унійній митрополії у XVII–XVIII ст., започатковане Інститутом української археографії та джерелознавства імені М. С. Грушевського НАН України й Інститутом історії Церкви УКУ⁴³, може бути продовжене, зокрема, як спільний проект ІФТА та ДАІФО на основі виявлених архівних матеріалів⁴⁴;

- 5) збірник документів «Книга обліку священників Станиславівської єпархії УГКЦ (1885–1946 рр.)», основою якого можуть стати декілька архівних справ із фонду 504 ДАІФО⁴⁵. Публікація цього виду джерел може сприяти дослідженню соціального походження та пастирського служіння як окремих священників, так і цілих священничих династій в межах Станиславівської єпархії;
- 6) збірник «Зведений Шематизм духовенства Станиславівської єпархії УГКЦ (1885–1946 рр.)», який би ґрунтувався не тільки на опублікованих офіційних виданнях «Шематизму...», як у «версії» о. Д. Блажейовського⁴⁶, але й на додаткових джерелах – архівних матеріалах, періодичних виданнях, мемуарній літературі тощо; також необхідно змінити принцип формування відомостей – за хронологічно-проблемним підходом, що дозволить врахувати особливості різних історичних періодів;
- 7) збірник документів і матеріалів «Станиславівська/Івано-Франківська єпархія УГКЦ в «катакомбний період» (1946–1989 рр.)» в кількох томах, наповнених архівними матеріалами (частина з них до початку 1990-х рр. були під грифом «цілком таємно»), вибіркою статей із періодики, мемуарною літературою, збіркою усних свідчень. Щодо останнього виду джерел, то науковцям ІФТА варто або приєднатися до відомого архівно-дослідного проекту ІЦ УКУ «Образ сили духу...», або ж розпочати власний подібний проект;
- 8) збірник «Зведений Шематизм Івано-Франківської єпархії УГКЦ (1991–2010 рр.)» повинен узагальнити статистичні дані про розвиток організаційної структури Івано-Франківської єпархії. Оскільки за вказаний період було здійснено тільки два офіційних видання «Шематизму» (1995 та 2009 рр.), то значну частину відомостей доведеться встановлювати на підставі матеріалів Архіву Єпархіяльного Управління Івано-Франківської єпархії УГКЦ, офіційних періодичних видань – «Нова Зоря» (1991–2010 рр.), «Добрий Пастир» (1990–1993, 1996, 1997 рр.), «Вісник Івано-Франківської єпархії УГКЦ» (1999–2010 рр.).

Б. Спеціальні наукові дослідження з історії УГКЦ, що можуть бути реалізовані як окремими монографічними виданнями в серії «Бібліотека Наукового вісника ІФТА «Добрий Пастир», так й у формі наукових статей в самому журналі «Науковий вісник ІФТА «Добрий Пастир». Така «централізація» наукових публікацій потрібна, на нашу думку, не стільки для «цензурування» поглядів дослідників, скільки для формування однієї чи декількох наукових шкіл в ІФТА (за напрямками досліджень), представники якої були б гідно представлені в наукових колах України. Попередньо можна запропонувати декілька проектів науково-дослідних програм:

- 1) «Історичний розвиток Партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви (1596–2010 рр.)» – проблема, дослідження якої в ІФТА започаткував о. д-р О. Каськів та продовжили о. д-р О. Левицький, о. д-р О. Хортик, о. І. Онищук. У перспективі дослідження цієї проблеми можна продовжити як самостійно, так й у співпраці з науковцями УКУ, завдяки чому можна видати, наприклад, колективну монографію. Особливу увагу, на нашу думку, слід звернути на вивчення особливостей канонічно-правового статусу окремих елементів організаційної структури УГКЦ (єпископів-ординаріїв, помічників, коадьюторів; Капітули та Консисторії, Єпархіяльного управління, Церковного суду в подружжях і дисциплінарних справах, деканальних і парафіяльних урядів тощо) в різні історичні періоди;

- 2) «Історія Унії Руської Церкви з Римом від найдавніших часів до сьогодні» (в 2-х томах) єпископа Юліана Пелеша, опублікована вперше у Відні 1878–1880 рр. німецькою мовою⁴⁷. Вважаємо, що перевидання цього фундаментального дослідження українською мовою є актуальним (навіть «справою честі») саме з ініціативи ІФТА, адже його автор – Ю. Пелеш – був першим єпископом в Івано-Франківську/Станиславові. Додамо, що чимало фактичного матеріалу та висновків із праці Ю. Пелеша можуть стати цінними для сучасних дослідників історії Церкви;
- 3) комплексна тема «Історичний розвиток організаційної структури УГКЦ в Україні (1596–2011 рр.)», в рамках якої можна опублікувати, зокрема, наступні дослідження:
 - «Станиславівська/Івано-Франківська єпархія УГКЦ: етапи історичного розвитку (1885–2011 рр.)», що має продовжити та систематизувати дослідження даної проблеми, започатковані раніше вітчизняними істориками⁴⁸; до того ж створення 13 грудня 2011 р. Івано-Франківської митрополії УГКЦ розпочинає нову сторінку історії;
 - «Коломийсько-Чернівецька єпархія УГКЦ (1993–2011 рр.)»;
 - «Тернопільська єпархія УГКЦ (1993–2000 рр.)»;
 - «Зборівська єпархія УГКЦ (1993–2000 рр.)»;
 - «Тернопільсько-Зборівська єпархія УГКЦ (2000–2011 рр.)», тобто до створення 22 грудня 2011 р. Тернопільсько-Зборівської митрополії УГКЦ;
 - «Бучацька єпархія УГКЦ (2000–2011 рр.)»;
 - «Самбірсько-Дрогобицька єпархія УГКЦ (1993–2011 рр.)»;
 - «Стрийська єпархія УГКЦ (2005–2011 рр.)»;
 - «Сокальська єпархія (2000–2011 рр.)»;
 - «Львівська архієпархія УГКЦ (1991–2011 рр.)», тобто до створення 29 листопада 2011 р. Львівської митрополії УГКЦ;
 - «Києво-Вишгородський екзархат УГКЦ (1996–2005 рр.)»;
 - «Київська архієпархія УГКЦ (2005–2011 рр.)»;
 - «Донецько-Харківський екзархат УГКЦ (2002–2011 рр.)»;
 - «Одесько-Кримський екзархат УГКЦ (2003–2011 рр.)»;
 - «Луцький екзархат УГКЦ (з 15.01.2008 р.): історичні корені та перспективи розвитку»;
- 4) комплексна тема «Українська Греко-Католицька Церква в діаспорі (кінець ХІХ – початок ХХІ ст.): особливості історичного розвитку організаційної структури» може бути розроблена у співпраці з науковцями інших вищих навчальних і наукових закладів, інших установ організаційної структури УГКЦ в Україні та діаспорі. Враховуючи той факт, що за 1991–2010 рр. чимало випускників ІФТА вже виїжджали для продовження навчання, стажування та пастирської праці серед українських емігрантів у країни Європи, Америки та Австралії, можна використати їхні контакти та досвід для організації науково-дослідної роботи над вказаною комплексною темою. На сьогодні започатковано дослідження історії Мельбурнської Єпархії св. апостолів Петра і Павла для українців-католиків Австралії, Нової Зеландії та Океанії⁴⁹;
- 5) комплексна тема «Біографічні нариси життя єпископів і священників УГКЦ» може стати координуючою програмою, за допомогою якої історики, краєзнавці, богослови зможуть здійснювати дослідження життєвого шляху, пастирської та суспільної діяльності відомих єпископів і священників. Зауважимо, що такі біографічні дослідження проводили, зокрема, П. Арсенич⁵⁰, А. Баб'як⁵¹, В. Бадяк⁵², Б. Головин⁵³, ієрм. С. Дмитрух⁵⁴, О. Дольницький⁵⁵, о. В. Зінько⁵⁶, О. Єгрешій⁵⁷, В. Качкан⁵⁸,

Л. Купчик⁵⁹, П. Мельничук⁶⁰ та багато інших⁶¹. Підкреслимо, що дослідження біографії окремих ієрархів і священників виглядає перспективним з кількох мотивів: по-перше, необхідність дослідження біографій тих осіб, стосовно яких Синод єпископів УГКЦ оголосив початок беатифікаційного процесу; по-друге, серед вітчизняних науковців, які вивчають розвиток УГКЦ, все більше зростає інтерес до історичної біографістики⁶², що виявляється, зокрема, у вище-згаданих публікаціях; по-третє, дослідження біографій не тільки «історично відомих» єпископів, але й «менш видатних» священників дозволить ефективніше здійснити об'єктивну історичну реконструкцію розвитку УГКЦ, виявити причинно-наслідкові механізми окремих процесів і явищ (наприклад, т.зв. «латинізації», взаємозв'язку національної та еклезіальної ідентичності тощо);

- б) комплексна тема «Реабілітація УГКЦ: історичне, канонічно-правове та державно-правове обґрунтування реабілітації єпископів, священників і віруючих, реституції майна та землі».

В. Організація науково-практичних конференцій з актуальних проблем дослідження історії УГКЦ є перспективним напрямком організації науково-дослідної роботи в ІФТА, проте вимагає активної співпраці з іншими науковими закладами, серед яких кафедра релігієзнавства і теології, Інститут історії та політології Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника, Інститут історії Церкви й Інститут канонічного права Українського Католицького Університету. Визначення конкретних тем та відповідного організаційного рівня науково-практичних конференцій залишаємо для їх майбутніх організаторів. Однією з перспективних, на нашу думку, тем є, наприклад, проблема «Історичний розвиток організаційної структури УГКЦ в Україні (1596–2011 рр.)».

Г. Організація науково-дослідної роботи студентів ІФТА повинна враховувати нормативи Навчальної програми підготовки богословів Івано-Франківської духовної семінарії й Івано-Франківської теологічної академії, якою, зокрема, передбачено підготовку та захист студентами магістерської роботи. Співпраця студента з науковим керівником, організована у формі наукових консультацій, спрямована насамперед на формування вмінь і навичок науково-дослідної роботи. Водночас, на нашу думку, необхідно ввести два нових елементи науково-дослідної роботи студентів: 1) науковий семінар з окремих навчальних дисциплін (під час практичних чи семінарських занять), в процесі підготовки до якого студенти зможуть визначитися із вибором напрямку досліджень; 2) звітні науково-практичні конференції, на яких студенти-дипломники повинні не стільки звітувати про стан виконання власних робіт, як насамперед обмінюватися досвідом та основними ідеями дослідження як зі своїм науковим керівником, так і з іншими колегами-студентами, що працюють над «спорідненими» за напрямом дослідження темами. Результати наукових семінарів та звітних науково-практичних конференцій можна публікувати у формі тез чи статей на сторінках «Наукового вісника ІФТА «Добрий Пастир». Крім того, рекомендовано ввести практику допуску студентів ІФДС та ІФТА до захисту магістерської роботи тільки при наявності публікації тез виступу на конференції чи наукової статті (односійно або у співавторстві з науковим керівником) – як на сторінках Наукового вісника ІФТА, так і в інших наукових виданнях. Найкращі магістерські роботи, які були захищені на «відмінно», Вчена Рада ІФТА може рекомендувати до друку у формі монографій в серії наукових видань «Бібліотека Наукового

вісника ІФТА «Добрий Пастир». Завдяки такій співпраці досвідчених та молодих науковців відбудуватиметься постійне оновлення кадрів ІФТА;

Д. Розвиток пастирської, паломницької та екскурсійної діяльності у співпраці з комісіями Єпархіяльного Управління Івано-Франківської єпархії УГКЦ, серед яких – «Молодіжна комісія» та «Паломницький центр». Під час організації паломницьких поїздок до святинь, очевидно, існує найкраща можливість для популяризації знань з історії Церкви (наприклад, у формі буклетів та популярних брошур).

Таким чином, окреслений науково-дослідний проект «Українська Греко-Католицька Церква (1991–2011 рр.): етапи формування організаційної структури, особливості релігійно-церковного життя, перспективи розвитку» може бути реалізований як інтегрована форма кількох науково-дослідних програм, окремі параметри якої можуть бути змінені в процесі конструктивної дискусії, на яку автори щиро розраховують в найближчому часі на сторінках Наукового вісника ІФТА.

Врешті, спробуємо окреслити коло координуючих органів, які можуть бути відповідальними за реалізацію названого науково-дослідного проекту. Серед них – віце-ректор ІФТА з наукової роботи, кафедра Східного канонічного права, кафедра теології, які вже існують в організаційній структурі ІФТА. Крім того, для успішної реалізації проекту в структурі ІФТА необхідно створити кафедру історії Церкви, а також науково-дослідні центри (або інститути), які безпосередньо могли б координувати відповідні напрямки (програми) науково-дослідного проекту «Українська Греко-Католицька Церква (1991–2011 рр.): етапи формування організаційної структури, особливості релігійно-церковного життя, перспективи розвитку». Його реалізація, очевидно, може стати вагомим внеском у розвиток богословської науки в Україні, сприяти теоретичному обґрунтуванню розвитку організаційної структури та досягненню в перспективі Патріаршого устрою УГКЦ.

¹ Див., наприклад, узагальнюючі праці та дослідження: Васків А. Ю. Історія Української греко-католицької церкви: Текст лекцій. – Львів: ЛДУ, 1999. – 30 с.; Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589-1891). – Львів: ЛБА, Інститут канонічного права, 2000. – 248 с.; Димид М. Херсонеське таїнство свободи [I–XX століття]. – Львів: Свічачо, 2007. – Т. 1: Еклезіологія. – 320 с.; Історія релігії в Україні: у 10 т. / Редкол.: А. Колодний (голова) та ін. – К., 1996–2002. – Т. 4: Католицизм / За ред. П. Яроцького. – К: Світ знань, 2001. – 598 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: Вид-во Івано-Франківської теологічної академії, 2007. – №1. Теологія. – С.10-20; Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 632 с.; Лужницький Г. о. д-р. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. – 2-е вид., виправлене. – Львів: Свічачо, 2008. – 640 с.; Марчук В. Українська Греко-Католицька Церква. Історичний нарис / Прикарпатський університет ім. В.Стефаника. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – 164 с.; Мончак І., о. проф. д-р. Самоуправна Київська Церква. – Львів: Свічачо, 1994. – 175 с.; Мудрий С., владика д-р. Нарис історії Церкви в Україні. – Рим – Львів: Вид-во ЧСВВ, 1995. – 404 с.; 2-е вид. – Івано-Франківськ: Вид-во Івано-Франківського Теологічно-Катехитичного Духовного Інституту, 1999. – 528 с.; Пашенко В. Греко-католики в Україні від 40-х років ХХ ст. до наших днів: Монографія. – Полтава, 2002. – 615 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.

² Див, зокрема: о. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – Львів: Ін-т історії Церкви ЛБА, 2000. – XVI+426 с.; Стахів М. Христова Церква в Україні (988–1596 рр.). Нарис історії Української Католицької Церкви та аналіз перехрещення в ній інтересів Риму, Царгороду, Варшави й Москви в національно-політичному

аспекті. – Львів: Львівська Духовна семінарія Святого Духа УГКЦ, видавниче підприємство «СТРИМ», 1993. – XXX+586 с.

³ Див., зокрема: Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589–1891). – Львів: ЛБА, Інститут канонічного права, 2000. – 248 с.; Сковчиляс 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.; Сковчиляс Ігор. 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. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії. 1596–1720 роки // Записки НТШ. – 1999. – Т. 238. – С. 46-94.

⁴ Див., зокрема: Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква та Радянська держава (1939–1950) / Переклад з англ. Н. Кочан, за ред. О. Турія. – Львів: Вид-во УКУ, 2005. – XX+268 с.; Гайковський М. УГКЦ в часи митрополитування Андрея Шептицького // Київська Церква. – 2001. – № 2-3. – С. 32-48; Гайковський М. Політична і релігійна ситуація в час віднови Галицької митрополії // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – 2007. – Кн.1. – С. 267-282; Пилипів І. Державотворча політика греко-католицької церкви у суспільно-політичному житті Західної України 20-30 років XX ст. // Українське державотворення: уроки, проблеми, перспективи. – Ч.1. – Львів, 2001. – С. 90-95; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході: Канонічно-єкуменічний аспект / Наукові редактори: Ю. Сливка, О. Аркуша. – Буенос-Айрес – Львів: Місіонер, 1999. – 232 с.; Сковчиляс Ігор. Утворення Королівства Галичини і Лодомерії та зміни в адміністративно-територіальному устрої Львівської єпархії у 1772–1787 роках // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2010 рік. – Львів: Логос, 2010. – Кн.1. – С. 767-776; Стоколос Н. Греко-католицькі і римо-католицькі відносини в Австро-Угорській імперії: проблема латинізації і українізації // Українське релігієзнавство. – К., 2000. – № 16. – С. 31-40; Стоколос Н. Коли митрополитового залишалося 44 дні життя... До 60-річчя від дня смерті митрополита А.Шептицького // Людина і світ. – 2004. – №9. – С. 20-25; Стоколос Н. Латинізація проти уніатизації: Обрядова боротьба на українсько-польському прикордонні у XVIII–XIX ст. // Людина і світ. – 2004. – № 3. – С. 33-38; Стоколос Н. Трансформація греко-католицизму в Австро-Угорській імперії // Людина і світ. – 2002. – № 4. – С. 21-29; Стоколос Н.Г. Уніатська церква у контексті конфесійних трансформацій на Правобережній Україні під владою Російської імперії // Український історичний журнал. – 2002. – № 4. – С. 94-109; Химка І. «Апологія» Михайла Малиновського: до історії кризи у греко-католицькій церкві і характеристика поглядів «святоюрці» // Записки НТШ. – Т.СХХV. – Львів, 1993. – С.365-392; Химка І.П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині (1772–1918) // Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Редактори: Я.Грицак, Б.Гудзяк. Упорядники: Л.Гентош, Т.Романюк, О.Турій. – Ч.1. – Львів: Інститут історії Церкви, Інститут історичних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка, 1993. – С.73-107.

⁵ Див., зокрема: Андрухів І.О. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки. Історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ: Івано-Франківська обласна друкарня, 2004. – 344 с.; Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946–1989) // Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Редактори: Я.Грицак, Б.Гудзяк. Упорядники: Л.Гентош, Т.Романюк, О.Турій. – Ч.1. – Львів: Інститут історії Церкви, Інститут історичних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка, 1993. – С.123-164; Бублик Т., о. Легалізація УГКЦ у контексті міжконфесійних взаємин (1989–1991): стосунки з православними та римо-католиками // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2010 рік. – Львів: Логос, 2010. – Кн.1. – С.206-216; Єгрешій О. І. «Хто витерпить до кінця, той таки буде!»: Спроба історичної регенерації повсякденного життя підпільного греко-католицького священика Ярослава Сірецького // Прикарпатський вісник НТШ. Серія: Думка. – 2008. – Вип.3 (3). – Івано-Франківськ, 2008. – С.90-96; Лисенко О.Є. УГКЦ в роки Другої світової війни // 50-річчя Перемоги над фашизмом: наслідки та уроки. (матеріали міжнародної наукової конференції). – К.: Український державний педагогічний університет ім. М. Драгоманова, 1995. – С.152-156; Пашенко В. Греко-католики в Україні від 40-х років XX ст. до наших днів: Монографія. – Полтава, 2002. – 615 с.; Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище на Тернопільщині (1946–1989 рр.). – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – 432 с.

⁶ Див., зокрема: о. Гудзяк Б. Релігійне життя в Україні у перші п'ять років незалежності // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. Б.Гудзяка, І.Сковчиляса та О.Турія. – Львів: Інститут історії Церкви ЛБА, 2000. – Ч.2. – С.165-175; Недавня О. УГКЦ на «Великій» Україні: можливості, проблеми, перспективи // Історія релігій в Україні: Праці XII Міжнародної наукової конференції (Львів, 20-24 травня 2002 року). – Львів, 2002. – Кн.2. – С.127-133; Недавня О. Перспективи розвитку Української греко-католицької церкви в контексті її соціально-виховної та суспільно значущої діяльності // Україна і Ватикан: Серія збірників наукових праць. – Вип.1:

Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С.215-221; Стоцький Я. Релігійна ситуація в Україні: проблеми і тенденції розвитку (1988–1998 рр.). – Тернопіль: Тернопільський держ. техн. ун-т ім. І. Пулюя, 1999. – 120 с.; Турій О. Римський Апостольський Престол і проблема ієрархічних структур східної та західної традиції в Україні (історична ретроспектива) // Україна і Ватикан: Серія збірників наукових праць. – Вип. 1: Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С.324-331.

⁷ Білоус О. Проблеми державно-церковних відносин в Україні: політологічний аспект // Україна Соборна: Зб. наук. статей. – К., 2005. – Вип.2. – Ч.1: Історико-політологічні та правові засади соборності й державотворення в Україні. – С.395-403; Вітвіцький О. Участь греко-католицького духовенства в роботі українських громадських організацій Східної Галичини на початку ХХ століття // Визвольний шлях. – 2002. – Кн.12. – С.55-62; Горяча М. Релігія в політиці українських урядів 1917–1920 років (Центральна Рада, Гетьманат, Директорія) // Ковчег. – Львів, 2001. – Ч.3. – С.334–346; Грицина О. Католицькі партії і громадські організації у Галичині (1920–1930-ті роки) та партії християнської орієнтації в сучасній Україні (історико-релігієзнавчий аналіз суспільної природи і діяльності) // Історія релігій в Україні: Праці ХІІ Міжнародної наукової конференції (Львів, 20–24 травня 2002 року). – Львів, 2002. – Кн.1. – С.128-132; Москалюк М.Ф. Український християнсько-суспільний рух Галичини в 20-х рр. ХХ ст. – К.: Стило, 1998. – 56 с.; Перевезій В. Греко-католицька церква в умовах українсько-польської конфронтації 20–30-х рр. ХХ ст. – К., 1998. – 46 с.

⁸ Бадяк В. Наш Владика: Життя та посмертні митарства перемишльського єпископа Йосафата Коциловського / Суспільно-культурне т-во «Надсяння». – Львів: Місіонер, 2000. – 110 с.; Головин Б. Мученики та ісповідники Української церкви ХХ століття: Нариси. Статті. Дослідження. – Тернопіль: Просвіта, 2000. – 244 с.; Дмитрух С., ієромонах. Життя як подвиг для Христа: *Succiculum Vitae* монаха-редемпториста, Місцєблюстителє і Правлячого Архієрея Києво-Галицької Митрополії Володимира Стернюка. – Львів: Свічадо, 2007. – 224 с.; Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.; Заборовський Я.Ю. Митрополит Андрей Шептицький: Нарис про життя і служіння Церкві та народові (1865–1944 рр.). – Івано-Франківськ, 1995. – 64 с.; Петрів І. Митрополит Михайло Левицький – перший кардинал-українець // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 року). – Львів, 1996. – С.174-176; Пилипів І. Екуменічна діяльність митрополита Андрея Шептицького у міжвоєнний період // Галичина. – Івано-Франківськ, 2001. – №5-6. – С.308-314.

⁹ Див., зокрема: Андрухів І., Лисенко О., Пилипів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект. Наукова монографія. – Івано-Франківськ; Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. – 500 с.; Делятинський Р. Історія Станіславської єпархії (1885–1900). – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2001. – 96 с.; Луцький І.М. Створення Станіславської (Івано-Франківської) єпархії Української Греко-Католицької Церкви. – 2-е видання. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський інститут права, економіки та будівництва, 2004. – 280 с.; Чировський А. До Церковної самоідентифікації Української Греко-Католицької Церкви // Сопричастя: Квартальник. Міжнародний богословський часопис. – 1998. – Ч.4: Християнський Схід. – С.6-47.

¹⁰ Див., наприклад: Богоніс О. Греко-католицьке духовенство та економічне відродження Галичини // Історія релігій в Україні: Матеріали Х Міжнародної конференції (Львів, 16-19 травня 2000 року). – Львів, 2000. – Кн.1. – С.62-67; Пилипів І. Культурно-просвітницька діяльність української греко-католицької церкви в 20–30-х роках ХХ ст. // Проблеми інтеграції науково-освітнього потенціалу в державотворчому процесі. Випуск 2. – Тернопіль – Севастополь – Суми, 2002. – С.279-283 та інші.

¹¹ Див.: Недавня О. Місце греко-католицизму в самоідентифікації українців в їх цивілізаційному оточенні // Українське релігієзнавство. – 1999. – №12. – С.106-114; Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Людина і світ. – 2001. – №10. – С.21-26; Турій О. Конфесійно-обрядовий чинник у національній самоідентифікації українців Галичини в середині ХІХ ст. // Записки НТШ. Праці Історико-філософської секції. – Т.СХХХІІІ. – Львів, 1997. – С.69-99; Химка І. Релігія й національність в Україні другої половини ХVІІІ – ХХ століть // Ковчег: Науковий збірник з церковної історії / За ред. Б.Гудзяка, І.Скочиляса, О.Турія. – Ч.4: Еклезіяльні й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О.Турій. – Львів: Вид-во УКУ, 2003. – С.55-66.

¹² о. Гудзяк Б. Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – Ч.2. – С.5-9.

¹³ Там само. – С.9-12. Див. також: Історичний контекст, укладення Берестейської унії та перше поунійне покоління: Матеріали Перших «Берестейських читань» (Львів – Івано-Франківськ – Київ, 1-6 жовтня 1994 р.) / Ред. Б.Гудзяк, О.Турій. – Львів, 1995. – Х + 188 с.; Держава, суспільство і Церква в Україні у ХVІІ столітті: Матеріали Других «Берестейських читань» (Львів –

Дніпропетровськ – Київ, 1-6 лютого 1995 р.) / Ред. Б.Гудзяк, О.Турій. – Львів, 1996. – X + 197 с.; Берестейська унія і українська культура XVII століття: Матеріали Третіх «Берестейських читань» (Львів – Київ – Харків, 20-23 червня 1995 р.) / Ред. Б.Гудзяк, О.Турій. – Львів, 1996. – X + 186 с.; Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: Матеріали Четвертих «Берестейських читань» (Львів – Луцьк – Київ, 2-6 жовтня 1995 р.) / Ред. Б.Гудзяк, О.Турій. – Львів, 1997. – XII + 156 с. Крім того, анонсовано видання ще двох томів збірників: Менталітет, ідентичність та богослов'я в Україні й Білорусі у XVII столітті: Матеріали П'ятих «Берестейських читань» (Перемишль – Львів – Київ, 10-16 травня 1996 р.); Унійні процеси XVI–XVII століть і їх еkleзіологічна оцінка: Матеріали Шостих «Берестейських читань» (Львів – Київ – Ужгород, 14-20 травня 1996 р.).

¹⁴ о. Гудзяк Б. Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – Ч.2. – С.15. Див. також: Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Редактори: Я.Грицак, Б.Гудзяк. Упорядники: Л.Гентош, Т.Романюк, О.Турій. – Ч.1. – Львів: Інститут історії Церкви, Інститут історичних досліджень Львівського державного університету імені Івана Франка, 1993. – IX + 192 с.; Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. Б.Гудзяка, І.Скочиліяса та О.Турія. – Львів: Інститут історії Церкви ЛБА, 2000. – Ч.2. – VIII + 520 с.; Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Б.Гудзяка, І.Скочиліяса та О.Турія. – Львів: Інститут історії Церкви ЛБА, 2001. – Ч.3. – VI + 570 с.; Ковчег: Науковий збірник з церковної історії / За ред. Б.Гудзяка, І.Скочиліяса, О.Турія. – Ч.4: Еkleзіяльні й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О.Турій. – Львів: Вид-во УКУ, 2003. – XII + 340 с.; Ковчег: Науковий збірник з церковної історії / За ред. Б.Гудзяка, І.Скочиліяса, О.Турія. – Ч.5. – Львів: Місіонер, 2007. – VIII + 542 с.

¹⁵ о. Гудзяк Б. Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – Ч.2. – С.13. Див. також: Скочиліас 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.

¹⁶ о. Гудзяк Б. Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – Ч.2. – С.12-13.

¹⁷ Детальніше див.: Киричук О. Двадцятий щорічник «Історія релігій в Україні»: спроба аналізу // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник / Упоряд.: О.Киричук, М.Омельчук, І.Орлевич. – Львів, 2010. – Кн.1. – С.3-16.

¹⁸ Детальніше див.: Остафійчук Б., Колодний А. Передмова // Україна і Ватикан: Серія збірників наукових праць. – Вип. 1: Українсько-ватиканські відносини в контексті суспільних і міжконфесійних проблем. – Івано-Франківськ – Київ, 2008. – С.24-27.

¹⁹ Див.: о. Гудзяк Б. Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – Ч.2. – С.1-5, 15-20.

²⁰ Детальніше див.: о. Гудзяк Б. Інститут історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2000. – Ч.2. – С.3; Припинення діяльності Інституту Церковного Права? (Чому?). Автор: Протопресвітер доктор Михайло Димид, Львів, 7 березня 2008 року // Офіційний форум Української Греко-Католицької Церкви: [електронний ресурс] – Режим доступу: <http://forum.ugcc.org.ua/viewtopic.php?f=3&t=951&start=0> [02.05.2011].

²¹ Цит. за: Горбань Р., Делятинський Р. Івано-Франківська теологічна академія УГКЦ: традиції та становлення (до 125-річчя Івано-Франківської єпархії УГКЦ, 20-річчя виходу з підпілля Духовної Семінарії та 10-річчя заснування Теологічної Академії): Наукове видання. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – С.57.

²² Шематизм Івано-Франківської єпархії УГКЦ / Упорядкував митр. прот. Іван Шевчук, Віце-Канцлер Івано-Франківської Єпархії. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2009. – С.24-25; «Христова Церква – наш духовний скарб»: Інтерв'ю з Єпископом Володимиром Війтишиним, Правлячим Архієреєм Івано-Франківської Єпархії // Нова Зоря. – 2010. – Ч.14. – С.1-2.

²³ Їхню характеристику – див., наприклад: Горбань Р., Делятинський Р. Івано-Франківська теологічна академія УГКЦ: традиції та становлення (до 125-річчя Івано-Франківської єпархії УГКЦ, 20-річчя виходу з підпілля Духовної Семінарії та 10-річчя заснування Теологічної Академії): Наукове видання. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – С.97-102.

²⁴ Наказ №009 від 21.03.2007 р. Б. Правлячого Архієрея Івано-Франківської Єпархії УГКЦ «Про відновлення видання часопису «Добрий Пастир» // Приватний архів о. Р. Горбаня, проректора з наукової роботи ІФТА. – Спр.6. – Арк.1-2; Від редакції // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.6.

²⁵ Див.: Статут Івано-Франківської Теологічної Академії Івано-Франківської Єпархії Української Греко-Католицької Церкви (нова редакція). Прийнято Вченою Радою ІФТА, Протокол № 007 від 17 квітня 2006 р. Ректор Академії Єпископ Софрон Мудрий, ЧСВВ // Приватний архів о. Р. Горбаня, проректора з наукової роботи ІФТА. – Спр.1. – Арк.4.

²⁶ Див., зокрема: Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – 2-е вид. – Львів: Вид-во ОО. Василян, 1995. – 404 с.; Климишин І.А. Основи космології. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1992. – 51 с.; 2-е вид. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999. – 147 с.; Климишин І., Зубицький І., Терлецький Р. Філософія природи. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2005; Зубицький І. Логіка – богословам. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2003; Козовик І. Історія філософії. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999. – 426 с.; Козовик І. Онтологія. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1996. – 154 с.; Козовик І. Антропологія. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1997. – 231 с.; Кияк С. Апологетика: Оборона християнської віри з основами фундаментальної теології: Навчальний посібник. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1997. – 384 с.; Кияк С. Християнська етика: підручник. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1997. – 224 с.; Кияк С., Коваль І. Біблійна і церковна археологія: Навчальний посібник. Івано-Франківськ: Місто-НВ, 2007. – 244 с.; Левицький О. Людина і мораль: культурологічні аспекти проблеми: Навчальний посібник для студентів-богословів. Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2004. – 168 с.; Левицький О. Риторика: Навчальний посібник для студентів-богословів. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2010. – 112 с.; Гнатюк В. Основи загальної психології. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 2004; Козловський Ю. Католицька Церква і протестантизм: Навчальний посібник. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1999. – 230 с.; Тучапєць В. Нарис східного богослов'я. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2003; Шеремета В. Екологічний дороговказ: : Посібник. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2009. – 160 с.

²⁷ Див., наприклад: Будуйкевич Я. Українське душпастирство на порозі ХХІ століття. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 632 с.; Климишин І. Наші календарні проблеми. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2000. – 44 с.; Козовик І. Екзорцизм: міф чи реальність? – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003. – 495 с.;

²⁸ Див., наприклад, дослідження в галузі:

- догматичного, морального та пастирського богослов'я (Лось В. Роль Євхаристії та інших Святих Тайн в житті Церкви // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.73-82; Шеремета В. Екологія: діалог науки та етики // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.90-108; Шеремета В. Вимога солідарності в контексті загрози алкогольної деградації суспільства // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.123-136; Бойко І. Стосунки між лікарем і особою з психічними розладами // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.109-115; Кияк С. Засади особистого життя та діяльності дільничного інспектора міліції: християнський аспект // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.116-125; Рак В. Важливість духовної церковної опіки в психіатрії // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.125-134; Свідрун П. Християнське покликання мирян згідно з документами Католицької Церкви // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.137-145);
- канонічного права (Мудрий С. Короткий коментар до Кодексу канонів Східних Церков. 3-є вид. – Івано-Франківськ: ІФТКДІ, 1996. – 232 с.; Мудрий С. Подружжя і Церковне Право. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1995. – 96 с.; Мудрий С. Євхаристійне сопричастя – виклик традиції та сучасності для традиційних церков // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.7-9; Каськів О. Історично-юридичний розвиток партикулярного права УГКЦ у світлі Кодексу Канонів Східних Церков. – Рим, 2000. – 99 с.; Каськів О. Розвиток партикулярного права УГКЦ 1596–2006 рр. // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.10-20; Каськів О. Євхаристія в канонічному праві // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.7-13; Горбань Р. Належність до Церкви свого права та її зміна згідно з чинним церковним законодавством. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2007. – 100 с.; Левицький О. Історично-юридичний розвиток партикулярного права Київської Церкви у 1626 – 1891 роках (Кобринський, Замойський та Львівський Синоди): дисертація на здобуття наукового ступеня ліценціата з канонічного права. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – 84 с.; Левицький О.

Замойський Синод як законодавче тіло УГКЦ // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.21-39; Левицький О. Львівський Синод 1891 року – один із основних елементів Партикулярного права УГКЦ // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.14-33; Хортик О. Обов'язок молитви часослова в практиці Східної Церкви // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.34-49; Онишук І. Замойський Синод 1720 р. – вимога часу чи порятунок Київської Церкви? // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.50-77);

- теорії та історії філософії (Горбань Р. Знання і віра у філософсько-теологічній думці Миколи Бердяєва // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.40-50; Горбань Р. Суспільний вимір особи згідно з християнським реляційним персоналізмом Чеслава Станіслава Бартніка // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.78-89; Козовик І. Вплив філософії св. Томи Аквіната на філософсько-теологічну думку в Україні у працях Преосвященного Йосифа Сліпого // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.51-57; Кияк С. Кордоцентризм українського католицизму: богословсько-філософські засади // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.90-100; Козловський Ю. Теодицея в теоретичній спадщині Федора Достоєвського // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.101-110);

- церковного мистецтва (Коваль І. Джерела до вивчення найдавніших іконостасів та іконографії Галицько-Волинської Русі // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.228-237; Кіндратюк Б. Дзвони і дзвоніння в церковному богослуженні // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.238-248; Ярошенко І. Розвиток диригентсько-хорової культури Західної України у ХІХ ст. // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.249-258; Ярошенко І. Вплив культурних традицій Галичини на розвиток музичного життя Буковини у другій половині ХІХ століття // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.195-204);

- історії Церкви в Україні (Коваль І. Співпраця духовенства Станіславської Єпархії з українськими археологами // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.150-154; Єгрешій О. Культурно-просвітницька діяльність єпископа Григорія Хомишина в умовах Другої Речі Посполитої // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.155-159; Ігнатюк В. Один з когорти непохитних [о. Михайло Сулятицький] // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.160-166; Делятинський Р. Розвиток адміністративно-канонічної структури УГКЦ від Берестейського собору до сучасності (1596–2006 рр.): постановка проблеми // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.167-180; о. Онишук І. Берестейська Унія 1596 р. та її значення в історії Київської Церкви // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.181-185; Трухан Ю. Ліквідація УГКЦ: історичний аспект // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.186-205; Савчук О. УГКЦ в контексті суспільно-політичних реалій на Станіславщині (1946–1959 рр.) // Науковий вісник Івано-

Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.215; Документи Інокентія IV Папи. Переклав о. І.Козовик // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.216-227; Делятинський Р. Джерела з історії Станиславівської Єпархії: Петиція Митрополита М.Левицького та Єпископа Г.Яхимовича до імператора Франца Йосифа I від 18 березня 1850 р. // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.153-164; о. Музичка І. Святий Климент – папа єдності та миру // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.165-171; Делятинський Р. Ісповідник віри: спогади О.П. Загороднього про православного священника отця Володимира на Вінниччині // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.172-181).

²⁹ Тематику дипломних робіт студентів ІФТА за 2004-2006 рр. – див.: Перелік пропонованих тем дипломних робіт для вибору студентами ІФТА (випуск 2004–2005 н. р.) від 10.03.2004 р. Б., м. Івано-Франківськ. Затверджую: проф. д-р Софрон Мудрий, ЧСВВ // Приватний архів о. Р.Горбаня, проректора з наукової роботи ІФТА. – Спр.3. – Арк.1-2; Рішення Вченої Ради ІФТА від 05.05.2004 р. Б., м. Івано-Франківськ, «Про затвердження дипломних робіт та призначення наукових керівників». Затверджую: проф. д-р Софрон Мудрий, ЧСВВ // Приватний архів о. Р.Горбаня, проректора з наукової роботи ІФТА. – Спр.3. – Арк.1-4; Рішення Вченої Ради ІФТА про затвердження дипломних робіт та призначення наукових керівників. Затверджую: проф. д-р Софрон Мудрий, ЧСВВ, 10.05.2005 р., м. Івано-Франківськ // Приватний архів о. Р. Горбаня, проректора з наукової роботи ІФТА. – Спр.3. – Арк.1-2; Рішення Вченої Ради ІФТА про затвердження дипломних робіт та призначення наукових керівників. Затверджую: проф. д-р Софрон Мудрий, ЧСВВ, 28.03.2006 р., м. Івано-Франківськ // Приватний архів о. Р. Горбаня, проректора з наукової роботи ІФТА. – Спр.3. – Арк.1-2; Наказ № 041 від 03.11.2006 р. Б. «Про затвердження тем дипломних робіт та призначення наукових керівників» // Приватний архів о. Р. Горбаня, проректора з наукової роботи ІФТА. – Спр.3. – Арк.1.

³⁰ Див., наприклад: Зміст // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2007. – №1. Теологія. – С.261-263; Зміст // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.5-6.

³¹ Див. і порівн., наприклад: Заява Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Римо-Католицькою та помісними Православними Церквами на пленарній VI сесії у Фрайзінгу (Мюнхен, 6–15 червня 1990 р.) // Ковчег. – Ч.2. – Львів, 2000. – С.447-449; Заява Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між Римо-Католицькою та помісними Православними Церквами на VII пленарній сесії в Баламанді // Ковчег. – Ч.2. – Львів, 2000. – С.449-455; Восьме пленарне засідання Об'єднаної Міжнародної комісії з богословського діалогу між Римо-Католицькою та Православною Церквами: Комюніке // Богословія. – Львів, 2000. – Т.64. – С.240-242; Дискусії: вл. Каліст (Вейр). Божа Церква: бачення, яке ми поділяємо; о. А.Чировський. З'єднання Святих Божих Церков; «Остаточне вирішення»? Роздуми про останні заяви православних стосовно східних католиків // Ковчег. – Ч.2. – Львів, 2000. – С.410-446.

³² Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що проходив у м. Львові – Брюховичах від 13 до 20 вересня 2006 року Божого. Ці постанови вступають у дію 14 жовтня 2006 року Божого, на свято Покрови Пресвятої Владичиці нашої Богородиці і Приснодіви Марії. +Любомир (Гузар), Верховний Архієпископ УГКЦ. Дано у Києві 22 вересня 2006 року Божого // <http://www.ugcc.org.ua/284.0.html>.

³³ Див., зокрема, п. 21 постанов Синоду єпископів УГКЦ 2009 року – // <http://www.ugcc.org.ua/986.0.html>.

³⁴ Про утворення патріаршого устрою Української Греко-Католицької Церкви: Пастирське послання Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Глави УГКЦ. – Львів: Видання Прес-секретаріату Глави УГКЦ, 2004. – С.9.

³⁵ Див.: Біографії єпископів // http://www.ugcc.org.ua/ukr/church_in_action/bishopbio/; Новини, прес-релізи: Блаженніший Любомир (Гузар) залишає уряд Глави УГКЦ // [www.ugcc.org.ua/news_single.98.html?&tx_ttnews\[tt_news\]=4530&Nach=7a7c3de1ab8275286e87b941b4e71d09](http://www.ugcc.org.ua/news_single.98.html?&tx_ttnews[tt_news]=4530&Nach=7a7c3de1ab8275286e87b941b4e71d09).

³⁶ Див., наприклад: Постанови Патріаршого Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Філадельфії – Дойлстауні – Вашингтоні (США), від 27 вересня до 6 жовтня 2007 року Божого. Ці постанови вступають у дію 21 листопада 2007 року Божого, у празник

Собору святого Архистратига Михаїла та інших безплотних сил. +Любомир (Гузар), Верховний Архієпископ УГКЦ; +Богдан (Дзюрах), Секретар Синоду Єпископів УГКЦ. Дано у Києві 26 жовтня 2007 року Божого // <http://www.ugcc.org.ua/253.0.html> (п. 22, 23, 24); 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 // <http://www.ugcc.org.ua/252.0.html> (п. 30); Постанови Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, що відбувся у Львові – Брюховичах, у днів від 2 до 9 вересня 2010 року Божого. Ці постанови набирають чинності 21 вересня 2010 року Божого, у свято Різдва Пресвятої Богородиці. +Любомир (Гузар), Верховний Архієпископ УГКЦ; +Богдан (Дзюрах), Секретар Синоду Єпископів УГКЦ. Дано у Києві, при Патріаршому соборі Воскресіння Христового, 12 грудня 2009 року Божого // <http://www.ugcc.org.ua/986.0.html> (п. 14, 22).

³⁷ Детальнішу інформацію про «Бібліотеку митрополита Андрея Шептицького» – див.: Практичні кроки для втілення Концепції богословської освіти у Львівській архієпархії та в УГКЦ // Богослов'я. – Т.64, кн. 1-4. – Львів, 2000. – С.24; ІФТКДІ: З історії Станіславівської духовної семінарії // Шематизм Івано-Франківської єпархії Української Греко-Католицької Церкви станом на 10 листопада 1995 р. Б. – С.85; Полєк В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії // Шематизм Івано-Франківської єпархії Української Греко-Католицької Церкви станом на 10 листопада 1995 р. Б. – С.128.

³⁸ Про таку «подвійну природу» наукової дисципліни «Історія Церкви» згадували російський історик М.Поснов (Поснов М.Э. История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – Брюссель, 1994. – С.13) та французький історик Гі Бедуелл (Бедуелл Гі. Історія Церкви / Переклад з франц. – Львів: Свічадо, 2000. – С.12).

³⁹ Детальніше про дискусії в галузі методології історичних досліджень – див.: Дашкевич Я. 2000-річчя Ісуса Христа та українська історична наука // Історія релігій в Україні: Матеріали VIII Міжнародного круглого столу (Львів, 11-13 травня 1998 року). – Львів, 1998. – С.82-84; Калакура Я.С. Українські історики на шляху до соборності національної історіографії // Вісник КНУ. Історія. – 2001. – №54. – С.10-14; Реєнт О. Українська історична наука на порозі ХХІ ст.: проблеми пошуку // Реєнт О. У робітні історичної науки. – К., 1999. – С.138-164; Савченко С. Сучасна українська історіографія: спроба характеристики // Сучасність. – 1999. – № 11. – С.127-131; Таран Л.В. Провідні тенденції світової історіографії у ХХ ст. та проблеми кризи сучасної української історичної науки // Український історичний журнал. – 1999. – №1. – С.12-21; Таран Л.В. Проблеми епістемології історії: від позитивізму до постмодернізму (на прикладі французької, російської, української історіографії) // Український історичний журнал. – 2007. – №2. – С.185-196; Яковенко Н. Вступ до історії. – К.: Критика, 2007. – 376 с.

⁴⁰ Див., наприклад: Великий А., о. ЧСВВ. Релігія і Церква – основні рушії української історії // Київська Церква. – 2000. – №5. – С.45-58; Гладкий С. Методологічні аспекти вивчення громадської діяльності православного духовенства українських єпархій на початку ХХ ст. // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 року). – Львів, 1996. – С.54-55; Єгрешій О. І. «Хто витерпить до кінця, той таки буде!»: Спроба історичної регенерації повсякденного життя підпільного греко-католицького священика Ярослава Сірецького // Прикарпатський вісник НТШ. Серія: Думка. – 2008. – Вип.3 (3). – Івано-Франківськ, 2008. – С.90-96; Марчук В. Історія греко-католицької церкви: концепція дослідження // Міжнародний Науковий Конгрес «Українська історична наука на порозі ХХІ століття». Чернівці, 16-18 травня 2000 р. Доповіді та повідомлення / Відп. ред.: Л.Винар, Ю.Макар. – Чернівці, 2001. – Т.2. – С.62-65; Химка І.-П. Історія, християнський світ і традиційна українська культура: спроба ментальної археології // Україна модерна. – Львів, 2001. – Ч.6. – С.7-24.

⁴¹ Див.: Пастирський лист єпископа Ю.Сас-Куїловського про Синод Дієцезальний, даний 5 жовтня 1897 р. – Станіславів: Накладом Єпископського Ординаріату, 1897. – 7 с.; Синод дієцезальний Станіславівський 1908 р. – Станіславів: Накладом Єпископського Ординаріату, 1908. – 80 с.; Документи Єпархіальних Соборів УГКЦ 2001–2002 рр. – Львів: Секретаріат Патріаршого Собору, 2004. – Т.1. – 608 с.; Євангелізація і душпастирство у III тисячолітті: Матеріали Собору Івано-Франківської Єпархії Української Греко-Католицької Церкви (Івано-Франківськ, 15-16 січня 2002 р. Б.). – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – 120 с.

⁴² Див., наприклад: ДАІФО. – Ф.504, оп.1, спр.317, арк.1-11 (29.09.1886 – 24.11.1888 рр. Протоколи засідання Станіславівської єпископської Консисторії); спр.555а, арк.1-101 (30.09.1897 – 1.06.1899 рр. Протоколи засідань Єпископської Консисторії в Станіславові) та ін. Коротку характеристику цього виду документів подає: Соловка Л. Документи Станіславівської греко-католицької консисторії 1788–1944 рр. // Студії з архівознавства та документознавства. – 2001. – Ч.7. – С.88-89.

⁴³ Див. та порівн.: Скочиляс І. Дослідження візитаційної документації Львівської єпархії ХVIII ст. у Галичині в другій половині ХІХ – першій половині ХХ століття // Ковчег. – Львів,

2001. – Ч.3. – С.470-489; Сковчиляс І. Масові джерела з історії Унійної Церкви XVII–XVIII століть та перспективи студіювання києвохристиянської традиції в Україні // Сковчиляс І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька. Т.2: Протоколи генеральних візитацій. – Львів: Вид-во УКУ, 2004. – С.XVII-XXIX; о. Гудзяк Б. Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії // Ковчег. – Львів, 2000. – Ч.2. – С.13.

⁴⁴ Див., наприклад: ДАІФО. – Ф.504, оп.1, спр.471, арк.1-12 (15.06. – 18.06.1894 р. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Кудринського деканату); Ф.504, оп.1, спр.472, арк.1-44 (6.08.1894 – 30.04.1895 рр. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Снятинського деканату); Ф.504, оп.1, спр.474, арк.1-44 (6.01.1894 – 21.09.1895 рр. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Надвірнянського деканату) та багато інших.

⁴⁵ Детальніше див.: ДАІФО. – Ф.504, оп.1, спр.195а, арк.1-200 (04.12.1873 – 31.03.1944 р. Книга обліку священників Станіславівської єпархії); спр.330а, арк.1-198 (1887–1941 рр., м. Станіславів. Метрика кліру Станіславівської єпархії за 1887–1941 рр.); спр.330б, арк. 1-198 (1887–1941 рр., м. Станіславів. Метрика кліру Станіславівської єпархії за 1887–1941 рр.); спр.330в, арк. 1-198 (1887–1941 рр., м. Станіславів. Метрика кліру Станіславівської єпархії за 1887–1941 рр.); спр.330г, арк. 1-198 (1887–1941 рр., м. Станіславів. Метрика кліру Станіславівської єпархії за 1887–1941 рр.); спр.330д, арк. 1-198 (1887–1941 рр., м. Станіславів. Метрика кліру Станіславівської єпархії за 1887–1941 рр.).

⁴⁶ Блажейовський Д. Історичний шематизм Станіславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885–1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – 450 с.

⁴⁷ Один з томів цього фундаментального дослідження (Pelesch Julian. Geschichte der Union der ruthenische Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Band 2: Von der Wiederherstellung der Union mit Rom bis auf die Gegenwart (1596–1879). – Wien, 1880) знаходиться в Науковій бібліотеці ІФТА.

⁴⁸ Див.: Полек В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії // 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. – С.99-156; Луцький І.М. Створення Станіславської (Івано-Франківської) єпархії Української Греко-Католицької Церкви. – 2-е видання. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський інститут права, економіки та будівництва, 2004. – 280 с.; Андрухів І. Галицька голгофа: Ліквідація УГКЦ на Станіславщині 1945–1961 рр. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1997. – 84 с.; Андрухів І.О. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки. Історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ: Івано-Франківська обласна друкарня, 2004. – 344 с.; Андрухів І.О., о. Кам'янський П.Є. Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30–50-х роках ХХ ст.: Історико-політологічний аналіз. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – 364 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.; Єгрешій О.І. Суспільно-політична та культурно-просвітницька діяльність єпископа Григорія Хомишина (1904–1945 рр.): автореф. канд. дис. 07.00.01 – Історія України. – Івано-Франківськ, 2003. – 20 с.; Єгрешій О.І. Єпископ Григорій Хомишин і питання українсько-польського порозуміння (1904–1939). – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – 71с.; Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.; Єгрешій О. Взаємовідносини митрополита Андрея Шептицького і єпископа Григорія Хомишина // Галичина. – 2001. – №5-6. – С.315-320; Єгрешій О.І. Державотворча концепція єпископа Григорія Хомишина // Вісник Прикарпатського університету. Історія. Вип. IV–V. – 2001. – С.204-211; Єгрешій О.І. Єпископ Григорій Хомишин і український націоналізм // Питання історії України: Збірник наукових статей. – Чернівці, 2002. – Т.5. – С.101-104; Єгрешій О.І. Місце і роль єпископа Григорія Хомишина в українсько-польському порозумінні 1931–1933 рр. // Україна і Польща в ХХ ст.: проблеми історії і політології. – К., 2002. – С.123-126; Єгрешій О.І. Участь єпископа Григорія Хомишина в національно-визвольних змаганнях українського народу 1918–1925 рр. // Обрії. – 2002. – №2. – С.84-88; Єгрешій О. Ставлення польської адміністрації і політикуму до програми українсько-польського порозуміння 1930-х років єпископа Г. Хомишина // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. – 2007. – Кн. 1. – С.385-392; Делятинський Р. Історія Станіславівської єпархії (1885–1900). – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2001. – 96 с.; Делятинський Р. Станіславська єпархія в структурі УГКЦ у кінці ХІХ ст. // Християнство в Україні на межі третього тисячоліття / Редакційна колегія: В.І.Кононенко (голова) та ін. – Івано-Франківськ: Плай, 2002. – С.136-142; Делятинський Р.І. Становище та діяльність духовенства Станіславської єпархії УГКЦ в 1919–1920 рр. // Вісник Прикарпатського університету. Історія. Вип. VII / Редакційна колегія: М.В. Кугутяк (голова редколегії), О.С. Жерноклеєв (відповідальний секретар) та ін. – Івано-Франківськ: Плай, 2003. – С.69-77; Делятинський Р.І. Особливості суспільно-політичної діяльності греко-католицького духовенства Станіславівської єпархії в

контексті політики «доконаних фактів» польської адміністрації в Східній Галичині у 1921 р. // Література та культура Полісся. Вип.27: Регіональна історія та культура в українському та східноєвропейському контексті / Відповідальний редактор і упорядник Г.В.Самойленко. – Ніжин: Вид-во Ніжинського державного педагогічного університету ім. М. Гоголя, 2004. – С.121-128; Делятинський Р. Регулювання правового статусу греко-католицької Церкви в контексті подій радянсько-польської війни у 1920–1921 рр. (на прикладі Станіславівської єпархії) // Україна соборна: Збірник наукових статей / Редколегія: О.П.Реснт (відповідальний редактор) та ін. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – Вип.2. – Ч.2: Соціокультурні, етноконфесійні та демографічні проблеми формування української нації. – С.309-320; Делятинський Р.І. До питання про передумови та процес канонічного заснування Станіславівської єпархії (1772–1885 рр.) // Християнська спадщина Галицько-Волинської держави: ціннісні орієнтири духовного поступу українського народу (присвячується 70-річчю археологічного відкриття і 850-літтю Галицького кафедрального собору): Матеріали ювілейної наукової конференції / Редколегія: Остафійчук Б. (голова), Коваль І., Осташук І. та ін. – Івано-Франківськ – Галич, 2006. – С.148-155; Делятинський Р.І. До питання про ставлення греко-католицького духовенства до освітньої реформи в ЗУНР (1918–1919 рр.) // Обрії: науково-педагогічний журнал. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський інститут післядипломної педагогічної освіти, 2006. – №1. – С.49-52; Делятинський Р.І. Особливості розвитку Станіславівської єпархії УГКЦ на початку Другої світової війни (1939–1941 роки) // Україна соборна: Збірник наукових статей / Редколегія: О.П.Реснт (відповідальний редактор) та ін. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2006. – Вип.4. – Т.2. – С.185-196; Делятинський Р.І. Станіславівська духовна семінарія у 1918 – 1925 роках: етапи повоєнного відновлення та її роль у формуванні духовенства нового типу // Нарис історії Івано-Франківської (Станіславівської) Духовної Семінарії імені Святого Священномученика Йосафата / Підготував до друку о. д-р О. Касків. – Івано-Франківськ: Івано-Франківська Духовна Семінарія імені Святого Священномученика Йосафата, 2007. – С.55-76; Делятинський Р.І. До питання про діяльність греко-католицького духовенства Станіславівської єпархії напередодні і в час Листопадової революції 1918 року в Східній Галичині: основні уроки // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія / За загальною редакцією проф. І.С. Зуляка. – Тернопіль: Вид-во Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка, 2007. – Вип.1. – С.81-87; Делятинський Р.І. Участь греко-католицького духовенства Станіславівської єпархії у формуванні української адміністрації (липень – серпень 1941 р.) // Ціннісно-смысловий вимір буття українського суспільства і перспективи українського націоналізму: Матеріали III Міжнародної наукової конференції, Івано-Франківськ, 17–18 листопада 2007 р. / Науковий редактор О. Сич. – Івано-Франківськ: Місто-НВ, 2007. – С.214-225; Делятинський Р. Джерела з історії Станіславівської Єпархії: Петиція Митрополита М.Левицького та Єпископа Г.Яхимовича до імператора Франца Йосифа I від 18 березня 1850 р. // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТА, 2009. – №2. – С.153-164; Андрухів І., Лисенко О., Пилипів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект. Наукова монографія. – Івано-Франківськ; Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. – 500 с.

⁴⁹ Див.: Делятинський Р., о. Бедрій Н. Єпископ Іван Прашко – Апостольський екзарх українців-католиків Австралії, Нової Зеландії та Океанії (1958–1982 рр.) // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий Пастир»: Зб. наук. праць. Теологія / Гол. ред. Р.А. Горбань. – Вип. 3. – Івано-Франківськ, 2010. – С.159-190.

⁵⁰ Арсенич П. Рід Шухевичів. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – 264 с.; Арсенич П. Родина Заклинських. – Івано-Франківськ, 1995. – 56 с.; Арсенич П. Родина Озаркевичів. – Коломия: Вік, 1998. – 64 с.; Арсенич П. Священничий рід Бурачинських. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2004. – 192 с.

⁵¹ Баб'як А. Нові українські мученики ХХ ст. – Рим: Видання УКУ ім. св. Климентія Папи, 2002. – 200 с.

⁵² Бадяк В. Наш Владика: Життя та посмертні митарства перемишльського єпископа Йосафата Коциловського / Суспільно-культурне т-во «Надсяння». – Львів: Місіонер, 2000. – 110 с.

⁵³ Головин Б. Мученики та ісповідники Української церкви ХХ століття: Нариси. Статті. Дослідження. – Тернопіль: Провіта, 2000. – 244 с.

⁵⁴ Дмитрух С., ієромонах. Життя як подвиг для Христа: Curriculum Vitae монаха-редемпториста, Місцєблустителя і Правлячого Архієрея Києво-Галицької Митрополії Володимира Стернюка. – Львів: Свічадо, 2007. – 224 с.

⁵⁵ Дольницький О. Літопис роду Дольницьких. Документи, матеріали, спогади: генеалогічне дослідження. – Львів: Інститут історії Церкви УКУ, 2004. – VI+658 с.

⁵⁶ о. Зінко В. Сильветки василіянських трудівників. – Львів: Місіонер, 2007. – 264 с. + 16 с. вкл.

⁵⁷ Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.

⁵⁸ Качкан В.А. Хай святиться ім'я твоє: Галицькі просвітницькі діячі, письменники, вчені – вихідці із священницьких родин. – Чернівці: Прут, 1994. – 198 с.

⁵⁹ Без зерна неправди: Спомини отця-декана Володимира Лиска / Упорядк. і текстол. опрацюв. Л. Купчик. – Львів: Каменяр, 1999. – 150 с.; Купчик Л.С. Третій удар: Долі галицьких отців-деканів. – Львів: Каменяр, 2001. – 145 с. – (Серія «Пам'ять»); Купчик Л. Роман Лиско Блаженний слуга Бога та вірний син України. – Львів: Папуга, 2009. – 116 с.; Купчик Л. Життєносні стовпи Церкви [біографічні нариси про 21 священника]. – Жовква: Місіонер, 2010. – 204 с.

⁶⁰ Мельничук П. Владика Григорій Хомишин. – Львів: Місіонар, 1997. – 416с.

⁶¹ Див. також: Гук В., о. Священники Української Католицької Церкви. – Коломия: Вік, 1999. – 79 с.; Дорош Є., Слюзар В. Родина Качалів в історії Галичини. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2010. – 160 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.; Романюк В., Говдяк Р., Дутковський В. Богові і Україні. Кн. 1 [матеріали до біографії о. Олексія Заклинського]. – Івано-Франківськ: Акцент, 2009. – 244 с.; Церква мучеників [біографічні довідки на проголошених Папою Іваном Павлом II у 2001 році блаженними] / Упорядник О. Турій; Інститут Історії Церкви УКУ. – 2-е вид., виправлене. – Львів: Свічадо, 2007. – 56 с.; Через терни – до зірок: Життя, мученицька смерть і прослава Блаженного Мученика Симеона Лукача / Упорядник о. І. Пелехатий. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – 368 с.

⁶² Про тенденції розвитку історичної біографістики – див.: Алексієвець М. Українська історична біографістика: нове бачення // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – Тернопіль, 2005. – №2. – С.4-6.

Анотації

У цій статті автори на підставі аналізу вітчизняної історіографії 1990–2000-х років, присвяченої історії УГКЦ, відзначають основні тенденції в наукових дослідженнях, пропонують до обговорення новий науково-дослідний проект, який може бути реалізований науковцями Івано-Франківської теологічної академії у співпраці з науковцями інших вищих навчальних закладів та наукових установ України.

Ключові слова: історіографія історії УГКЦ, Інститут історії Церкви Українського Католицького Університету, Івано-Франківська Теологічна Академія, Науковий вісник «Добрий Пастир», науково-дослідний проект «Українська Греко-Католицька Церква (1991–2011 рр.): етапи формування організаційної структури, особливості релігійно-церковного життя, перспективи розвитку», науково-дослідні програми.

rev. Richard Gorban, Ruslan Delyatynsky

Scientific-Reseach project «Ukrainian Greek-Catholic Church (1991–2011): stages of formation of the organizational structure, peculiarities of the religious-church activity, perspectives of the development»: attempts of groundings

In this article the authors on the grounds of the analyses of the home historiographies 1990s–2000s devoted to the history of the UGCC admit the main trends in the scientific investigations and offer a new project for discussion which can be realized by the scientists of the Ivano-Frankivsk Theological Academy co-working with the scientists from the other higher educational institutions and scientific schools in Ukraine.

Keywords: historiographies of the history of UGCC, the Institute of the History of the Church of the Ukrainian Catholic University, the Ivano-Frankivsk Theological Academy. the scientific announcer «Dobry Pastyr», scientific-research project «Ukrainian Greek-Catholic Church (1991–2011), stages of formation of the organizational structure, peculiarities of the religious-church activity, perspectives of the development», scientific-research programs.

Олег Єзрешій

*Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника*

Єпископи Григорій Хомишин і Миколай Чарнецький: проблема взаємовпливу

Нині, в умовах виражених десакралізаційних ознак, постає нагальна необхідність вивчення творчої спадщини не лише визначних громадсько-політичних чи просвітницьких, а й релігійно-церковних діячів. Вивчення історичного досвіду їхньої діяльності сприятиме плеканню історичної пам'яті, запозиченню характерних рис повсякденного життя предків. Особливого акценту вимагає дослідження життєдіяльності і повсякденної практики ієрархів Української Греко-Католицької Церкви, адже науково доведена роль релігійних діячів цієї конфесії в громадсько-політичному і культурно-просвітницькому житті України упродовж XIX–XX століть. У цьому контексті пізнавальними, на наш погляд, видаватимуться історичні екскурси у вивчення діяльності владик Станиславівської єпархії – наших краян, які своїм подвижницьким життям сприяли розвитку духовності. Особливо варто відзначити єпископів Григорія Хомишина і Миколая Чарнецького. Перший упродовж сорока років був єпископом-ординарієм Станиславівської єпархії, лишив по собі десятки творів (пастирських послань та листів до духовенства і вірних, публіцистичних напрацювань); другий, будучи унікальним духівником, жертвеним монахом, допоміг (і допомагає!) значній кількості вірян.

Постановка нами проблеми («Про грозу духової руїни»: єдність «теорій» та практик єпископів Григорія Хомишина і Миколая Чарнецького) зумовлена фактом, що долі обидвох ієрархів тісно перепліталися. Висока посада єпископа-ординарія передбачає написання теоретичних праць, звернень до духовенства, вірян (варто згадати, наприклад, праці та пастирські листи владика Г. Хомишина: «Українська проблема», «Національна чи об'явлена віра?», «Про грозячі небезпеки», «Про політичне положення українського народу у польській державі», «О сліпоті душевній», «Про грозу духової руїни» [8] та ін.). Разом з тим, так би мовити, «теоретизування» Григорія Хомишина, його організаційний хист аж ніяк не означають, що владика був слабким духівником чи сповідником. З іншого боку, монаші обіти Миколая Чарнецького, його дар духівника абсолютно не заперечують і не применшують неабияких теоретичних навичок ієрарха (владика отримав високий ступінь доктора богослов'я).

У пропонованій статті прагнутимемо реалізувати наступні завдання. По-перше, розкрити співпрацю двох священнослужителів у громадській і релігійно-церковній площині; по-друге, визначити вклад обох ієрархів у поширення духовності краю; по-третє, використовуючи методи історичної екстраполяції, провести паралелі між епохами, «узяти на озброєння» окремі важливі сакральні риси як вказаних ієрархів, так і людей, що представляють визначену історичну епоху.

Прикметно, що біографії обох ієрархів у чомусь подібні. Обидва народилися в бідних селянських родинах: Григорій Хомишин 1867 р. в с. Гадинківці Гусятинського повіту, що на Тернопільщині, а Миколай Чарнецький 1884 р. в с. Семаківці нині Коломийського району Івано-Франківської області. Батьки М. Чарнецького жили і працювали при парафії о. Каратницького, котрий

опікувався їхньою багатодітною родиною. Початкову освіту Миколай здобув у м. Тлумач, а згодом завдяки сприянню священника Каратницького вступив до гімназії св. Миколая у Станиславові (нині – Івано-Франківськ). Саме у Станиславові і відбулося знайомство між двома священнослужителями.

Григорій Хомишин прибув до міста на початку 1890-х рр. після отримання освіти в Тернопільській гімназії і Львові (навчався на богословському факультеті Львівського університету). Саме у Станиславові у 1893 р. Г. Хомишина було рукоположено на священника, після чого він стає кафедральним сотрудником. Невдовзі на шість років (з 1893 по 1899 р.) отця Григорія за сприяння тогочасного єпископа-ординарія Ю. Сас-Куїловського було направлено на навчання до Риму, на богословські студії «Августінеум» поглиблювати свої знання з теології. І тільки у березні 1899 року тридцятидворічний доктор теології Григорій Хомишин повертається до Станиславова.

Тим часом покликання М. Чарнецького до духовного стану визрівало вже в юнацькому віці. За спогадами гімназійного товариша о. Атанасія Тимківа, у гімназії Миколай відзначався великою пильністю і побожністю. Ось як згадують про нього його гімназійні товариші: «У виконанні своїх обов'язків, точний і покірний, правдомовний, нікому не завидував. У його присутності не можна було зле говорити про других, навіть жартома, або прозивати, бо він все ставав в їх обороні. Мав бистрий ум і сильну пам'ять. Скромне носив убрання і був задоволений тим, що має!» [2, С. 1].

Після закінчення Станиславівської гімназії М. Чарнецький виявив бажання вступити до духовної семінарії. Оскільки в Станиславові на той час (йшов 1904 р.) духовного навчального закладу ще не було, новообраний станиславівський владика Г. Хомишин (його висвячено на єпископа митрополитом А. Шептицьким, єпископами Й. Більчевським і Й. Теодоровичем у червні 1904 р.) вирішив направити М. Чарнецького до Риму на філософсько-богословські студії [1, с. 1]. Навчання тривало шість років: два роки філософії й чотири – теології. Протягом цього часу Миколай вивчав іноземні мови, пізнавав давню та сучасну римську і християнську культури, познайомився з відомими релігійно-церковними діячами, зокрема товаришував з Леонідом Федоровим, майбутнім екзархом Греко-Католицької Церкви в Росії.

Варто також зазначити, що до свого єпископського призначення Григорій Хомишин пропрацював два з половиною роки другим кафедральним сотрудником у Станиславові, майже один рік парохом Коломиї і практично два роки ректором Львівської духовної семінарії.

Саме єпископ Григорій Хомишин у 1909 р. рукоположив двадцятип'ятирічного М. Чарнецького на священника. Після свого рукоположення М. Чарнецький їде до Риму, аби продовжити навчання, а закінчивши свої студії у Римі, 1910 р. здобуває ступінь доктора богослов'я і повертається до Станиславова [2, с. 1]. Саме єпископ Г. Хомишин запропонував М. Чарнецькому посаду професора філософії і фундаментальної догматики нещодавно створеної Станиславівської духовної семінарії (урочисто відкрито 1907 р.) Крім того, М. Чарнецький упродовж багатьох років виконував обов'язки духівника семінарії.

Зазначимо, що у семінарії отець-доктор був для семінаристів і викладачів взірцем покори та аскези, а також великої жертвовної любові. Дух молитви та аскези о. Миколая створював у семінарії атмосферу надприродного життя. Ось як про нього писав один з відвідувачів семінарії, відомий релігійний і громадський діяч о. Йосафат Жан ЧСВВ: «Я змінив мій латинський обряд на візантійський у 1911 році. Після своєї першої Святої Літургії у візантійському обряді я поїхав у Станіславів. Там я привітав ректора семінарії з гарним заведеним порядком у семінарії та із надзвичайно високою духовністю поміж семінаристів.

Ректор відповів, що мені слід привітати з цим отця-духівника семінарії, преп. Миколая Чарнецького. І він додав: «Це справжній і чудовий аскет». Я пішов до кімнати преподобного о. Чарнецького і запитав його, якими засобами йому вдалося запровадити своїх семінаристів на такий чудовий шлях. – «Набожністю до Найсвятішого Серця. Наш Господь обіцяв благословити всі починання Його відданих слуг» [2, с. 2].

Втім, Перша світова війна, що розпочалася влітку 1914 року, спричинила закриття Станиславівської духовної семінарії. В ході російської окупації багатьох греко-католицьких священників було заарештовано й вивезено. Складна військово-політична ситуація зумовила річну еміграцію єпископа Г. Хомишина до Відня. Отець М. Чарнецький вирішив залишитися на батьківщині, нерідко пішки відвідував сусідні села і відправляв там Богослужіння. Він жадав бесіди з Богом на самоті, молитви у тиші до самозабуття. Власне, бажання самозреченого служіння Господові й спонукало отця Чарнецького вступити до монастиря Отців Редемптористів. Отець Миколай вибрав для себе цей чин – чин Найсвятішого Ізбавителя і вступив у жовтні 1919 року до новіціату Отців Редемптористів. Облечення в чернечу рясу отця Чарнецького відбулося в монастирській каплиці у Львові. Вже через рік, 16 жовтня 1920 року, М. Чарнецький склав свої перші монаші обіти. Владика Хомишин з важким серцем відпускав о. Миколая, кажучи: «Отак, найліпші мене покидають!» [2, с. 2].

У міжвоєнні роки українці, як відомо, опинилися між чотирма державами – Радянським Союзом, Польщею, Чехословаччиною і Румунією. Польські правлячі кола, зокрема, ігноруючи міжнародні домовленості, відмовляли українському населенню в праві на вільний національний розвиток і проголошували необхідність утворення однопольської держави шляхом примусового ополячення поневоленого народу. У зв'язку з цим окупаційний режим спрямував свої зусилля на знищення українського національно-визвольного руху і перетворення захоплених земель в інтегральну частину польської держави. У березні 1920 р. було заборонено вживати назви «Галичина», «Україна», «українець». Замість них запроваджували назви «Малопольська Виходня», «русін», «русінські». Українську мову усували з урядових установ, діяльність українських політичних партій припиняла, газети закривалися [5, с. 155].

Греко-Католицька Церква в особі митрополита Андрея Шептицького намагалася убезпечити вірян від загроз полонізації. Митрополит, зокрема, намагався зарадити ревіндикації (акції примусового навернення православних Польщі у католицизм, здійсненої упродовж 1937–1938 рр. силами польського Корпусу Охорони Прикордоння). Єпископ Григорій Хомишин видав низку пастирських послань та листів до духовенства і вірних («Про політичне положення українського народу в польській державі», 1931 р.; «Українська проблема», 1932 р., «Про большевицьке переслідування релігії», 1930 р.; «Про грозячі небезпеки», 1925 р. та ін.), в яких виклав власне бачення нормалізації українсько-польських відносин. Станиславівський єпископ у міжвоєнний період ініціював низку культурно-просвітницьких та громадських організацій, які, за задумом ієрарха мусили оптимізувати складну релігійну ситуацію в Галичині, додати людям практикуючої християнської віри. Було створено, зокрема, просвітницьке товариство «Скала» (1934 р.), Українську Християнську організацію (1925 р.), Українську католицьку народну партію (1932 р.), католицьке товариство для молоді «Єдність», 1928 р. та ін. Єпископ Григорій Хомишин своєю громадською діяльністю у міжвоєнний період здобув репутацію незламного борця за католицьку віру [3].

У другій половині 1920-х років у отців-редемптористів, зокрема М.Чарнецького, з'являється нове поле для місійної праці – Волинь, де необхідно було об'єднати Церкву. Колись на Волині успішно розвивалася Католицька Церква східного обряду, тут проживали мільйони українських греко-католиків. Але після трьох поділів Польщі (відповідно 1772, 1792, 1795 рр.) ця територія відійшла Росії, а отже відбувалося насильне насадження російського православ'я спочатку імператрицею Катериною II, а далі імператором Олександром II. Розпочавши свою місійну справу, отці-редемптористи потрапили між двох вогнів: Російську православну Церкву і Польську римо-католицьку. Отці розгорнули активу апостольську працю, душею якої був отець М. Чарнецький [1, с. 1,2].

Прагнучи працювати задля об'єднання християн і навернення духовно опущених людей, у 1926 р. отці-редемптористи Львівської провінції Згромадження редемптористів відкривають у місті Ковелі на Волині свій місійний осередок. Як ревного місіонера, туди було направлено і о. Чарнецького. Невдовзі він здобув велику пошану серед місцевих людей, навіть серед православного духовенства. Своєю ерудованістю, а поряд з цим простотою, духом східних отців, вабив до себе людей, а через себе – до Христа та Вселенської Церкви. Відкривши монастир і церкву в Ковелі, о. Миколай докладає всіх зусиль, щоб дотримуватися чистоти східного обряду в Літургії. Апостольська праця, душею якої був о. Миколай, приносить плоди (загалом у 1927 р. до з'єднання зголосилося 5 тис. осіб).

Однак нагальною за тих суспільно-політичних і релігійно-церковних обставин видавалася потреба іменування єпископа східного обряду з повною юрисдикцією на волинських землях. Врешті Папа Пій XI у 1931 р. іменував о. М. Чарнецького титулярним єпископом Лебедським і призначив його Апостольським Візитатором для католиків східного обряду Волині, Підляшшя та Полісся. Додамо, що висвячення на єпископа відбулося 8 лютого 1931 року в церкві Отців Редемптористів у Римі, перед Чудотворною іконою Матері Божої Неустанної Помочі. Головним святителем був якраз Преосвященний Владика Григорій Хомишин. Додамо, що о. М. Чарнецький обіймав цю високу посаду майже 14 років як місіонер та єпископ! [2, с. 2; 6].

Першого вересня 1939 р. нападом гітлерівської Німеччини на Польщу розпочалася 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 функціонували в добу 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 [4, с. 312]. Відповідно до чинного радянського законодавства відокремлено Церкву від держави, в школах припинено викладання релігії, націоналізовано церковні і монастирські землі. Крім того, закрито навчальні заклади Греко-Католицької Церкви: Богословську академію, духовні семінарії, наукові установи [7, с. 108].

У листопаді 1943 р. появилася спільне Пастирське послання ієрархів Греко-Католицької Церкви до українців «Про моральне спустошення народу». У посланні говорилося: «У важкому лихолітті, коли приходиться всім нам переносити непосильні терпіння, складати Господеві болючі жертви, коли над усім народом зависли чорні хмари воєнної бурі і в очі кожного заглядає смерть ... відзиваємося до Вас, Дорогі Браття і Сестри, оцим спільним Пастирським посланням» [3, с. 133].

І дійсно, в умовах воєнних лихоліть частішали випадки наруги над священнослужителями. Дискримінацій зазнав, зокрема, і єпископ Миколай Чарнецький. Так, у 1939 році, під час першої радянської окупації, редemptористів вигнали з Волині, тож священнослужитель був змушений оселитися у Львові, в монастирі на нинішній вулиці Івана Франка. Після відновлення діяльності Львівської богословської академії у 1941 р., владика Миколай став одним з її професорів. Він викладав деякі філософські дисципліни, психологію та моральне богослов'я. Завдяки внутрішньому спокоеві, опертому на міцній та непохитній вірі у Боже Провидіння, глибокій покорі та молитовному духові студенти вважали владика за святого. Як вони самі стверджували, Кир Чарнецький був для них найкращим взірцем монаха й людини. Єпископ Чарнецький виховував молодих студентів у дусі дитинного довір'я до Божого Провидіння та опіки. Власним життям, своєю надією на Божу силу та допомогу владика подавав їм живе свідчення істинного християнського життя. Отець Степан Вівчарук, що на той час був студентом владика Миколая, згадував: «Це було під час бомбардування Львова. Ми були в класі, і раптом сирена повідомила про нанесення повітряного удару на місто. Але Кир Миколай спокійно продовжував свою лекцію. Коли місто вже почали бомбардувати, деякі семінаристи налякались. Зауваживши це, Преосвященний впевненим тоном звернувся до них: «Можливо, ви хочете сховатися до підземелля? Ви можете йти. Але не бійтеся, ми є в Божих руках» [2, с. 3]. Коли радянські війська вдруге в 1944 р. зайняли Галичину, розпочалася довга і важка Хресна Дорога як Преосвященних владик Г. Хомишина і М. Чарнецького, так і Греко-Католицької Церкви загалом. Так, у ніч на 12 квітня 1945 р. було заарештовано нового митрополита Йосифа Сліпого та єпископів М. Будку, Г. Хомишина, М. Чарнецького, І. Лятишевського, велику кількість священників [9, с.21].

Десятого травня 1945 р. після допитів станиславівському єпископові було висунуто обвинувачення, які зводилися до 4-х пунктів: проводив антирадянську діяльність в період Другої Речі Посполитої; у міжвоєнний період активно допомагав пропольським організаціям і установам; в умовах Другої світової війни був колабораціоністом; був прихильником створення Української держави 30 червня 1941 р. Владика Г. Хомишин, якщо вірити матеріалам архіву, ознайомився із обвинуваченням 12 травня 1945 р. А 28 грудня того ж року владика помер у лікарні Лук'янівської в'язниці в Києві. У спеціальному акті лікар Фридберг зазначив, що це трапилося «при явищах наростаючої серцевої слабкості, від старечої дряхлості і елементарної дистрофії» [3, с.137].

Владика М. Чарнецький упродовж 1945–1946 рр. перебував у в'язницях Львова і Києва, де над священнослужителем жахливо знущалися: будили серед ночі, допитували, били. У 1946 р. врешті оголосили вирок: як «агентові Ватикану» – 10 років у зоні посиленого режиму. Спочатку владика М. Чарнецького разом з митрополитом Й. Сліпим відіслали до сибірського містечка Маріїнська Кемеровської області. Згідно з достовірними джерелами, за час свого ув'язнення (від арешту у Львові в квітні 1945 року до свого звільнення в 1956 році) єпископ М. Чарнецький відбув 600 годин допитів і катувань, побував у 30-ти різних в'язницях і таборах примусової праці [2, с. 4].

Останні роки свого ув'язнення Кир Миколай провів у тюремному шпиталі в Мордовії. У 1956 р. стан здоров'я владика настільки погіршився, що лікарі навіть не давали надії на життя. Табірне керівництво вважало його за безнадійно хворого, а тому вирішило відіслати владика до Львова. Сестри Милосердя св. Вінкентія с. Онисима Римик та с. Миколая Пандрак, що були свідками його повернення, згадують: «Наші священники привели його з вокзалу до нас по вул. Огієнка – там мешкало близько двадцяти сестер. Як увійшов, запала хвиля

мовчання. Страшно було дивитися: худесенький, шкіра і кості. Коли сестри побачили Владика такого виснаженого, дуже худого, з палицею, вони розплакалися. Владика тричі хворів на гепатит (жовтяницю), мав багато інших недуг, а тому відразу мусив лягти до лікарні» [2, с. 4].

Через деякий час владиці полегшало, що здавалося чудом. Опісля він замешкав з братом Климентієм, ЧНІ на вулиці Вечірній, 7 у Львові де за владикою Чарнецьким дбайливо доглядали співбрати та сестри Милосердя. Тут Кир Миколай продовжував свій апостолят молитви та терпіння. Після повернення єпископ висвятив понад 10 священників. І все ж чудесне покращення стану здоров'я владики не було тривалим 2 квітня 1959 року Преосвященний відійшов у Вічність. Його останніми словами було тепле звернення до Матері Божої Неустанної Помочі, до якої завжди мав велике синівське довір'я. Похорон владики Чарнецького відбувся 4 квітня 1959 року. Опис похорону, що зберігся в архіві Йорктонської провінції Згромадження редемптористів, закінчується такими словами: «Ми думаємо, що прийде день, коли він буде канонізований, бо він був справді святим єпископом» [2, с. 5].

Зважаючи на свідоцтво праведного життя блаженних пам'яті єпископів Григорія Хомишина і Миколая Чарнецького, зокрема їхню витривалість, мужність та вірність Христовій Церкві, виявлені в часи переслідувань, розпочато беатифікаційний процес. У березні 2001 року цей процес завершився на єпархіяльному рівні і справу передано до Апостольської Столиці. У квітні 2001 року Святійший Отець Іван Павло II підписав декрет про беатифікацію єпископів Миколая Чарнецького та Григорія Хомишина як блаженних мучеників за Христову Віру. Під час Святої Архієрейської Літургії 27 червня 2001 року Божого у Львові Святійший Отець Іван Павло II проголосив обох священнослужителів блаженними.

На наш погляд, складно серед біографій єпископів Греко-Католицької Церкви ХХ ст. знайти аналоги такого подвижницького і мученицького життя, яке провели ієрархи Григорій Хомишин і Миколай Чарнецький. Головний приклад владик – жива практикуюча віра – «практикуюче християнство», якого так бракує нинішньому поколінню християн.

Список використаних джерел

1. Балущка Л. Блаженний Миколай Чарнецький. Чудо-зцілення // Дзвін з Фатіми. – 2007 р. – № 4 (33). – Липень-Серпень / http://www.saintjosaphat.org/dzvin_z_fatimy/2007/33/article/blazhenyy-mykolay-charnetskyu.
2. Блаженний Священномученик Миколай Чарнецький / <http://www.cssr.lviv.ua/saints/mykolay-charnetskyu>. – 6 с.
3. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 137 с.
4. Історія України / за ред. В. Смолія. – К.: Альтернативи, 1997. – 422 с.
5. Кугутяк М. Галичина: сторінки історії. Нарис суспільно-політичного руху (XIX ст. – 1939 р.). – Івано-Франківськ, 1993. – 203 с.
6. Лабінська К. Український чудотворець Миколай Чарнецький / http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/events_people/36456/
7. Марчук В. Українська Греко-Католицька Церква: історичний нарис. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – 164 с.
8. Пастирський лист Григорія Хомишина єпископа Станиславівського до духовенства і вірних станиславівської єпархії про грозу духової руїни. – Львів: Бібліотека Української Католицької Організації, 1933. – 40 с.
9. Сергійчук В. Нескорена Церква: подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. – К.: Дніпро, 2001. – 492 с.

Руслан Делятинський

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

УДК 94 (477):283.289

ББК 86.37(4Укр)

Організаційна структура Української Греко-Католицької Церкви: проблема термінологічних визначень

Розвиток Української Греко-Католицької Церкви (далі – УГКЦ) в Україні на початку ХХІ ст. позначений динамічним і якісним зростанням її організаційної структури, до якої в 2010 р. входили 2 архієпархії, 5 єпархій і 3 екзархати [1]. Проголошення Главою УГКЦ Святославом Шевчуком в листопаді 2011 р. рішення про створення трьох нових митрополій (у Львові, Івано-Франківську і Тернополі) в складі УГКЦ [2] актуалізує науковий інтерес до вивчення її організаційної структури.

Цій проблемі у вітчизняній історіографії приділяється значна увага. Але історики часто використовують різноманітні терміни, подібні за змістом, але досі не уніфіковані. Наведемо декілька прикладів. Так, М. Гайковський [3], М. Димид [4], О. Недавня [5], М. Новиченко [6], Г. Степанюк [7], Н. Стоколос [8], О. Сурмач [9], Я. Стоцький [10], очевидно, спираючись на визначення, запропоноване ще Ю. Федорівим [11], використовують з деякими змінами терміни «організаційна структура/будова», «ієрархічна структура» Церкви. Інша ж частина дослідників впроваджувала інші терміни, надаючи їм відповідного специфічного значення, як, наприклад, Д. Вереда – «адміністративні структури» [12], А. Ковальчук, О. Прокоп'юк, І. Скочилас – «адміністративно-територіальна структура/устрій» [13; 14; 15; 16; 17; 18], єпископ А. Сапеляк – «канонічний устрій» [19], В. Марчук – «конфесійно-територіальний устрій» [20], С. Кияк – «інституційно-еклезіологічна ідентичність» [21]. Крім того, у вітчизняному законодавстві у сфері регулювання діяльності релігійних організацій також використовують різні терміни. Так, у ст. 7 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (в редакції від 23 квітня 1991 р., зі змінами та доповненнями за 1992–2010 рр.) вказано термін «ієрархічна та інституційна структура», а в ст. 12 цього ж Закону – «організаційна структура релігійного об'єднання» [22]. Отже, перелічені терміни, що відображають відмінні аспекти структури УГКЦ, потребують певного уточнення та узагальнення.

З цією метою пропонуємо ввести в науковий обіг новий термін – «адміністративно-канонічна структура Церкви», який, маючи «хрестоподібну» структуру, на нашу думку, враховує два основних аспекти: «горизонтальний» рівень – територію, тобто включає патріархати, митрополії, єпархії, деканати та парафії, і «вертикальний» – ієрархічну природу Церкви, в якій передбачено канонічне підпорядкування «по вертикалі» від патріарха чи митрополита до єпископів, яким через відповідні церковні управлінські структури канонічно підпорядковуються священники та миряни. Зміст терміна «адміністративно-канонічна структура» полягає в наступному: слово «адміністративно» позначає як ієрархічний, так і територіальний рівні, відображає властиво управлінські функції відповідних церковних органів (Патріаршої курії, Синоду єпископів УГКЦ, єпархіального управління, церковного суду, деканального соборчику священників і

т.п.), а слово «канонічна» виразно підкреслює регулювання відносин на основі канонічного права (наприклад, Кодексу Канонів Східних Церков, Партикулярного права УГКЦ, рішень Синодів єпископів УГКЦ тощо).

Враховуючи наявну термінологію та поділяючи думку І. Пилипівіа [порівн.: 23, с. 38; 26, с. 130-147], пропонуємо виділити в адміністративно-канонічній структурі Церкви два рівні: 1) адміністративно-територіальний, де основною ланкою Церкви, виходячи з давньохристиянських традицій, були єпархії, які, в свою чергу, поділяються на деканати (протопресвітерати), а групи єпархій об'єднувалися в митрополію [24, с. 58; 13, с. 82; 25, с. 212-213]; 2) ієрархічний, або адміністративно-управлінський, коли структурними елементами були єпископи (ординарій та помічники), єпархіальні собори та адміністративні органи, які безпосередньо регулювали життя Церкви, – капітула, консисторія, церковний суд у дисциплінарних і шлюбних справах, декани (протопресвітери) та парафіяльні управи, духовна семінарія та церковні товариства (братства).

Запропонована нова термінологія, сподіваємося, допоможе історикам, каноністам, релігієзнавцям та іншим науковцям точніше визначати предмет дослідження в процесі вивчення історичного розвитку адміністративно-канонічної структури УГКЦ.

Список використаних джерел

1. УГКЦ сьогодні: Склад і територія [електронний ресурс]. – Режим доступу: Українська Греко-Католицька Церква [офіційна сторінка] // <http://www.ugcc.org.ua/36.0.html> [30.01.2010].
2. Створенням в Україні трьох нових митрополій УГКЦ прямує до завершення патріаршого устрою [електронний ресурс]. – Режим доступу: Українська Греко-Католицька Церква [офіційна сторінка] // [http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews\[tt_news\]=6665&cHash=b151837cb8cd323cdc6c0727b648660b](http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews[tt_news]=6665&cHash=b151837cb8cd323cdc6c0727b648660b) [29.11.2011].
3. Гайковський М. УГКЦ в часи митрополитування Андрея Шептицького // Київська Церква. – 2001. – № 2-3. – С. 32-48.
4. Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589–1891). – Львів: Інститут канонічного права ЛБА, 2000. – 248 с.
5. Недавня О. УГКЦ на «Великій» Україні: можливості, проблеми, перспективи // Історія релігій в Україні: праці XII Міжнародної наукової конференції. – Львів, 2002. – Кн. 2. – С. 127-133.
6. Новиченко М. Про деякі аспекти діяльності Української греко-католицької церкви // Історія релігій в Україні: матер. VIII Міжнародного круглого столу. – Львів, 1998. – С. 165-167.
7. Степанюк Г. Організаційна будова Галицько-Львівської митрополії УГКЦ у міжвоєнний період // Історія релігій в Україні: матер. X Міжнародної наукової конференції. – Львів, 2000. – Кн. 1. – С. 351-360.
8. Стоколос Н. Греко-католицькі і римо-католицькі відносини в Австро-Угорській імперії: проблема латинізації і українізації // Українське релігієзнавство. – К., 2000. – № 16. – С. 31-40.
9. Сурмач О. Структурна реорганізація УГКЦ в роки німецької окупації // Історія релігій в Україні: праці X Міжнародної наукової конференції. – Львів, 2000. – Кн.1. – С. 364-369.
10. Стоцький Я. Релігійна ситуація в Україні: проблеми і тенденції розвитку (1988–1998 рр.). – Тернопіль: ТДТУ ім. І. Пулюя, 1999. – 120 с.
11. Федорів Ю., о. д-р. Організаційна структура Української Церкви. – Торонто, НТШ в Канаді, 1990. – 210 с.

12. Вереда Д. Адміністративні структури Берестейського офіціалату Володимирсько-Берестейської унійної єпархії у XVIII столітті // Ковчег: Наук. зб. із церк. іст. – Львів, 2007. – Ч. 5. – С. 150-166.
13. 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, 1996. – С. 82-83.
14. Ковальчук А. Територія діяльності уніатської (греко-католицької) церкви у XVIII ст. (період найбільшого поширення церкви в Україні) // Історія релігій в Україні: матер. VIII Міжнародного круглого столу. – Львів, 1998. – С. 118-120.
15. Ковальчук А. Територіальна динаміка Римсько-Католицької Церкви в Україні // Історія релігій в Україні: матер. IX Міжнародної наукової конференції. – Львів, 1999. – Кн. 1. – С. 166-169.
16. Прокоп'юк О. Зміни в адміністративно-територіальному устрої Київської митрополії XVIII ст.: рівень протопопій [Православна Церква] // Історія релігій в Україні: наук. щорічник. – Львів, 2010. – Кн. 1. – С. 708-714.
17. Скочиляс Ігор. 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.
18. Скочиляс Ігор. Утворення Королівства Галичини і Лодомерії та зміни в адміністративно-територіальному устрої Львівської єпархії у 1772–1787 роках // Історія релігій в Україні: наук. щорічник. – Львів, 2010. – Кн. 1. – С. 767-776.
19. Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході: Канонічно-єкуменічний аспект. – Буенос-Айрес; Львів: Місіонер, 1999. – 232 с.
20. Марчук В. Греко-католики в другій Речі Посполитій: суспільний чин та конфесійно-територіальний устрій // Галичина. – 2001. – Ч. 5-6. – С. 302-307.
21. Кияк С. Інституційно-еклезіологічне становлення українського католицизму у XVIII столітті // Історія релігій в Україні: наук. щорічник. – Львів, 2010. – Кн. 1. – С. 438-444.
22. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». Вводиться в дію Постановою ВР № 988-ХІІ від 23.04.91; із змінами, внесеними згідно із Законами № 2140-ХІІ від 19.02.92, № 2295-ХІІ від 23.04.92, Декретом № 12-92 від 26.12.92, Законами № 3180-ХІІ від 05.05.93, № 3795-ХІІ від 23.12.93, № 498/95-ВР від 22.12.95, № 608/96-ВР від 17.12.96, № 429-IV від 16.01.2003, № 875-VI від 15.01.2009) // Верховна Рада України: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=987-12> [20.01.2010].
23. Пилипів І. Розвиток адміністративно-територіальної структури Галицької греко-католицької митрополії (1918–1939 рр.) // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – 2010. – Вип. 18. – С. 37-44.
24. Головащенко С. Історія християнства: Курс лекцій. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.
25. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – 2-е вид. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1999. – 528 с.
26. Делятинський Р.І. До питання про розвиток адміністративно-канонічної структури УГКЦ: традиції Галицької митрополії (1807–2005 рр.) // Україна – Ватикан: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи: Матер. V Міжнародної наукової конференції. – Галич: Інф.-вид. відділ Національного заповідника «Давній Галич», 2011. – Вип. 5. – Зошит 2. – С. 130-147.

Анотації

У цій статті автор з метою уніфікації термінологічних визначень пропонує ввести в науковий обіг та обґрунтовує зміст нового терміна – «адміністративно-канонічна структура Церкви».

Ключові слова: Українська Греко-Католицька Церква, ієрархічна структура, адміністративні структури, адміністративно-територіальна структура, конфесійно-територіальний устрій, інституційно-еклезіологічна ідентичність, ієрархічна та інституційна структура, організаційна структура релігійного об'єднання, адміністративно-канонічна структура Церкви, адміністративно-територіальний рівень, ієрархічний, або адміністративно-управлінський рівень.

Ruslan Delyatyns'ky

Organizational structure of the Ukrainian Greek-Catholic Church: problems of the terminological definitions

In this article the author offers with the aim of unification of terminological definitions to introduce in the scientific usage and grounds the meaning of the new term “administrative-canonic structure of the Church».

Keywords: Ukrainian Greek-Catholic Church, hieratic structure, administrative structures, administrative-territorial structure, confessional-territorial structure, institutional-ecclesial identification, hieratical and institutional structure, organizational structure of religious union, administrative-canonic structure of the Church, administrative-territorial level, hieratical or administrative-managerial level.

*Роман Пахолок
Чортківське педагогічне училище
імені О. Барвінського*

Внесок світських учених у розвиток богословської освіти Галичини (20–30-ті рр. ХХ ст.)

Традиції богословської освіти в Україні сягають вже більше як тисячоліття, і яку б ми версію щодо утвердження християнства на Русі не приймали – «Святоандріївську», «корсунську», «болгарську» чи «великоморавську», – після того, як християнство стало офіційною релігією на нашій батьківщині, при монастирях і катедральних соборах функціонували інституції, які готували кадри для душпастирської праці. У всі часи в Україні майбутніх священнослужителів навчали і виховували виключно наставники духовного сану. У 1929 році, коли з ініціативи Глави Української Греко-Католицької Церкви митрополита Андрея Шептицького було утворено Львівську богословську академію, відбулася кардинальна зміна у питанні підбору професорсько-викладацького складу для цього навчального закладу. Вперше в історії існування українських богословських високих шкіл було залучено світських науковців з найвищою професійною атестацією. Очевидно, що таке рішення було продиктоване внутрішнім прогнозом митрополита А. Шептицького, який усвідомлював і очікував випробування, котрі випадуть на долю УГКЦ. У виступі на урочистому відкритті Богословської академії, яке відбулося 6 жовтня 1929 року, він чітко окреслив стратегію діяльності новоствореного навчального закладу. «Ці завдання, – сказав Владика Церкви, – вкладає на нас передовсім положення нашого краю і нашої Церкви на пограниччі західного і східного світу. Се положення вкладає на нас роль якогось посередника поміж Сходом і Заходом. Сходові треба нам дати можливість пізнати богословіє Західної Церкви, Заходіві — Східної. Це завдання посередника, як слід сповнене, може мати велике значення для тих двох відмінних культур, які на нашій землі, в наших установах і в наших душах зливаються і лучаться в одну» [17, с. 47].

Як згодом підтвердила історія, митрополит А. Шептицький зробив блискучий вибір ректора Богословської академії, призначивши на цю посаду визначного вченого-богослова Йосифа Сліпого. Українська Греко-Католицька Церква отримала в його особі досвідченого менеджера освіти європейського взірця, авторитетного керівника Богословського Наукового Товариства, талановитого редактора журналу «Богословія» і всіх його видань. Тому колишній вихованець філософсько-богословських факультетів у Римі та Інсбруку досить прагматично окреслив завдання вищого духовного навчального закладу у доповіді «Значіння і устрій Греко-католицької Богословської Академії», в якій визначив: «Найвищі школи є об'явом глибини ума, вогнищем науки і двигуном народного життя. Вони є найсильнішим джерелом, з якого пливе умове життя нації, і робітнею умовних здобутків. Провідники народу дістануть там вишколення і леліють ідеали, що стануть сонцем у їх майбутній праці, – там твориться духовна аристократія народу» [17, с. 51].

За досить короткий відтинок часу ректору академії Й. Сліпому вдалося згуртувати в стінах навчального закладу найкращих богословів і світських вчених із Західної України. Натхненник реформи богословської освіти в Галичині, митрополит А. Шептицький надавав особливого значення вивченню сакрального

мистецтва, іконографії й іконології. В одній зі своїх наукових праць він писав: «Досвід доперва показав, що в іконах є багато цінного матеріалу – історичного і етнографічного» [20, с. 3]. Спочатку історію та теорію мистецтва в Богословській академії викладав прославлений український мистецтвознавець, директор Національного музею у Львові Іларіон Свенціцький, який написав для студентів-богословів два ґрунтовні посібники: «Іконопись Галицької України XV–XVI вв.» (Жовква, 1928) та «Ікони Галицької України XV–XVI вв.» (Жовква, 1929) [6, с. 161].

Починаючи з 1930 р. історію мистецтва в Академії продовжив викладати професор Володимир Сас-Залозецький – видатний знавець візантійської і середньовічної української культури, автор численних мистецтвознавчих праць, учасник міжнародних наукових конференцій.

В академічному журналі «Богословія» вчений опублікував свої оригінальні наукові розвідки «Візантійський ренесанс у світлі новіших дослідів» (1932) та «Доба палеологів і її мистецтво». Надзвичайно цінувався студентами і фахівцями також його підручник з історії старохристиянського мистецтва, що вийшов друком у 1934 р. [4].

Четвертого жовтня 1931 р. ректор Й. Сліпий оголосив про підготовку до відкриття Музею Греко-Католицької Богословської Академії, а вже 9 жовтня 1932 р. музей почав діяти. Професор-богослов вважав, що пізнати церковну історію, мистецтво, літургіку, загалом ціле минуле Церкви і забезпечити її розвій та втримати на висококультурній висоті в майбутньому, плекаючи естетичний шлях, можна тільки завдяки частим оглядинам і глибоким безпосереднім студіям. Без бібліотеки й музею, неодноразово підкреслював отець-ректор, не може бути основної праці в академії.

На посаду директора музею було покликано доктора Михайла Драгана, одного з найвідоміших теоретиків мистецтвознавчої науки в Галичині. Завдяки численним мандрівкам дослідника до колекції музею було придбано цінні експонати. Перу дослідника мистецтва України належать дві фундаментальні наукові праці – «Українська декоративна різьба XVI–XVIII ст.» та двотомник «Українські дерев'яні церкви» (Львів, 1937).

У промові, виголошеній Й. Сліпим 9 жовтня 1938 р. з нагоди десятиліття Богословської академії, вказувалося, що за всі роки до музею було придбано 1321 експонат, серед яких знаходилися рідкісні ікони, рукописи і стародруки, церковне начиння, фрагменти давніх іконостасів і археологічна збірка. Ще готуючи наприкінці 1928 р. статут для вихованців академії, ректор Й. Сліпий підкреслював: «Чеснота віри повинна так присвічувати кожному в науці богословії, щоби та наука не була для нього тільки мертвою теорією, а повною життя практикою» [18, с. 52].

Відаючи домінуючу роль богословсько-філософським дисциплінам, ректор академії не менш важливу роль вбачав у розвитку історичної освіти. На запрошення митрополита А. Шептицького історію України викладав від 1934 р. аж до Другої світової війни професор Іван Крип'якевич. У різний час до лекційних і практичних занять на кафедрі історії України залучали провідних вчених православного і католицького віросповідання, зокрема Наталію Полонську-Василенко, Олександра Оглобліна, Миколу Андрусяка, Пантелеймона Коваліва. Свої наукові дослідження вчені-історики публікували в кварталнику «Богословія» та в двадцятидвотомному виданні «Праць Греко-Католицької Академії у Львові» [2, с. 45].

Упродовж усіх двох десятиліть функціонування академії в її аудиторіях ревно трудився професор Микола Чубатий — найкращий історик Української

Церкви та українського церковного права, автор монументальної монографії «Історія християнства на Русі-Україні».

На рівні класичних університетів світу в Академії було організовано вивчення біблійної, християнської і церковної археології. У 1929 р. до Львова на особисте запрошення митрополита Андрея прибув визначний археолог Ярослав Пастернак, який до того плідно працював у різних наукових установах Чехословацької держави і уславив своє ім'я сенсаційними відкриттями в середньовічних кварталах Праги. Дослідник багатьох підземних архівів Європи стисло і образно сформулював завдання студентам-богословам у контексті опанування археологічної науки, вважаючи галицьких священнослужителів «новим, дуже сильним чинником на полі української археології». «Молоде покоління духовенства, яке, попри високу богословську освіту, винесе з мурів Богословської Академії ще й нове для нього знання рідної старовини, вже необхідне нині при культурно-освітній праці між народом, – писав археолог, – та конечно до відповідного, наукового добування нових матеріалів для археології як вихідної точки не лише матеріальної культури, а й історії релігійних вірувань та взагалі духовного життя людини на наших землях» [14].

Заради ефективного опанування необхідної суми знань з української археології, досвідчений науковець написав підручник, який був адресований виключно студентам Богословської академії і священикам Галичини [13]. Паралельно з викладацькою працею він оперативно інформує громадськість Західної України про найвизначніші археологічні відкриття в країнах біблійного світу [10; 11].

У 1932 р. студенти Богословської академії були вперше залучені до самостійних археологічних розкопок в підземелля катедри святого Юрія у Львові [12, с. 312-315]. Щоби студенти академії озброїлися практичним науковим досвідом археологічного вивчення краю, Я. Пастернак став застосовувати різні методи при вивченні навчальної дисципліни. У 1935–1936 рр. ним зі своїми вихованцями було організовано археологічні мандрівки-розвідки, підсумком яких стали відкриття різночасових археологічних пам'яток на території Галичини і Поділля [16, с. 165-179]. А результати розкопок могильника в с. Янчин на Львівщині настільки вразили керівництво Академії, що для пошуків аналогів української пам'ятки з часів культури фракійського гальштату (рання залізна доба) професора Я. Пастернака було відряджено до археологічних музеїв у Відні [16, с. 173-174].

Найважливіше відкриття археологічна експедиція академії зробила в середині червня 1935 року, коли в с. Побережжя на Прикарпатті відкрила фундаменти давньоруського храму XIII ст., збудованого в класичному романському стилі [15]. Найдобросовісніших студентів професор археології залучив до своїх історичних розкопок 1936–1937 рр. на Крилоському городищі, де було відшаровано фундаменти літописного Успенського кафедрального собору. Про свої враження від студентської мандрівки до Глинська на Львівщині, де експедиція виявила літописне місто-городище Щекотин, залишив неповторний опис богослов Данило Микитюк [8].

На належному рівні в Богословській академії було поставлене й вивчення церковної архітектури, чому немалою мірою сприяли дослідження доктора Володимира Січинського «Вежа і дім Корнятка у Львові», «Замкова Церква св. Миколая», «Досліди над архітектурою собору св. Юра у Львові» [7, с. 145].

Окрема славна сторінка в житті «Світильника істини», як у Галичині називали Богословську академію, належить творчій діяльності Бориса Кудрика, який викладав студентам історію церковної музики і був автором самотутніх навчальних посібників [5, с. 144].

Серед світських учених варто також виокремити наукову і педагогічну працю антрополога Юрія Полянського, антрополога і астронома, доктора політичних наук Івана Раковського.

У навчальному закладі стабільно працювали семінари: правничий (д-р Глинка), історії Унії (д-р М. Чубатий), історії України (д-р І. Крип'якевич), мистецтва (д-р В. Залозецький), церковнослов'янський (д-р К. Чехович). Найкращі студентські роботи виходили друком в часописах «Мета», «Діло», «Христос – Наша Сила» та в місячниках «Нива» й «Богословія».

Отже, із всього сказаного можемо зробити висновок, що завдяки залученню світського фактора до реалізації навчально-виховного процесу Богословська академія у Львові стала справжнім потужним науковим центром, базою духовного і національного відродження Галичини зокрема й України загалом.

Список використаних джерел

1. Бистрицька Е. Йосип Сліпий – організатор богословської науки в Україні / Е. Бистрицька // Патріарх Йосип Сліпий як визначний український ієрарх, науковець та патріот. Матеріали Міжнародної наукової конференції (20 вересня 2002 року, м. Київ). – К., 2003. – С. 106-115.
2. Гайковський М. Українська греко-католицька церква в часи митрополитування Андрея Шептицького / М. Гайковський // Київська Церква. – 2001. – № 2-3. – С. 32-38.
3. Гаюк В. Патріарх Йосиф – подвижник богословської науки в Україні / В. Гаюк // Кардинал Йосиф Сліпий і сучасність. Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції на пошанування 110-ї річниці від дня народження Глави УГКЦ, кардинала Йосифа Сліпого (11-12 жовтня 2002 р.). – Івано-Франківськ: Плай, 2002. – С. 27-36.
4. Залозецький В. Огляд історії старохристиянського мистецтва / В. Залозецький. – Львів, 1934. – 112 с.
5. Кудрик Б. Огляд історії музики // Праці Греко-Католицької Богословської Академії у Львові. – Львів, 1937. – Т. XIX. – 144 с.
6. Ленцик В. Слуга Божий кир Андрей Шептицький – добродій української культури / В. Ленцик // Богословія. – Рим, 1983. – Т. XLVII. – Кн. 1-4. – С. 151-162.
7. Матлашенко Н. Наукова та видавнича діяльність Богословського наукового товариства (Львів, 1923–1942 рр.) / Н. Матлашенко // Історія релігій в Україні. Матеріали Міжнародного круглого столу 11-13 травня. – 1998. – Львів: Логос, 1998. – С. 144-145.
8. Микитюк Д. Під попелом століть / Д. Микитюк // Мета. – 1936. – Ч. 6. – 10 листопада.
9. О. ректор д-р Йосиф Сліпий. Десять літ праці Богословської Академії // Й. Сліпий // Нива. – 1938. – Т. XXXIII. – С. 387-390.
10. Пастернак Я. Коли і як ізраїльтяни здобули Єрихон / Я. Пастернак // Новий час. – 1932. – 8 квітня, 10 квітня.
11. Пастернак Я. З нових розкопок в Святій Землі / Я. Пастернак // Діло. – 1932. – 31 серпня, 1 вересня.
12. Пастернак Я. Звіт археологічних дослідів у підземеллях катедри св. Юрія у Львові / Я. Пастернак // Богословія. – 1932. – Т. X. – Кн. 4. – С. 312-315.
13. Пастернак Я. Коротка археологія західноукраїнських земель / Я. Пастернак // Богословія. – 1932. – Т. X. – Кн. 1. – С. 38-79; Кн. 2. – С. 147-164; Кн. 3. – С. 229-258.

14. Пастернак Я. Новий чинник в українській археології / Я. Пастернак // Діло. – 1934. – 30 червня.
15. Пастернак Я. Цінне археологічне відкриття з княжих часів / Я. Пастернак // Діло. – 1935. – 29 червня.
16. Пастернак Я. Перші археологічні розкопи з рамен гр.-кат. Богословської Академії у Львові / Я. Пастернак // Богословія. – 1936. – Т. XIV. – Кн. 1-4. – С. 165-179.
17. Світильник істини. Джерела до історії Української Католицької Богословської Академії у Львові 1928–1944 (Матеріали зібрав і опрацював д-р Петро Синиця). – Торонто – Чикаго, 1971. – Ч. I. – 718 с.
18. Сліпий, Йосиф архієп. Правила для питомців Греко-Католицької Духовної семінарії у Львові / Й. Сліпий // Твори Кир Йосифа Верховного архієпископа і кардинала. – Рим, 1970. – Т. III-VI. – С. 47-70.
19. Федунік А. Митрополит Йосиф - ректор Греко-Католицької Богословської Академії / А. Федунік // Богословія. – Рим, 1963. – Т. XXI–XXIV. – Кн. 1-4. – С. 106-122.
20. Шептицький А. Мої спомини про предмет музейних збірок / А. Шептицький // Двадцятип'ятиліття Національного музею у Львові. – Львів, 1930. – С. 1-3.

Анотація

У статті досліджується феномен Богословської академії у Львові, яка в короткому проміжку історії (1929–1939 рр.) сягнула рівня класичних університетів світу; показано роль світського фактора у формуванні навчального закладу як потужного наукового центру і вогнища українського національного відродження.

УКРАЇНЬСЬКА ЦЕРКОВНА АРХЕОЛОГІЯ

Ігор Коваль, Ірина Козарик
Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника

Галицькі печатки – джерело до вивчення церковної історії та іконографії

Серед багатьох видів історичних джерел, які допомагають досліднику вивчити історію княжого Галича і Галицько-Волинської Русі, найменше уваги до недавнього часу приділяли пам'яткам сфрагістики. Відомо, що термін «сфрагістика» походить від грецького слова «сфрагіс» – печатка. Спеціальна історична дисципліна – сфрагістика – якраз і займається вивченням знаків засвідчення вірогідності документів і речей. «Невеличкі олов'яні кружечки, які багато століть тому втратили зв'язок із документами, що безслідно загинули, а колись їх засвідчували, – писав російський академік Валентин Янін, – містять у своїх зображеннях і написах першокласний пізнавальний матеріал» [24, с. 5]. Олов'яні (свинцеві) печатки привішували до важливих документів, грамот і листів. Молібдобули мають з одного боку зображення святого, а з другого – напис, що вказує на особу автора листа чи важливого документа.

Завдання нашої статті полягає в тому, щоби показати комплекс цінності печаток як речового археологічного матеріалу, який розкриває невідомі сторінки соціально-політичної, економічної, релігійної історії Галицького князівства та його столиці – міста Галича. Разом з тим, ми намагатимемось розкрити іконографічні вартості цих унікальних історичних джерел.

Княжі печатки з доброзичливим написом

Появу на Русі-Україні актових печаток сучасна історична наука відносить до останніх років князювання Ігоря (близько 945 р.). Основною причиною зародження звичаю скріплювати документи печатками вважається необхідність закріпити дипломатичні чи торговельні домовленості-договори між Руссю і Візантією. Печатки князів X – першої половини XI ст. отримали назву «булл архаїчної традиції». Крім зображення княжого знаку і круглого напису, на них зустрічається зображення святих і розеток.



Печатка галицьких князів XII ст. з доброзичливим написом. Знайдена на Олешківському городищі. Приватна колекція Р. Білика.

У середині XI ст. на зміну печаткам «архаїчного традиції» приходять печатки «греко-руського типу». На одній стороні розміщувалось зображення святого, а на іншій – грецький доброзичливий напис зі стійкою формулою «Господи, допоможи рабу своєму...» (далі вказувалось ім'я власника булли). Цей тип печаток, безумовно, виник під впливом візантійської сфрагістичної традиції, але побутував на Русі порівняно недовго – до початку XII ст. Для дослідника дуже важливе значення має зображення святого на такому тирі молібдобул, адже його іменем князь-власник печатки був названий при хрещенні. Завдяки цьому вдається встановити хрещальні імена давньоруських володарів, які в більшості випадків для нас є невідомими з літописів. Саме до даного підрозділу найдавніших княжих сфрагістичних знаків належить булла з бойківського села Ступниця.



Олов'яна печатка князя Василька Теребовлянського (рубіж XI–XII ст.), знайдена в літописному Звенигороді (за М. Грушевським).

У 1895 р. в с. Ступниця поблизу Самбора було знайдено невеличку молібдобулу з погрудним зображенням та ім'ям Костянтин, яка надійшла до музею Ставропігійського інституту в Львові [2, с. 92]. Першим, хто зайнявся вивченням печатки, був професор Львівського університету Михайло Грушевський. Він припускав, що вона могла належати київському митрополиту або перемишльському єпископу, але в кінцевому результаті зупинився на її візантійському імператорському походженні, ідентифікувавши як буллу Костянтина VII (1025–1028 рр.) [6, с. 1-3]. Відомий знавець давньоруської сфрагітики В. Янін вважав, що печатка належала волинському князю Ігорю Ярославичу (1054–1057 рр.) [24, с. 172]. Незважаючи на різку суперечливість ідентифікації, можемо стверджувати, що даний тип печаток відображає зародження сфрагістичної традиції на Галицько-Волинській землі, коли давньоруські олов'яні молібдобули ще були зорієнтовані на візантійський звичай.

Сфрагістика княжої України-Русі вивчила більше 50 екземплярів печаток, які мають зображення святого на титульній стороні, а на зворотній – доброзичливий слов'янський напис «Господи, помози рабу своєму». До такого типу належить більшість булл Володимира-Василя Мономаха.



Печатка з с. Ступниця – найбільш давній тип молібдобул у Галицькій Русі

Історику М. Грушевському належить також честь, що він першим ознайомив жителів Галичини з таким типом печаток, які побутували на території південно-західної Русі на рубежі XI–XII століть. На одній зі стінок молібдобули, випадково знайденої наприкінці XIX ст. в літописному Звенигороді, є напис у декілька рядочків з доброзичливою формулою «Господи, помози рабу своєму Василю» [5, с. 21-22]. Зображення святого Василя Великого на аверсі підказало вченому здогад, що печатка могла належати одному з героїв «Повісті минулих літ», князю Васильку Теробовлянському [8, с. 106].

Власне, такого ж типу печатку виявив у 1975 р. на полі Підсадочина в Крилосі професор-мистецтвознавець Михайло Фіголь. Діаметр її становить 21 мм. На лицьовому боці – погрудне зображення святого, очевидно Миколая, а на зворотному боці – напис «Господи, помози рабу твоєму Свято...» Ім'я власника молібдобули виявилось частково затертим, тому його можна прочитати як «Святославу» або «Святополку». Автор знахідки вважав, що пам'ятка належала чернігівському князю Святославу Ольговичу, який двічі правив на новгородському престолі між 1136 і 1140 роками [21, с. 205-207].

Печатки з написом «ДЪНЬСЛОВО»

Серед давньоруських сфрагістичних пам'яток існує помітна група свинцевих булл, які виділяються своїм художнім оформленням. Титульна сторона таких печаток мала зображення святого, шестикрилого ангела чи Богоматері, а на зворотній стороні був напис «ДЪНЬСЛОВО», виконаний крупними буквами і поділений на два чи три рядки. Вони являють собою досить складне і таємниче джерело історії, оскільки не містять якихось ознак, котрі б дозволили віднести їх до певного інституту державної влади. Однією з найбільших проблем узагалі є проблема відшукування тотожності власників таких печаток, які до нас промовляють своїми християнськими іменами, а в літописах відомі виключно за язичницькими.



Печатки з написом «ДЬНЬСЛОВО», відкриті археологом Я. Пастернаком на Золотому Току

Не меншою загадкою і особливою прикметою цих документів є дивна формула «ДЬНЬСЛОВА», яка й служить типовою ознакою для всієї сфрагістичної групи. Перша спроба дати лінгвістичне тлумачення напису належала Миколі Лихачову, який вважав, що печатки з формулою «ДЬНЬСЛОВО» вказували на чиєсь «слово», тобто княже розпорядження чи наказ. Російський археолог та історик Борис Рибаків відносить такі печатки до розряду засекреченого, таємного листування і кореспонденції [18, с. 116]. Зазначимо, що жоден із дослідників цього типу молибдобул (С. Кілієвич, М. Лихачов, Б. Рибаків, М. Сагайдак) не сумнівались у їхній княжій приналежності.

Печатки з написом «ДЬНЬСЛОВО» з території Галицько-Волинської Русі стали відомі археологічній науці на початку ХХ ст. Олов'яну буллу, знайдену в селі Янчин (тепер Іванівка Перемишлянського району Львівської області), опублікував у 1915 р. молодий і перспективний археолог Володимир Гребеняк [3, с. 27]. Відтоді булли з таємничим написом було виявлено в Белзі, Дорогочині, Новогрудку. Дві печатки такого типу виявив на розкопках княжого Галича археолог Ярослав Пастернак. На аверсі однієї з них, знайденої на Золотому Току, розміщено погрудне зображення благословляючого Ісуса Христа, а на зворотній стороні – напис «ДЬНЬСЛОВО», розміщений у три ряди [15, с. 251].

Особливо цікава друга молибдобула, яка має діаметр 20x21 мм. Її словесний вираз «ДЕНЕСТОВО», який не знає аналогій у давньоруській сфрагістиці, немовби запрошує прочитати скріплений печаткою документ, бо, як вказує науковець В. Янін, «Слово всередині, розгорни і читай» [24, с. 85].

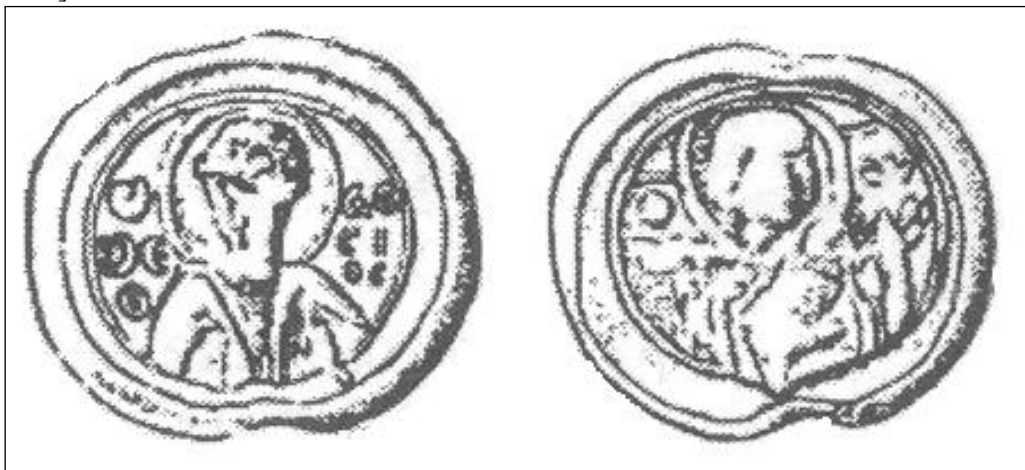
На аверсі печатки зображено Йоана Предтечу з німбом. Він тримає у лівій руці трираменний хрест-жезл, а права рука спочиває долонею на грудях. Ми маємо всі підстави стверджувати, що, очевидно, ця печатка використовувалась галицьким князем Володимиром Володаревичем (1141–1153 рр.) для секретної дипломатичної служби. Київська дослідниця Рада Михайлова відзначала прикметність обрання образу святого Йоана Хрестителя – аскета і праведника [13, с. 87]. Його праведне життя і висока духовна ідеологія були підпорядковані закликам до народів покаятись і охреститись, всеціло очиститись перед наближенням «Царства Небесного» (Мт. 3, 1-10; Мк. 1, 4-7; Лк. 1, 80).

Насамкінець хочемо навести висновок, до якого прийшов у результаті лінгвістичного вивчення печаток з написом «ДЬНЬСЛОВО» визначний український мовознавець, професор Василь Німчук: «Буллою «ДЬНЬСЛОВО» скріплювалося записане мовлення посла, який мав дослівно передати висловлювання адресанта, особливо таємне його повідомлення» [14, с. 42].

Вислі печатки такого типу вживалися в дипломатичній службі княжої Русі від кінця XI до XIII ст.

Церковні печатки

Славетний український історик, професор М. Грушевський увів до наукового обігу унікальну знахідку зі Звенигорода – олов'яну печатку київського митрополита Костянтина [4, с. 2]. На території літописної княжої столиці булла виявив один з місцевих селян. Звенигородський парох Іван Билинкевич залучив рідкісну сакральну пам'ятку до своєї багатющої колекції давньоруських речей. М. Грушевський зробив детальний опис образу Богородиці-Знамення, зображеної на аверсі печатки, вважаючи її покровителькою київської митрополичої катедри [5, с. 20].



Печатка з написом «ФЕОДОСІОС» з Крилоса (за Я. Пастернаком).

Київська церква у XII ст. знала двох митрополитів Костянтинів: Костянтина I (1156–1159) і Костянтина II (1167–1174). Дослідник В. Янін вважав, що булла зі Звенигорода належала другому владиці. Грецький напис «Костянтин, Божою милістю митрополит всія Русі» відображав нові смислові політичні поняття другої половини XII ст. Для церковної історії Галича ця пам'ятка слугує доказом активного діалогу, який існував між Київською митрополією і західними єпархіями Русі. В іконографічному контексті дуже цікавим є зображення Богородиці, яке, на думку російського вченого М. Лихачова, було перехідною іконою від типу «Знамення» до «Богоматері Печерської».

Крім Звенигорода, подібну печатку було знайдено в Крилосі (розкопки Я. Пастернака) і біля Михайлівського монастиря в Києві. Знахідка останнього

показала, що це була молібдобула дорогого, парадного характеру. Цей екземпляр відтиснуто не на свинці, а на срібних позолочених пластинах. У сфрагістичній науці прийнято називати печатки, відтиск яких зроблено на свинцевій пластині, – молібдобулами, на срібній – аргівулами, а на золотій – хрисовулами.

Якщо дотримуватися хронологічного принципу нагромадження церковних печаток в науковій літературі, то наступну пам'ятку також репрезентував М. Грушевський. Це була олов'яна печатка, віднайдена в Крилосі наприкінці ХІХ ст. в неозначеному місці. Вона мала круглоподібну форму 20x22 мм. На титульній стороні молібдобули зображено образ Богородиці-Знамення, майже аналогічний до іконок на аверсах з печаток єпископа Косми. Довкола німба Богородиці збереглася монограма МР ОУ. На зворотному боці булли зображено бородатого святого з німбом навкруг голови, обидві його руки піднесені до висоти грудей і звернені долонями до себе [7, с. 2].

По обидва боки від святого укладено грецький напис у двох стовпчиках, що прочитується як «святий Феодосій». Археолог Я. Пастернак висунув гіпотезу, що печатка могла належати галицькому єпископу Теодосію, не відомому нам з літописів [15, с. 151]. Мистецтвознавець Р. Михайлова більше схильна вважати, що атрибут церковної влади міг належати святому Феодосію – одному із засновників Києво-Печерського монастиря (1036–1091), ігумену, який ввів на Русі суворий монастирський статут за візантійським взірцем [13, с. 89].



Печатка київського митрополита Костянтина II

Крім вищеназваних, у науковій літературі ще згадується булла єпископа Іларіона. Археолог Я. Пастернак зазначає, що печатку з написом «СФРАΓΙΣ ΠΑΡ» відкрив у 1911 р. на Золотому Току в Крилосі львівський мистецтвознавець Йосиф Пеленський [15, с. 251].

Отже, як бачимо, церковні печатки можуть слугувати добрим джерелом до вивчення історії давньоруської церкви і особливо зв'язків монастирів княжого Києва і Галича.

Печатки галицького єпископа Косми

У науковій літературі, присвяченій проблемам давньоруської сфрагістики, вже давно і надійно утвердився спеціальний розділ про своєрідну групу церковних молібдобул, який отримав назву «Печатки галицького єпископа Косми». Свинцева булла з іменем літописного владики Косми (Кузьми) стала першою сфрагістичною пам'яткою княжого Галича, з якою у 1883 р. ознайомив шанувальників історії княжого періоду львівський дослідник Антін Петрушевич [16, с. 70]. Її було знайдено під час розкопок Левом Лаврецьким та Ізидором Шараневичем фундаментів Спаської церкви на Залуківській височині весною

1882 р. Діаметр молібдобули становить 22x25 мм. На аверсі печатки зображено Богородицю з піднятими до небес руками та з Дитятком перед собою. На реверсі зберігся потертий грецький напис, що складається з п'яти рядочків: «Мати Божа, охороняй мене, Косму, єпископа галицького» [7, с. 2].



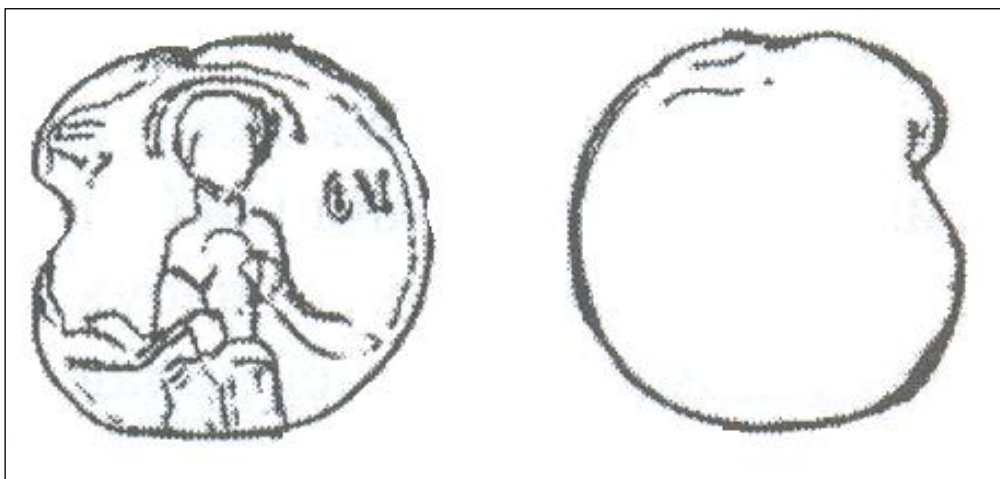
Знахідка з території біля Успенської церкви в Крилосі.

М. Грушевський ідентифікував печатку з галицьким єпископом Космою – сподвижником князя Ярослава Осмомисла, який згадується в давньоруських літописах між 1157 і 1165 роками. Видатному історику України першому належить й цінне спостереження, що інша тотожна печатка, знайдена в Крилосі у 1897 р., була вибита зовсім іншим штемпелем [7, с. 2]. Як відомо, зображення і написи на молібдобулах робили з двох сторін з допомогою спеціальних матриць. Печатка мала наскрізний отвір, куди просували шнурок, з допомогою якого вона кріпилась (підвішувалась, звідси й назва «висла») до документа. Додамо, що, на думку М. Грушевського, образок Божої Матері з маленьким Ісусом Христом на єпископській буллі міг бути патрональним образом галицького кафедрального собору.



Печатка єпископа Косми, відкрита на Крилоському городищі.

До печаток, які належать до кола молібдобул єпископа Косми, слід віднести і буллу, знайдену Я. Пастернаком в час розкопок 1940 р. на Золотому Току. Її розміри – 22x23 мм. Вона має на лицьовому боці зображення Богородиці-Знамення, а по боках від нього монограму МР ОУ. Зворотній бік печатки зовсім стертий, а тому напис не прочитується [15, с. 253].



Сфрагістична пам'ятка єпископа Косми із Золотого Току в Крилосі.

У 1941 р. Я. Пастернак виявив на захід від крилоської Успенської церкви при закладенні розвідкових розкопок третю печатку єпископа Косми. Богородичне зображення і палеографічні особливості грецького напису наближають пам'ятку до молібдоби, знайденої на розкопках Спаської церкви.



Знахідка з фундаментів літописної Спаської церкви.

Усі три печатки галицького владика стали об'єктом спеціального дослідження вченого-сфрагіста з Росії В. Яніна, який довів, що «булли відтиснуті двома різними парами матриць, але відмінності між ними вкрай незначні» [23, с. 202].

Четверту печатку галицького єпископа Косми виявили «чорні археологи» на початку нашого століття біля фундаментів Благовіщенської церкви на галицькому Підгородді. П'яту молібдоби Косми було розкопано в час стаціонарних досліджень північноруського міста Новгород [25, с. 61]. На жаль, вона не належала до конкретного археологічного комплексу.



Знахідка з румовища Благовіщенського храму на Четверках.

П'ять печаток, які належали конкретному церковному діячу Давньої Русі, – випадок особливо унікальний для української археології. Він дає змогу переконатися, як археологічна наука розширює знання про постать єпископа Косми, образ якого був досить лаконічно змальований у давньоруських літописах. Таким чином, його духовна діяльність не тільки йшла в ногу з поступом державницької ходи князя Ярослава Осмомисла, а до певної міри мала й міжнародний резонанс.



Археологічна пам'ятка з північноруського Новгороду (за В. Яніним)

Княжі печатки з патрональним зображенням двох святих

Серед усіх сфрагістичних пам'яток домонгольського часу найбільшу групу становлять печатки, на обох боках яких зображені різні християнські святі. Станом на нинішній час відомо більше 400 таких булл, які походять приблизно від 50 пар матриць. Це більше половини фонду домонгольських печаток Русі. У 1970 р., коли В. Янін завершив основну узагальнюючу працю з давньоруської сфрагістики, він виділяв особливу (незначну) групу печаток, які походили з території Галицько-Волинської Русі. Науковець відносив до них дві зовсім аналогічні булли із зображенням святих Йоана Предтечі і святого Василя Великого.



Печатка галицьких князів Івана Васильовича (1140–1141 рр.) або Володимирка Володаревича (1141–1153 рр.) Знайдена в літописній Теревовлі (за В. Яніним).

Знаменита печатка, яка увійшла в сфрагістичну науку під номером 227, стала дороговказом для археологічних пошуків. Сьогодні ми знаємо десятки ідентичних символів-атрибутів влади володарів Галицького князівства середини XII ст. Очевидно, що не тільки вона, але й печатка з образами святого Василя Кесарійського (Великого) і Богородицею-Знаменням належали членам галицької княжої династії Ростиславичів. Хвиля пошуків «чорних археологів», яка заповонила терен стародавнього Галича, крім цієї сумної сторони медалі, ще й показала, що галицькі сфрагістичні пам'ятки можуть не тільки встановити представників княжої верхівки XII ст., але й привідкрити завіси до довгоочікуваних наукових відкриттів.



Печатки галицьких князів, знайдені у Звенигороді і Пліснеську. Середина XII ст.

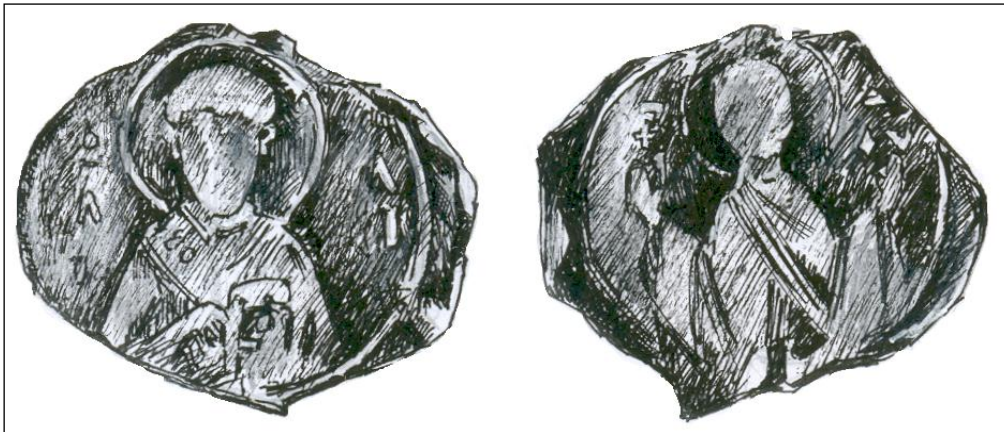
Раритети з галицької княжої канцелярії

Одним із важливих завдань сучасної української історичної науки є вивчення типології структури давньоруських міст. Вже перші дослідники Галича ставили перед собою стратегічне завдання з'ясувати, де знаходилася резиденція місцевих володарів. Відомий церковний історик Галичини Антін Петрушевич розміщував княжі палати на місці Замкової гори в сучасному Галичі [17, с. 315].

Піонери археологічних розкопок у давньому Галичі: парох села Залуква Лев Лаврецький та професор Львівського університету Ізидор Шараневич вважали двірською церквою князя Володимира Володаревича фундаменти Спаського храму, який вони відкрили 19 квітня 1882 року на горбі «Карпиця». Їхня аргументація ґрунтувалася як на археологічних знахідках, так і на архівних документах. І. Шараневич вважав, що автор Київського літопису мав на увазі саме цю святиню, коли списував від'їзд посла Петра Бориславича з галицького княздвору на нічліг до села Бовшева після невдалих дипломатичних переговорів, які він вів у 1153 р. від імені великого київського князя Ізяслава Мстиславича з володарем Галича [11, с. 257].

У 80-ті роки XIX ст., в добу первинного археологічного вивчення столиці Галицького князівства, з'являється ще одна наукова гіпотеза щодо місцезнаходження палацу галицьких князів. Польський дослідник В. Лушкевич ототожнив сліди земляних валів довкола Пантелеймонового храму з останками оборонних укріплень княздвору в середньовічному Галичі [15, с. 211].

Видатний український археолог Ярослав Пастернак, дотримуючись версії польського вченого Олександра Чоловського і свого співвітчизника Йосипа Пеленського, що давній Галич мав би знаходитись на Крилоському городищі, впродовж 1934–1943 рр. проводив там грандіозні розкопки. Після відкриття Успенського катедрального собору в 1936 році науковець сконцентрував усю пошукову енергію на дослідженнях урочища Золотий Тік. До кінця прожитих днів він залишався вірним науковому кредо, що тільки на Золотому Току треба шукати «цілого княздвору, а в ньому останків палати галицьких володарів та їхньої двірської Спаської церкви» [15, с. 211]. Вищеназвана гіпотеза залишалась домінуючою у вітчизняній археологічній науці в повоєнний період, однак у працях львівських дослідників Вітольда Ауліха [1, с. 133-150] та Олени Джеджори [9, с. 292-303], присвячених розв'язанню вузлових проблем історичної топографії давнього Галича, ми не знайдемо конкретної відповіді щодо локалізації місцезнаходження княздвору.



*Давньоруська печатка XII ст. із зображеннями Василія Великого (Кесарійського) і образом Богородиці-Знамення.
(Печатки із княжої канцелярії Володимира Володаревича (1141–1153 рр.).
Сфрагістична колекція Національного заповідника «Давній Галич»)*



Давньоруська печатка із зображенням святого Федора і святого Пантелеймона. Належала київському князю Ізяславу-Пантелеймону Мстиславичу-Федоровичу (1146–1154 рр.)



*Давньоруська печатка із зображенням Йоана Предтечі та Василя Великого.
I тип. Належала галицьким князям Івану Васильовичу (1140–1141) або
Володимиру Володаревичу (1141–1153).*

Після того, як у 1980-1981 рр. дослідник архітектури стародавньої Русі Олег Іоаннісян повторно розкопав фундаменти Спаської церкви на горі Карпиця, то вслід за І. Шараневичем ствердив, що це залишки літописного храму біля палацу князя Володимира Володаревича [10, с. 231-244]. Його авторитетну думку підтримали у своїх монографічних дослідженнях професор Михайло Фіголь [21, с. 14] і львівський археолог Юрій Лукомський [12, с. 2-6].

Базуючись на результатах власних багаторічних археологічних досліджень, абсолютно новий модерний погляд на історичну топографію древнього Галича сформулював у своїх наукових працях доцент Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, археолог Богдан Томенчук. Літописне Спаське городище, на його думку, можна вважати справді за князівський двір Володимира Володаревича (1141–1153 рр.), а можливо, ще Івана Васильовича [20, с. 532].

І ось нещодавно на сайтах інтернету з'явилися електронні репродукції рідкісних археологічних джерел, які не тільки підтверджують наукову доктрину Шараневича-Томенчука, а вирисовують небувалі перспективи історичного вивчення Спаського городища. Ще до недавнього часу українська археологія майже нічого не знала про привісні печатки галицьких князів – невеличкі олов'яні кружечки із зображенням святих та написами, які несуть достовірну інформацію про свою епоху. У наймонументальнішому дослідженні, присвяченому давньоруській сфрагістиці і зробленому російським академіком Валентином Яніним, згадуються тільки дві печатки, знайдені свого часу на території Галицької Русі. Одна з них була виявлена в Крилосі – давньому Галичі, друга в селі Зеленчо – княжій Теробовлі. На обох аналогічних буллах зображено Йоана Предтечу і святого Василя Великого. В. Янін припускав, що печатки могли належати синові теробовлянського князя Василька Ростиславича Івану Васильовичу, який згадується в літописах під 1140 роком [24, с. 129]. З моменту першої згадки до смерті в 1141 р. Іван Васильович був Галицьким князем [11, с. 193].

Ще одна галицька княжа печатка належала до іншого сфрагістичного типу. Її було знайдено наприкінці XIX ст. в Звенигороді. На реверсі булли розміщено доброзичливий напис «Господи, помози рабу своєму Василю...» На аверсі зображено класичний іконографічний образ святого Василя Великого. Академік Михайло Грушевський, який ввів пам'ятку в наукову літературу, вважав цю печатку належною князю Васильку Теробовлянському [8, с. 106].

Княжу печатку так званого «анонімного» типу розкопав у 1963 р. в Звенигороді археолог Володимир Терський. У зображенні святителя в архієрейських ризах з хрестами, з довгою клиноподібною бородою і звисаючими вусами прочитується святий Василій Великий. На зворотньому боці олов'яної булли зображено зменшену копію однієї з найулюбленіших в Галицькій Русі ікон – Богородиці-Знамення. Автор відкриття вважав, що зображенням святого Василя користувався тербовлянський князь Василько Ростиславич [22, с. 165].



Печатка князя Юрія Андрійовича (1072–1075 рр.) На аверсі зображено святого Георгія, на реверсі – святого Андрія. Знайдена на галицькому Підгородді.

До проблематики даної публікації, очевидно, не входить розповідь про те, якими шляхами нам вдалося вийти на «авторів відкриттів» галицьких княжих печаток, що пропонували на сайтах свої знахідки для продажу. Перше, що вразило, це багатоманітність сфрагістичної спадщини давнього Галича, а, отже, сучасний дослідник отримує неоціненне джерело для вивчення політичної і економічної історії Галицького князівства, його міжнародних зв'язків. По-друге, поміж їхньою багатоманітною іконографічною кількістю нам найчастіше траплялися вже згадувані печатки із зображенням Йоана Хрестителя і Василя Великого та того ж знаменитого кесарійського святителя зі образом Богородиці-Знамення. Але коли нам показали біля фундаментів Спаської церкви площу, де було виявлено понад тридцять булл, ідентифікованих за належністю князю Володимиру Володаревичу, то ми зрозуміли, що під товщею цієї землі знаходяться румовища державної канцелярії Галицької землі середини XII ст.

Отримавши частину археологічного матеріалу в електронному вигляді, ми розпочали роботу над ідентифікацією печаток. Досить швидко зробили несподіване відкриття. У 1970 р., коли археолог В. Янін випустив перший том, де укладено зведений каталог усіх пам'яток давньоруської сфрагістики, археологічній науці були відомі тільки дві печатки із зображенням святого Федора і святого Пантелеймона. Обидві було знайдено в Києві. Вони належали князю Ізяславу-Пантелеймону Мстиславичу-Федоровичу (1146–1154) [24, с. 121].

До кінця XX ст. географія знахідок такого типу значно розширилася, бо ще три було відкрито в Новгороді, а одну – у Пскові [25, с. 50]. Нарешті сфрагістичну пам'ятку дипломатичної діяльності видатного політичного діяча Давньої Русі знайдено в Галичі на Спаському городищі. Нагадаємо, що літописний сюжет 1153 року, коли єдиний раз згадується княздвір Володимира, був пов'язаний з посольством київського володаря Ізяслава Мстиславича. Про цю подію дуже влучно висловився археолог Б. Томенчук: «Володимирко Володаревич і Ізяслав-Пантелеймон – це була одна епоха, яка звела цих двох князів великих українських земель найбільше, найтісніше, але, на жаль, ворогами» [19, с. 27].

Настала пора не чорним, а справжнім археологам взятися за повномасштабне дослідження резиденцій Володимира Галицького на Спаському городищі, де на них, без сумніву, чекає унікальна, досі не відома давньоруській археології пам'ятка – княжа канцелярія.



Давньоруська печатка II типу із зображеннями Василя Великого і Йоана Хрестителя.

Таким чином, знахідки «чорних археологів», незважаючи на сумнівну природу їхнього походження як історичних джерел, бо вони були вирвані із археологічних комплексів, мають важливе значення для вивчення історії, особливо культури і мистецтва Галицько-Волинської Русі.

Ми маємо повне право стверджувати про давнє коріння звичаю привісної печатки в Галицькій Русі, де молібдобули архаїчної традиції вирости у булли зі складними і високохудожніми іконографічними сюжетами в середині XII ст. Неповторним явищем в давньоруській сфрагістиці є церковні печатки, особливо молібдобули єпископа Косми. Концентрація печаток в окремих мікрорайонах княжого Галича може бути підказкою при здійсненні майбутніх археологічних відкриттів. У цьому контексті надзвичайно спокусливими видаються пошуки державної канцелярії галицького князя Володимира Володаревича.

Список використаних джерел

1. Аулих В. В. Историческая топография древнего Галича / В. В. Аулих // Славянские древности. – К.: Наукова думка, 1980. – С. 133-150.
2. Гавриленко В. О. Українська сфрагістика / В. О. Гавриленко. – К.: Наукова думка, 1977. – 168 с.
3. Гребеняк В. Нові археологічні знахідки на території Східної Галичини / В. Гребеняк // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1915. – Т. 102. – С. 27-30.
4. Грушевський М. Печатка Константина з Звенигорода / М. Грушевський // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1898. – Т. XXII. – С. 1-3.
5. Грушевський М. С. Звенигород Галицький. Історично-археологічна розвідка / М. С. Грушевський // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1899. – Т. XXXI-XXXII. – С. 1-28.
6. Грушевський М. Печатка з Ступниці під Самбором / М. Грушевський // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1899. – Т. XXXI-XXXII. – С. 2.
7. Грушевський М. Печатки з околиць Галича / М. Грушевський // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1900. – Т. XXXVIII. – С. 2.
8. Грушевський М. Ілюстрована історія України / М. Грушевський. – Київ–Львів, 1913. – 524 с.

9. Джеджора О. Проблеми історичної топографії давнього Галича / О. Джеджора // Записки Наукового Товариства імені Шевченка. – 1991. – Т. ССХХІІ. – С. 292-303.
10. Иоаннисян О. М. Новые исследования одного из памятников галичского зодчества XII века / О. М. Иоаннисян // Советская археология. – 1982. – II. – С. 231-244.
11. Літопис Руський за Іпатським списком переклав Леонід Махновець. – К.: Дніпро, 1990. – 596 с.
12. Лукомський Ю. В. Архітектурна спадщина давнього Галича / Ю. В. Лукомський. – Галич, 1991. – 20 с.
13. Михайлова Р. Д. Художня культура Галицько-Волинської Русі / Р. Д. Михайлова. – К.: Слово, 2007. – 490 с.
14. Німчук В. В. Давньоруські печатки «ДЬНЬСЛОВО» / В. В. Німчук // Український історичний журнал. – 1991. – С. 34-42.
15. Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні дослідження у 1850–1943 рр. / Я. Пастернак. – Івано-Франківськ: Плай, 1998. – 347 с.
16. Петрушевич А. С. О городе Галиче за Луквою / А. С. Петрушевич // Вестник Народного дома. – 1883. – Ч. 7.
17. Петрушевич А. О соборной Богородичной церкви в Галиче из первой половины XII века / А. Петрушевич. – Львів, 1899. – 446 с.
18. Рибаків Б. О. Печатки чернігівських князів / Б. О. Рибаків // Археологія. – 1950. – Т. III. – С. 114-120.
19. Томенчук Б. П. Дві галицькі церкви – дві людські долі / Б. П. Томенчук // Галицько-буковинський хронограф. – 1996. – № 1. – С. 23-28.
20. Томенчук Б. Археологія городищ Галицької землі. Галицько-буковинське Прикарпаття. Матеріали археологічних досліджень 1976–2006 / Б. Томенчук. – Івано-Франківськ, 2008. – 696 с.
21. Фіголь М. Мистецтво Стародавнього Галича / М. Фіголь. – К.: Мистецтво, 1997. – 224 с.
22. Шеломенцев-Терський В. С. Новые находки печатей из летописного Звенигорода / В. С. Шеломенцев-Терський // Нумизматика и сфрагистика. – 1968. – Т. III. – С. 163-167.
23. Янин В. Л. Именные буллы русских епископов / В. Л. Янин // Советская археология. – 1966. – № 3. – С. 197-207.
24. Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. / В. Л. Янин. – М.: Наука, 1970. – Т. 1. – 326.
25. Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси X–XV вв. / В. Л. Янин, П. Г. Гайдуков. – М., 1998. – 502 с.

ДЖЕРЕЛА ХРИСТИЯНСТВА

прот. Іван Козовик

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Шептицький Андрій, Олександр граф-митрополит Греко-Католицької Церкви 1865–1944 рр.: Лист до Папи Римського про можливість скликання і порядок денний Вселенського собору

Пій XI

Святійший Отче! З листа Екскеленції Кардинала від Секретного Стану, дня 22 жовтня 1925 р. № 22880, якого я, після втраченого першого екземпляра, тому місяць отримав, я довідуюсь про бажання Вашої Святості, аби я висловив свою думку стосовно сприятливої нагоди для поновлення Екуменічного Ватиканського Собору, що за велінням Папи Пія IX був суспендований. Перш за все я смирно виражаю подяку Вашій Святості за те, що Ви зволили мені також викласти своє міркування з приводу цього питання. Я вважаю, що в Католицькій Церкві не знайдеться жодний єпископ, який не тішився б тим, що Ваша Святість пропонує здійснити збір усіх Єпископів Католицького Світу до Екуменічного Синоду. Насправді Екуменічні Собори не є абсолютно потрібні. А втім, передовсім в наш час, авторитет Апостольської Столиці досі збільшений, а після дефінітивної Папської непомильності настільки зріс, що Церква, сповна довіряючи найвищому спрямованню наслідників Святого Петра, ледве чи відчуває відносну потребу таких зібрань, які, крім того, через велику кількість єпископів ставатимуть ще важчими, а також, можливо, такими стануть з приводу політичних обставин. А втім, хоч Екуменічні Собори, здається, не є точно встановлені за Божим велінням, напевно, скоріше беруть початок від апостольського уряду, а слова, об'явлені в Апостольських Діяннях: «Так вважає Св. Дух і ми», достатньо підтверджують великий авторитет Соборів у Христовій Церкві, оскільки Екуменічні Собори виявляють вірне представництво корпусу Єпископів, наслідників Апостолів. Ми навіть не сумніваємось, що Ваша Святість, напевно, найбільше зворушена тими засадами, що потрібно поновити Ватиканський Собор, який був перерваний вже тому 55 років. Що стосується мене, я вважаю, що, очевидно, Собор ніколи не був би настільки корисним, як у той час, у якому Боже Провидіння бажає привести до об'єднання Східні Церкви, які посварилися (розділилися). Роз'єднані Східні припускають єдиний доктринальний авторитет Соборів у Церкві. Якщо Собор міг би також для них видатись універсальним, і було б так, що його авторитет розв'язує найважливіші питання і вирішує їх остаточно та без оскарження, то визривала б надія, що Собор покінчив із Східною Схизмою, або принаймні зажевриє надія, що справа успіху, початого на Флорентійському Соборі, буде завершуватись. Однак ледве повірю, чи можна надіятись на те, що Східні віруючі можуть допускати, що Синод є Екуменічний, і не думаю, що вони, Вашою Святістю запрошені, також як запрошені колись Пієм IX, прибудуть на Собор. І хоч ця надія, здається, в наш час не є настільки обґрунтована оживленою надією сьогодення, як в час Флорентійського Собору, однак вона стане збором усіх Католицьких Єпископів для нез'єданого Сходу та стане більше промовистим казанням, що руїна, яка спричинена схизмою, стає з дня на день більш очевидною. Просте порівняння між тим, де завжди залишалась

Католицька Церква, і тим, до чого спустились дисидентські Церкви, може переконливо наочно показати, що Католицька Церква є Правдивою Церквою, заснованою (установленою) Христом. Окрім того історичного аргументу стосовно правдивості Католицької Церкви, що ще може дати Собор? Помимо загальної злагоди, я дозволю собі викласти також окремі часткові засади (і рації) і, як вважаю задля них, Собор був би придатний, а також, можливо, придатний через обставини, при яких Собор був би корисним. Щоб дотримуватись порядку, перш за все говоритиму про догматичні питання, до яких і до моїх скромних суджень, також торкнувся способу, згідно з яким повинна бути трактована на Соборі та чи інша дисципліна. Нарешті я заявлю, що думаю про деякі партикулярні питання, а саме про Владу Патріарха, про Клер та Целібат, про Східне Монашество, про Націоналізм.

1. Догматичні питання. Було б бажане, як це вже чимало разів дехто виразив перед першим скликанням Собору, аби сукупно були зібрані усі догматичні визначення Церкви, щоб таким чином із них був укладений Догматичний Кодекс, чи пак – певне сповідання віри, яким охоплювалися б усі ті дефініції і аби у деяких частинах вони удосконалювалися б або виразніше представлялися. Цій повторній формуляції об'явлення правд бажано було б належним чином додати з'ясовані визначення двох догм стосовно Пречистої Діви, а саме: догма Успення (Небовзяття) та загальна догма Посередництва Пречистої Діви. Я вважаю, що потрібно додати ще деякі інші дефініції щодо соціального життя людства: питання, які поміщені у Силлабі (Syllabo), та питання власності. Нарешті, я вважаю, що для Сходу буде найкорисніше, якщо Собор збере усі визначення протилежних правд між Сходом і Заходом, а з'ясовуючи їх, можливо, більш охоче пояснювати формули, прийняті (взяті) від Східних. Якщо, приміром, йде мова про «Filioque» («і Сина»), формулу Грецьких Отців «Per Filium» («через Сина») можна приймати як рівнозначну за вартістю формулі «et a Filio» («і від Сина»). Для визначення непомильності Папи, за моїм суто особистим скромним судженням, можна також надалі виразніше пропонувати (брати до уваги) непомильність Церкви або Вселенських Соборів, позаяк досі вона була визначена опосередковано. Питання чистилища (de Purgatorio) може визначатися з точки зору надавання йому самому значення (sensus) через любов (pietas) християн, як з боку Східних, так з боку Західних, або, щоб краще висловитись, – у значенні (сенсі), яке припускають Східні. Для усіх цих суперечливих питань не слід було видавати нової дефініції, але було б досить трішечки акцентувати на ті частини, які прийняті вселенською Католицькою Теологією і розглядаються Східними як східний припис догматичного викладання (навчання).

2. Настанова трактування дисципліни. Від часу сепарації Церков у церковній (службі) дисципліні побутує щось таке, що спеціально призводить важкі стосунки між Сходом і Заходом. Загальні (вселенські) Собори часто-густо виносили дисциплінарні декрети аж до розділу, яких дотримувалась вселенська (universa) Церква. Від часу сепарації, хоч були вселенські Собори (Concilia) стосовно догматичних визначень, то залишалися Західні Собори відносно дисциплінарних декретів. Дисидентські спільноти, які поверталися до єдності, зі свого боку, зобов'язувалися приймати догматичні визначення, але не дотримувалися (уникали) дисциплінарних декретів. Та й не могло бути інакше, позаяк ті декрети узагалі стосувалися тільки латинського обряду, без уваги на східний обряд чи на потреби Східної Церкви. Та й сталося, що з'єднані Східні Церкви мали, зі свого боку, власну привілегию, тобто зберігання Східної Служби (дисципліни), але були позбавлені усякої субсидії (допомоги) із вселенських (загальних) декретів Екуменічних Соборів. Тому-то ті Церкви залишалися у попередньому стані, і тільки прогресували поволі; а в тому поступі Церквам

перешкоджала думка, щоб дисидентам це не видавалося латинізацією, а це відхиляло задуми дисидентів. А втім, ця прогресивна еволюція була необхідна, позаяк у багатьох царинах церковного життя вона із собою приносила порядок, стислість правила та закони, чого східні вірники у своєму розвитку не знаходили. Але східні вірники, (міцно) дотримуючись власних практик (досвідів), а також спонукані бажанням навернення дисидентів, у всякий спосіб їх уподібнювали з Латинською Церквою і те оцінювали з недовір'ям, вважали, що втрачають цінні традиції, якщо будуть приймати те, що латинське канонічне право їм приносить. Апостольська Столиця також сама не хотіла перемінювати щось із Східних практик (досвідів) і тільки неохоче дозволяла латинізувати якусь частину східної дисципліни. Зрозуміла річ, єдність дисципліни (служби), що була генеральною регулою Церкви перших століть, напевно становила б найкращу розв'язку для усіх, не могла бути прийнятою. Канонічне латинське право, уніфікуючи та централізуючи усе, призупинило чинність численних екуменічних інституцій та регул (статутів), до яких призвичаївся Схід, а вони вряди-годи пасували традиціям та настроям Східних. Латинське канонічне право є плодом столітнього (секулярного) розвитку, яке не може прийняти Східних часовим відрізком тільки декількох років. Східняки заподадливо вимагають власного права та власної дисципліни, і я вважаю, що латинську дисципліну неможливо нав'язати східнякам. З іншого боку, виникає потреба взагалі, аби Собор поклав фундаменти для прогресу дисципліни Східних Церков, тому що католицьке життя, яке у тих Церквах раніше сепарованих, в даний час через об'єднання із Апостольською Столицею знову процвітає та потребує дисциплінарного розвитку; а отож втім, я вважаю за краще цей розвиток накреслювати Собором, ніж залишати його на волевиявлення Патріархів чи Єпископів. У який спосіб це скерування (спрямування) може надати Собор? У Кодексі Канонічного Права йдеться, що Східняки не зобов'язані (коритись?) поміченим там законам: «Хіба що йде мова про тих, які із суті самої речі також торкаються Східної Церкви». І все ж таки цей вислів настільки загальний (*generalis*), що для каноністів залишається свобода вибору в інтерпретації Кодексу, чи то зобов'язанням східняків (виповняти) усі майже канони, або звільняти їх від усіх зобов'язуючих приписів Кодексу; але нема часто-густо жодного канону, який до певної міри не був би причетним до основи природи самої речі, а канони, які ґрунтуються на божественному законі або на законі Церкви перших століть, не вносять жодних нових обов'язків для Східних. Отож Екуменічний Собор у своїй дисциплінарній частині хай не залишається для Сходу мертвою буквою, бо він повинен ясно заявити, яким Східним декретам він зобов'язаний коритися. Далі. Не знаю та й не наслідуюсь говорити, аби було вигідно і бажано Собору, щоб Ваша Святість дозволила, хай сам Кодекс стане декретом Собору, та правдоподібно Кодекс у численних (випадках) перемінився б, але, мабуть, у кращий бік. У такому разі Кодекс повинен бути поділений на дві частини: перша частина включала б Канонічне Право Вселенської Церкви Східної і Західної та повинна б допускати усіх, які повертаються до єдності (*unitatem*); а друга частина властиво була б західною. Однак поки це настане, потрібно буде розв'язати чимало клопотів (труднощів) та вирішити, яким обов'язкам підлягатимуть Східні, без небезпеки (без загрози) латинізації, чи так званої (латинізації). Чи ми можемо надіятися, що ця праця буде доведена до кінця? Наукові твори католицьких каноністів, здається, не підтверджують цієї надії, позаяк дисципліна Східних Церков недостатньо досліджена; крім того, слід остерігатися, аби не забажала більша частина Отців уніфікувати Канонічне Право: а це усі східні католики розцінювали б як беззаконня для їхньої Церкви. А якщо справа так мається, то я гадаю, що було б краще відкласти скликання Собору на певний час, щоб можна було скоріше

здійснити наукову підготовку, ніж наражатися на небезпеку через «латинські» декрети для Сходу або наражатися на декрети, які не були б прийняті Східними Церквами.

1. Влада Патріарха. Можливо, Собором будуть запропоновані деякі питання, які торкатимуться того, що модерним словом визначається як «децентралізація». Якщо, отже, ми користуємося цим терміном, то найперше і категорично ми повинні вирішити, що тут не може йти мова про будь-яку перемену священної Церковної конституції, або тої церковної Конституції, яка була виконана у Католицькій Церкві під керівництвом Божого Провидіння. Я дозволю собі з'ясувати ясніше свою думку твердженням, а саме: жодна проблема не може бути порушена не тільки стосовно принципів церковної дисципліни, які випливають із права або Божої інституції, але торкатися навіть таких питань, які у конституції Католицької Церкви вважаються суттєвими, поскільки ґрунтуються на людському законі та беруть початок з історичного розвитку. Однак, крім таких питань, знаходяться численні інші питання, у порівнянні з якими, зваживши на норми самого Канонічного Права в наш час, існують дозволяючі допоміжні можливості для єпископів, аби в той спосіб були поновлені деякі принципи у цілій Церкві, які стали занедбані у Західній Церкві, а проте часто-густо збережені у Східній Церкві. Таким чином деякі питання Східної Церкви уже були б убережені. Питання про Патріархальний уряд, очевидно, не може бути поширене на усю Церкву, позаяк помітно, що така прерогатива може бути надана самим тільки древнішим престолом чи то через багатовікову традицію, або шляхом рішення Екуменічного Собору. Проте у самій Латинській Церкві можна помітити певну схильність, що помножуються опосередковані (проміжні) уряди (*potentiae*) між найвищим главою Церкви та єпископами, з чого можна зробити висновок, що східна концепція (*conceptum*) стосовно Патріархального уряду залишилась актуальною, і Церква концепт мала б радше затвердити, ніж угамувати. У такому випадку, за якою міркою повинен бути також наданий такий уряд тим Прелатам Східних Церков, які мають патріархальний титул і які не тішаться займаною прерогативою, утвердженою Апостольською Столицею, а це вже важча проблема. На мою скромну думку, тим хосеннішим було б затвердження, здійснене Собором таких Патріархів радше задля традиції, яких возвела або апробувала Апостольська Столиця, як це проводилось у Церкві згідно із загальною регулою десяти перших віків, згідно з якою до цього мали право практикувати (здійснювати). Йдеться не про зберігання Загальним Собором всякого питання в будь-який спосіб: слід (треба) відкидати будь-яку тезу, у якій вбачався б *implicite* включений принцип, осуджений Верховними Понтифіками, а саме «Собор є понад (вище) Папу». Йдеться лише про факт, яким поновилася б або підтверджувалася б раніша практика, яка, як принцип, залишилась на Сході. Якщо Загальний (Універсальний) Синод затвердив би або підсилив установлення утворення Святою Столицею Патріархатів, таким чином дотримувався б стародавньої практики Церкви, тим самим поновив би справжню вартість принципу сепарованих (роз'єднаних) Церков, а оголосив би осуд (об'явив би), (*implicite*) прихований, вплутаний у ті практики. Він виявив би, що саме Католицька Церква більше опікується автентичними церковними традиціями, ніж (це роблять) дисидентські Церкви. Отож, сепаровані східні Патріархи вважають, що їм можна встановлювати нові Патріархати, чи пак, радше, такі установи апробувати губерніями, ніж народом або Церквою. Усі роз'єднані Церкви стремлять до глибших (*ulteriores*) поділів на національні Церкви, а кожна національна Церква хотіла б мати автокефалію або також Патріархальну Столицю (осідок). Тому-то у перших століттях нечувана кількість національних Патріархів і одночасна наявність на одній території

численних Патріархальних юрисдикцій — факт радше нечуваний у перших століттях і мало збігається (співзвучний) з апостольськими принципами; ось чому виникли ці персональні юрисдикції. Виникло чимало труднощів з тієї множинності та снаги (сили) з тих юрисдикцій, настільки сплутаних у спільнотах, де перебувають розмаїті уряди (керівництва) для тієї ж території та з тими самими прерогативами. Практичне застосування принципу перших століть – «Патріархат творять тільки самі Вселенські Собори (*Consilia universalia*), а це є головним місцем (осідком) надавати титул та патріархальні привілеї». Це може здійснюватись водночас із закріпленням визначеної істини, що Собор не стоїть вище (понад) Папи. Таке застосування східної дисципліни придало б Патріархатам авторитету та зваженості вагоміших, ніж ті, яких не можуть мати роз'єднані Церкви. Отож, доки Вселенський Собор (*concilium universa*) не установить нових Патріархатів або їх встановлення не апробує, усі нові Патріархати повинні вважатись (сприйматись) скоріше як титулярні або національні, позаяк на Сході, попри апостольські столиці, а саме Антіохійську, Олександрійську та Єрусалимську, може вважатись Константинопольська столиця як Патріархальна Столиця силою декрету Халкедонського Собору. Звичайно, визначення юрисдикції та делімітація для давніших Патріархатів та для новопоставлених – це питання досить важке, яке, можливо, у дефінітивний спосіб не може бути розв'язане Собором, проте Собор принаймні повинен поставити фундамент для розвитку Східної Церкви, а, водночас, і обставини, за яких дисидентські Церкви змогли б повернутись до об'єднання.

2. Виховання клеру та целібат. Я далекий від сумніву, що було б невігідним накладати норму церковного целібату разом усім Східним Церквам; чимало східних спільнот це розглядали б як нав'язану якусь латинізацію, і нелегко така реформація могла бути введена (здійснена) через якийсь декрет. І все ж таки я гадаю, що Собор може зробити крок для вирішення цієї великої проблеми, позаяк, на мою скромну думку, Східні Церкви не зможуть зазнавати життєвого гаразду, поки вони не матимуть, принаймні у більшій часті, священників-целібатів (неодружених). А для досягнення цієї мети я дозволю собі підказати пораду для успішного вирішення. Собор може дати дозвіл (дозволити) східним єпископам, аби одружених людей приймали до свячень (священства), однак водночас аби відновити закони Собору, згідно з якими приписана триденна шлюбна абстиненція перед відправою божественних служб (*mysterium divinum*). Крім цього, акуратно і нагально слід також затребувати необхідні якості одружених священників, передовсім дух посвяти та євангельського убозтва. Одруженому священству (клеру) повинні бути накладені точні (*precisae*) норми щодо обов'язку Святих Служб: священники усі зобов'язані, аби принаймні під формою (видом) певного Часослова (Правила) протягом однієї години щоденно проказувати *Officium*. А в днях, в яких хотіли б виконувати (відправляти) Богослужіння, перед Літургією, Всеночним, а також Утренією повинні їх проказувати (*recitare deberent*) та усі обов'язки священничого життя повинні вірно оберігати згідно із шлюбним станом. У найменшій (крайній) мірі, дуже бажано, щоб Собор певним формальним декретом приписав (доручив) Єпископам, що вони можуть висвячувати тільки тих одружених священників, яких уся рідня (*tota familia*) дає приклад (є прикладом) християнського життя і які засвідчили протягом п'яти або десяти років про свої життєві справи. Крім того, в кожній дієцезії або принаймні у більших дієцезіях повинні бути засновані фундації семінарії для виховання неодруженого клеру. Таке соборове рішення не може помилково сприйматися (братись до тям), щоби ніби Вселенський Собор нав'язав Східним Церквам церковний целібат, і все ж таки проклав достатній фундамент для поступового введення целібату по всіх місцевостях, де гостро

диспують на цю тему і через трудні обставини, які могли б видаватись нездоланні.

3. Східне чернецтво. Екуменічний Собор, якщо наставлений працювати у розгляданні питань стосовно Об'єднання Церков, обов'язково повинен торкнутися Східного Чернецтва. У дисидентській Церкві чернецтво залишилося таким самим, яким воно було під час сепарації. Бо Східні Церкви, які вдруге відновили унію, нічого не зберегли із монашого статуту XI століття, а свої занепалі монастирі через більшу чи меншу сепарацію скоріше реставрували згідно з західними принципами. В результаті Східні Католицькі Церкви майже не зберегли жодних слідів чернецтва залежно від того, якою була перед тим сепарація, позаяк західні форми чернецтва його сповна не змінили. Так очевидно, що ті Східні Церкви навіть не змогли відтворити і сотої частини тих плодів, які вони віднайшли у Латинській Католицькій Церкві. З другого боку, усі Чини, Конгрегації чи релігійні спільноти, які від часу сепарації устанавлювались на Заході, аж до теперішніх часів межували з західними частинами Церкви і користувались західним обрядом. Проте були деякі намагання, що ці Конгрегації ставали здатними (спроможними) до апостолату Східних, користуючись більшою чи меншою адаптацією східних обрядів та практик. Деякі з цих старань призводили до помилок, а деякі, справді, приносили найкращі плоди для апостолату дисидентів. А втім, принципи таких акомодаций ніколи не були виражені канонічними регулами. Чи не було корисним ці намагання упорядкувати більш акуратними правилами та скріпити позитивною апробацією Собору? Мені здається, що пропонувати таке питання дуже вигідно, і гадаю, що Собор може і навіть повинен прийняти таку тезу, де йдеться про задіяння Східних Інститутів та Конгрегацій до апостолату серед Східних дисидентів, і потрібно примусити (присилити) принаймні до зовнішньої адаптації обрядів та практик ті народи, які намагаються об'єднатися з Церквою. Я вважаю, що принесе більше користі проблемі Об'єднання, якщо Собор Екуменічний заохотить усі Чини та Конгрегації латинські для цього потомственого апостолату на Сході. Проте виникатиме ще більш важливе питання про (стосовно) чернецтво самих східних. Я не сумніваюсь, що для обговорення (обміркування), яким радо користувались для поновлення релігійного життя перед сепарацією на Сході, могли зробити послугу самі ті (Інститути) установи, які задля досконалої подібності з усіма східними чернечими традиціями виявляли збіг (подібність) серед східних народів: «кістка із своїх кісток та плоть із своєї плоті». А втім, для осягнення цієї мети Східні Церкви вряди-годи змогли утворити надто важко (з великим трудом) певну досить життєдіяльну та міцну установу. Зрештою, їм пропонували укласти якусь конфедерацію із західними монастирями, аби спільно взялись до діла віднови тотожних принципів Східного чернецтва і в цей спосіб спільно працювали (співпрацювали б) для Об'єднання Церков. А позаяк, з одного боку, ці засади східного чернецтва майже усі були втрачені (пропали), а з другого боку, первісне чернецтво залишилось як єдина форма релігійного життя для дисидентських Церков, мабуть, найбільше це сприятливе для Екуменічного Собору, і щоб у цьому напрямі працювати, поновлюючи традиції перших Соборів, апробацію та схвалення чернецтва і принципів, на яких воно ґрунтується, а також осягнути найпекучіше схвалення такої Конференції Східних монастирів з усіма східними монастирями, які намагалися б співпрацювати у справі (ділі) Об'єднання Церков через понову чернецтва.

4. Націоналізм. Мені здається неможливим, що це питання не трактується фахово на зібраному Вселенському Соборі у ці часи, у яких занадто перебільшений націоналізм постав (виник) разом з найбільшими подіями людства. Чи може Собор оминати мовчанкою великі злочини стосовно (щодо)

людськості та міжнародної юстиції, які були скоєні в останній війні? Звичайно, не полагоджує осуд партикулярних фактів, та й Собор не може розв'язати питання, хто був винуватець помилки, якого злочину та у якій події (акті). Для тих окремих партикулярних випадків Собор не повинен виносити свого судження. Але взаємні людські злочини стали очевидними, то чи не є звіттіля обов'язком Церкви, зібраної на Соборі, подати принаймні інтернаціональні принципи моральності? До цього часу такої моралі не існувало. А навпаки, возвеличують людожерську мораль між народами. Хіба не досить говорити людожерам: «Не пожирайте один одного», бо ніколи урочисто не буде вирішено (встановлено), що міжнародне правосуддя існує, яке, хоч у цьому віці не захищало жодних людських визволень (свобод), однак чи юстиція у цьому ж столітті не мала Христової Церкви як захисника та рушія (протора)? Крім загальних принципів, наприклад, право захисту дозволяло на агресію. Я гадаю, що також можуть визначитись позитивні права націй. Отож, наприклад, можна говорити, що інструкція сьогодні (становить) містить таке право, що обмеження мови самої інструкції хай установлює сама родина. Божественне Слово повинно скеровуватись до народу, конфесарії придержуються допитуватись сповідачів, наскільки це можливо, мовою самих, які каються. Таке прохання може викликати здивування, проте регули, яких віками дотримувалась Вселенна Християнська Церква, в даний час паплюжаться, а звідсіля дошкуляє потреба ці принципи урочисто (всенародно) визначити. На мою скромну думку, з того усього стає очевидним, що Собор є надзвичайно вигідний (сприятливий), поскільки звелить розглядати те, що стосується об'єднання Церков, і трактувати хвилюючі питання в той спосіб, аби це об'єднання благополучно здійснилося та аби були покладені для Вселенської Церкви ті принципи (засади) церковної дисципліни, з яких Східні Церкви, з'єднані з Римською Столицею, змогли б знайти прогрес та зростання.

Володимир Шеремета

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Іван Павло II. Мир з Богом Творцем, мир із всім створінням: Послання з нагоди Всесвітнього Дня миру, 1 січня 1990 р.

1. Сьогодні все більше зростає свідомість, що загроза для миру у світі не полягає лиш у гонці озброєнь, регіональних конфліктах і постійних проявах несправедливості між народами і націями, а також у дефіциті належної уваги до природи, спустошенні природних ресурсів і у прогресуючому погіршенні «якості життя». Почуття невизначеності і небезпеки, яке виникає з такої ситуації, є основою для групового егоїзму, байдужості до інших та нечесності.

Стоячи перед фактом руйнування природного довкілля, яке має далекосяжні наслідки, люди повсюди приходять до висновку, що ми не можемо надалі використовувати блага землі так, як це робили в минулому. Громадськість в цілому і ті, хто несе політичну відповідальність, стурбовані цією проблемою, тому експерти найрізноманітніших сфер та напрямків досліджують її причини.

Крім того, формується нова екологічна свідомість, яка б не мала безслідно зникнути, а швидше стати натхненням для розвитку конкретних програм та ініціатив.

2. Багато етичних цінностей, основоположних для розвитку «суспільства миру», є вагомими і для екологічного питання. Чинник тісної взаємопов'язаності багатьох викликів, перед якими стоїть сьогодні світ, підтверджує необхідність пошуку чітко скоординованих рішень, які базуються на морально переконливому світогляді.

Для християн такий світогляд ґрунтується на релігійних переконаннях, які проростають з Об'явлення. Саме тому я хочу розпочати своє послання з розгляду біблійної оповіді про Створення.

Я надіюсь, що ті, які не поділяють наших релігійних переконань, також зможуть знайти для себе на цих сторінках спільну основу для рефлексій та дій.

I. «І ПОБАЧИВ БОГ, ЩО ВОНО ДОБРЕ»

3. Книга Буття, у якій ми знаходимо перше Боже Откровення для людства (Бут 1-3), містить стих, який часто повторюється: «І ПОБАЧИВ БОГ, ЩО ВОНО ДОБРЕ». Після створення неба, моря, землі і всього, що на ній, створив Бог чоловіка та жінку.

На цьому місці рефрен значно змінюється: «І побачив Бог все, що створив, і ВОНО БУЛО ДУЖЕ ДОБРЕ» (Бут 1, 31). Бог довірив все створіння чоловікові та жінці, і лиш тоді, – як ми читаємо – міг він спочити «від всієї своєї праці» (Бут 2, 3).

Покликання Адама та Єви до участі у розвитку Божого плану вивело на арену ті здібності і дари людини, які відрізняють її від усіх інших створінь. В той же час їх покликання утворило міцний зв'язок між людством та іншими створіннями.

Створені на образ Бога, Адам і Єва мали вершити своє панування над землею (див. Бут 1, 28) з мудрістю і любов'ю. Вони натомість зруйнували існуючу гармонію, коли навмисне вчинили проти плану Творця, тобто коли почали грішити.

Це привело не тільки до внутрішньої катастрофи людини, смерті та братовбивства, але також до «повстання» проти неї Землі (див. Бут 3, 17-19; 4, 12).

Все створіння підкорилось марноті, в таємничий спосіб очікуючи на визволення і осягнення свободи слави зі всіма дітьми Божими (див. Рим 8, 20-21).

4. Християни вірять, що смерть і воскресіння Христа довершили справу примирення з Отцем, який хотів через нього примирити цілу вселенну. «І щоб ним поєднати з собою все, примиривши кров'ю хреста його, через нього, чи то земне, чи то небесне» (Кол 1, 20) .

Так було відновлено створіння (див. Откров 21, 5). Створіння, яке колись підкорилось неволі гріха і смерті (див. Рим 8, 21), дістало тепер нове життя, коли «ми очікуємо нового неба і нової землі, в яких справедливість перебуває» (2 Петр 3, 13). Так Отець «дав нам пізнати тайну своєї волі... Він постановив, коли настане повнота часів, об'єднати все у Христі, все, що на небі і на землі» (Єф 1, 9-10) .

5. Ці біблійні роздуми допомагають нам краще зрозуміти зв'язок між людською діяльністю і всім створінням. Коли людина відвертається від плану Творця, вона спричинює дисгармонію, яка приводить до неминучого зворотнього впливу на весь створений порядок. Якщо людина не живе в мирі з Богом, то і сама земля не може мати миру: «Тому-то в жалобу земля упаде, і стане нещасним усякий мешканець на ній з польовою звіриною й з птаством небесним, і також морські риби погинуть» (Ос 4, 3). Досвід цього «страждання» землі є спільним також для всіх тих, хто не сповідує нашої віри в Бога.

Дійсно, зростаючі спустошення в світі природи є очевидними для всіх. Це стається через поведінку людей, які показують безсердечну байдужість до внутрішніх, однак виразно помітних вимог порядку та гармонії природи.

Через те з турботою ставимо запитання, чи можна ще направити завдану шкоду. Очевидно, що належне вирішення (даної проблеми) не може полягати тільки у кращому управлінні чи більш раціональному використанні ресурсів землі. Попри визнання практичної користі таких заходів, виглядає необхідним застановитися над корінням цієї проблеми, розпізнаючи в її основі глибоку моральну кризу, одним із найтривожніших аспектів якої є погіршення стану довкілля.

II. ЕКОЛОГІЧНА КРИЗА: МОРАЛЬНА ПРОБЛЕМА

6. Певні аспекти сучасної екологічної кризи виразним способом відкривають її моральний характер. Насамперед це стосується необдуманого застосування наукового та технічного прогресу. Багато відкриттів, зроблених останнім часом, принесли людству незаперечні переваги. Більше того, вони показують, наскільки благородним є покликання людини відповідально брати участь у творчій діяльності Бога в світі. З іншого боку, все-таки необхідно констатувати, що застосування деяких відкриттів у промисловій та господарській сфері спричинює тривалі негативні наслідки. Це приводить до болісного пізнання, що ми не можемо втручатись у певну сферу екологічної системи, не беручи належним способом до уваги наслідки цих втручань в інші сфери, а також у благополуччя майбутніх поколінь.

Поступове зменшення озонового шару та явище «парникового ефекту» досягнули критичних розмірів. Це відбувається внаслідок росту промислової

сфери, масивного зростання міського сектору та колосального збільшення споживання енергії. Промислові відходи, продукти згоряння викопних енергоносіїв, неконтрольована вирубка лісів, використання гербіцидів, охолоджувальних пристроїв та аерозолів – все це, як відомо, забруднює атмосферу та довкілля.

Як наслідок – різноманітні метеорологічні та атмосферні зміни, ширина спектра дії яких може проявитися від шкоди для здоров'я до можливості затоплення в майбутньому багатьох низинних територій.

У багатьох випадках попередньо завдана шкода виглядає незворотною, в інших вона ще може бути подолана. Принаймні необхідно, щоб ціле людське суспільство – окремі люди, держави та міжнародні організації – серйозно сприйняли свою відповідальність.

7. Найбільшою та найважливішою ознакою моральних чинників екологічної проблеми є дефіцит поваги до життя, що виявляється в багатьох прикладах забруднення довкілля. Часто інтереси виробництва беруть верх над турботою про гідність робітників, а наукові інтереси мають перевагу над благом окремих осіб і навіть цілих народів. У таких випадках забруднення чи знищення довкілля є результатом обмеженого світогляду, який також приводить до безпосередньої зневаги людини.

З іншого боку, тонка екологічна рівновага порушується через неконтрольоване руйнування тваринного і рослинного життя чи через нераціональне використання природних ресурсів. Необхідно вказати, що все це, навіть якщо воно відбувається в ім'я прогресу і добробуту, в дійсності не приносить користі людству.

Нарешті не можна без глибокої стурбованості дивитись на нечувані можливості біологічних досліджень. Ми ще не в стані оцінити біологічні пошкодження внаслідок необдуманих генетичних маніпуляцій та легкодумного створення нових видів рослинного та тваринного життя, не говорячи вже про неприпустимі експериментування на витоках людського життя.

Очевидно, що байдужість або відмова від фундаментальних етичних норм у такій делікатній сфері ставить людство на грань самознищення.

Повага до життя і насамперед до гідності людської особи є фундаментальною надихаючою нормою здорового економічного, індустріального та наукового прогресу.

Комплексність екологічної проблеми є загальновідомою. Все ж існують основоположні принципи, які, з усією повагою до легітимної автономії та особливої компетенції фахівців, можуть скерувати дослідження до прийняття більш відповідних та довгострокових рішень. Мова йде про принципи, що є суттєвими для побудови суспільства миру, яке не може випустити з поля зору ані поваги до життя, ані чинник цілісності створеного.

III. У ПОШУКУ ВИХОДУ

8. Теологія, філософія і наука – всі вони говорять про гармонійну вселенну, про «космос», наділений власною цілісністю, своєю внутрішньою динамічною рівновагою. Цей порядок необхідно поважати. Людство покликане з належною обачливістю відкривати і досліджувати цей порядок та використовувати у такий спосіб, щоб зберегти його цілісність.

З іншого боку, земля є спільною спадщиною, плоди якої призначені на добро всіх. Другий Ватиканський Собор нагадує, що «Бог призначив землю і все, що на ній, для вжитку всіх людей і народів» (*Gaudium et spes*, 69). Це нагадування безпосередньо стосується нашої проблеми. Небагато привілейованих з

надлишком накопичують блага, марнотратно використовуючи наявні ресурси. В той же час незліченна кількість людей бідує або існує на рівні життєвого мінімуму, і це несправедливо. Сьогодні драматична загроза екологічної катастрофи повчає нас, наскільки захланність та егоїзм як у своєму індивідуальному, так і у колективному проявах суперечать порядку створіння, яке визначається взаємною залежністю.

9. Концепція впорядкованої вселенної і спільної спадщини вказує на необхідність створення системи управління земними ресурсами, яка б була координована на міжнародному рівні. У багатьох випадках обсяги екологічних проблем переступають кордони окремих держав, тому їх вирішення не може бути здійснене на національному рівні.

Останнім часом можна було констатувати багатообіцяючі кроки в напрямку подібної міжнародної співпраці, але наявні технології та організації однозначно ще недостатні для розвитку глобального плану дій.

Політичні перешкоди, надмірні прояви націоналізму та економічні інтереси – це лиш окремі фактори, які уповільнюють або перешкоджають міжнародній співпраці та реалізації дієвих довгострокових ініціатив.

Необхідність спільної діяльності на міжнародному рівні не применшує, однак, відповідальності кожної окремої країни. Держави не лише мали б співпрацювати з метою впровадження у практику міжнародно визнаних стандартів, а й у своїх окремих середовищах сприяти створенню належного соціально-економічного порядку, причому з особливою увагою на найбільш вразливі сфери суспільства.

Кожна держава в межах своєї території має старатися запобігти пошкодженню атмосфери та біосфери, уважно контролюючи вплив новітніх технічних та наукових відкриттів і надаючи власним громадянам гарантію забезпечення від шкідливих речовин та токсичних відходів.

IV. НЕВІДКЛАДНА НЕОБХІДНІСТЬ НОВОЇ СОЛІДАРНОСТІ

10. Екологічна криза показує невідкладну моральну необхідність нової солідарності, особливо ж у відносинах між високорозвинутими індустріальними країнами і тими, що розвиваються. Держави мусять усе більше брати на себе відповідальність дипломатичним способом сприяти мирному і здоровому природному та соціальному середовищу.

Держави, які проходять шлях становлення промисловості, не можуть, наприклад, бути поставлені перед вимогою впровадження обмежуючих екологічних стандартів на промисловість, яка щойно зароджується, якщо самі високоіндустріалізовані держави попередньо не впроваджують їх у межах власних границь. Рівно ж країни з економікою, що розвивається, не є морально оправдані, якщо повторюють помилки минулого інших і безцеремонно продовжують знищувати довкілля через промислове забруднення, радикальну вирубку лісів чи необмежене використання видів енергії, які не відновлюються. В цьому контексті необхідно терміново знайти вирішення проблеми поводження з токсичними відходами та їх надійного захоронення.

Зрозуміло, що жоден план і жодна організація не можуть спричинитися до необхідних змін, якщо відповідальні за долю світу не є дійсно глибоко переконаними в абсолютній необхідності цієї нової солідарності, яка від них вимагається на фоні екологічної кризи і яка є вкрай необхідною для світу.

11. Попри те, мусимо констатувати, що правильна екологічна рівновага не може бути віднайдена без прямого звернення уваги на структурні форми бідності, які існують повсюди у світі. Сільська бідність і несправедливий розподіл землі в

багатьох країнах привели, наприклад, до створення підсобного господарства, і до виснаження землі. Якщо земля селян більше не приносить врожаю, то вони переселяються на нерозорану цілину і в такий спосіб прискорюють неконтрольовану вирубку лісу або поселяються в міських центрах без належної для їх інтеграції інфраструктури.

Так само деякі країни, які мають великі борги, знищують свою природну спадщину, для того щоб розробити нові продукти для експорту, спричинюючи цим незворотний екологічний дисбаланс. У таких ситуаціях було б неправильно перекладати відповідальність виключно на бідних за негативні екологічні наслідки їх діяльності. Більше того, необхідно допомогти бідним, яким земля довірена не менш, ніж іншим, знайти вихід. Це так само вимагатиме суворих структурних реформ, а також пошуку нових відносин між людьми та державами.

12. Але нам загрожує ще інша велика небезпека, назва якої – війна. На жаль, сучасна наука здатна змінити довкілля, ставлячи перед собою руйнівні цілі. Втручання такого роду протягом тривалого проміжку часу можуть мати непередбачувані і ще серйозніші наслідки.

Всупереч міжнародним домовленостям щодо заборони застосування у ході воєнних дій хімічного, бактеріологічного і біологічного озброєння, в лабораторіях і надалі проводять дослідження з винаходів нових видів наступальної зброї, яка може спричинити дисбаланс у природі.

Сьогодні будь-яка форма війни глобального розміру привела б до немислимої екологічної шкоди. Подібно локальні та регіональні війни, навіть якщо вони обмежені, не тільки знищують людське життя і соціальні структури, а й руйнують землю, знищують врожай і вегетацію, а також отруюють ґрунт та воду.

Ті, які пережили війну, змушені розпочинати нове життя в дуже важких умовах навколишнього середовища, що в свою чергу викликає стан екстремального соціального неспокою з подальшими негативними наслідками для довкілля.

13. Сучасне суспільство не знайде вирішення екологічної проблеми, якщо не змінить стилю свого життя. В багатьох частинах світу суспільство опановане бажанням негайного задоволення потреб та споживацькою ментальністю, залишаючись байдужим до спричиненої такою поведінкою шкоди. Як я вже попередньо констатував, вагомість екологічного питання полягає насамперед у глибині моральної кризи людини. Якщо існує дефіцит поваги до гідності людської особистості і до людського життя, то ми також втрачаємо зацікавлення до іншого та до самої землі. Скромність, поміркованість і дисципліна, як і дух жертвовності, мають стати частиною повсякденного життя, щоби ми всі не мусили зазнати негативних наслідків від недбалих звичок небагатьох.

Невідкладним є виховання екологічної відповідальності: відповідальності за себе, за інших, за Землю. Це виховання не може базуватися на голих почуттях і порожніх бажаннях; його мета не може бути ідеологічною чи політичною. Воно також не може базуватися на відкиданні сучасного світу чи на непевному бажанні повернення до якогось «втраченого раю». Натомість правильне виховання відповідальності пов'язане з правдивим наверненням способу мислення і поведінки. Церкви та релігійні спільноти, урядові та неурядові організації, фактично всі члени суспільства мають відігравати у такому вихованні вагому роль. При цьому першою вихователькою є сім'я, де дитина вчиться поважати своїх сусідів і любити природу.

14. Наприкінці не можемо не зауважити естетичну цінність створіння. Безпосередній контакт із природою є для нас глибоким джерелом наснаги; споглядання її величності сприяє миру та спокою. Біблія неодноразово говорить

про доброту і красу створіння, яке покликане прославляти Бога (див. Бут 1, 4 і далі; Пс 8, 2; 104, 1 і далі; Мудр 13, 3-5; Сир 39, 16; 33, 43, 1.9). Мабуть, дещо важчим, але не менш важливим є споглядання творів людської винахідливості. Навіть міста можуть мати власну красу, яка мала б спонукати людей шанувати своє довкілля. Добре планування міст є важливою частиною захисту довкілля, а уважне ставлення до ландшафту є невід'ємною вимогою здорового екологічного розвитку. Не можна випустити з поля зору зв'язку між добрим естетичним вихованням і збереженням здорового довкілля.

V. ЕКОЛОГІЧНА КРИЗА: СПІЛЬНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ

15. Сучасна екологічна криза набрала таких розмірів, що є частиною відповідальності кожної людини. Як я вже зазначав, її різноманітні аспекти вказують на необхідність спільних зусиль, спрямованих на визначення обов'язків і зобов'язань окремих людей, народів, держав і міжнародної спільноти.

Це можливо лиш поряд із зусиллями щодо розбудови правдивого миру, і це у конкретний спосіб підтверджує і посилює ці старання. Якщо екологічна криза буде поставлена в ширший контекст пошуку миру, тоді зможемо краще розуміти значення, респектування того, що говорять нам Земля і атмосфера, а саме: що у Вселенній існує порядок, на який необхідно зважати, і що людська особа, обдарована свобідною волею, має велику відповідальність зберегти цей порядок для добра майбутніх поколінь. Хотів би ще раз повторити, що екологічна криза є моральною проблемою.

Чоловіки і жінки без конкретного релігійного віровизнання, але з тонким відчуттям спільного блага усвідомлюють відповідальність своєї участі в розбудові здорового довкілля. Ще більше мали б почуватись покликаними до цього чоловіки та жінки, які вірять у Бога Творця і переконані в існуванні у світі установленної Кимось єдності і порядку. Особливо християни усвідомлюють, що їх відповідальність за створіння і їх обов'язок стосовно природи і Творця є суттєвою складовою їх віри. На основі цього вони також усвідомлюють велике поле екуменічної і міжрелігійної співпраці, яке відкривається перед ними.

16. Наприкінці цього послання я мав би безпосередньо звернутися до моїх братів і сестер у Католицькій Церкві, щоб пригадати їм про вагомий обов'язок турботи про створіння.

Вимога ангажування кожного віруючого до відновлення творення здорового довкілля безпосередньо впливає з його віри в Бога Творця, з глибокого усвідомлення наслідків прагріха і гріха особистого, з переконання щодо спасіння через Христа. Повага до життя і гідності людської особи поширюється так само на інші створіння, які покликані спільно з людьми славити Бога (див. Пс 148, 96).

1979 року я проголосив святого Франциска з Асизу небесним покровителем тих, хто займається питаннями екології (див. Апостольський лист *Inter Sanctos: AAS 71 [1979], 1509-1510*). Він дає християнам приклад самобутнього і глибокого респекту до цілісності створіння. Як приятель бідних, якого любили Божі створіння, святий Франциск закликав усі створіння – тварин, рослин, сили природи, навіть сонце і місяць – вшанувати Бога і славити Його. Бідний чоловік з Асизу подає нам переконливий доказ того, що коли ми в мирі з Богом, то можемо себе краще присвятити побудові миру зі всім створінням, який є невіддільним від миру між всіма людьми.

Надіюсь, що дух святого Франциска допоможе нам зберегти «братне» почуття до всіх добрих і красивих речей, які створив усемогутній Бог. Тож нехай він пригадає нам наш серйозний обов'язок шанувати їх і турботливо про них піклуватися у світлі братніх відносин в людській сім'ї.

УКРАЇНСЬКЕ САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО

Віталій Козінчук

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Невизнаний геній Антон Залуський

Де дух не водить рукою художника, там нема мистецтва.
Леонардо да Вінчі

Справедливо вважати, що українська ікона — це виразна унікальність художнього мистецтва, якого не має жодна держава у світі. Її особливість полягає в стильовому різнобарв'ї та у композиційній неповторності. Українська ікона унікальна своєю традиційною манерою виконання, яку перейняла народна творчість. Любов українців до ікони відома з глибини віків. Тому навіть у часи лихоліть ікону старалися вберегти і згодом передати наступним поколінням.

Ікона в Україні поступово набувала своєї ваги саме з огляду на здатність виражати народне середовище Української держави, яке має багато складових: на взаємодії між різними дисциплінами й аспектами церковного та суспільного життя України, на відносинах між різними поглядами Сходу та Заходу, на взаєминах між митрополитами, єпископами, монахами та священнослужителями візантійського обряду. Ця система взаєморозуміння в основі своїй має засадничі стосунки з Господом Богом і Спасом нашим Ісусом Христом [5; 11–12], що знайшло своє відображення у роботах, якими володіє Музей мистецтв Прикарпаття і які належать до різних народів і походять з різних регіонів нашої держави.

1. Антон Залуський – геніальний маєстро доби галицького академізму

Одним із найгеніальніших митців Галичини першої половини XIX ст. був неперевершений Антон Залуський. Його роботи зберігаються у фондових збірках Музею мистецтв Прикарпаття. Творчість ізографа належить до академічного напрямку іконопису [13; 187].

На жаль, бібліографічних даних про його життя практично немає. Це й не дивно, бо справжні іконописці давньої генерації вели дуже скромний, аскетичний спосіб життя. Більше того, справжній ізограф традиційно не підписувався на іконі, бо ще у Візантії VIII ст., вважалося, що справжній автор ікони – це Господь Бог, а художник – тільки інструмент у Його предвічних руках.

Частково творчість Антона Залуського досліджував Віктор Мельник [13; 186–187]. Згідно з його міркуваннями, Залуський належав до долинського осередку іконопису, у якому творчо зростав [13; 186].

Іншу згадку про митця знаходимо у книзі «У віках збудована, з попелу відроджена» Михайла Максим'юка, який стверджує, що в селі Биткові (Івано-Франківської обл. Надвірнянського р-ну) ще у далеких 1843–1844 рр. Антон Залуський як художник спричинився до набуття ошатного вигляду внутрішнього інтер'єру місцевого храму. Він за 420 флоринів розмалював вівтар та іконостас, який встановив у 1837 р. майстер з Яблунова Сальваровський [12; 13].

У фондах та в експозиції Музею мистецтв Прикарпаття зберігаються три твори галицького митця Антона Залуського, які по праву слід вважати шедевралями, а саме: «Воскресіння Христа з атрибутами страстей» (1847), «Свята Родина» (1847) та «Різдво Марії» (1857).

Про талант видатних художників, таких як Антон Залуський, влучно висловився великий європейський мислитель, родоначальник італійської натуралістичної філософії доби Відродження Нікколо Кузанський: «Мистецтво творіння, якого досягне блаженна душа, аж ніяк не є за своєю природою тим мистецтвом, яким є Бог, але є зв'язком і участю в такому мистецтві» [2; 332].

Споглядаючи на мистецький підхід автора, його стиль написання, творчу манеру, можна з упевненістю сказати, що на Станиславівщині XIX ст. активно продовжувало розвиватися барокове мистецтво, навіяне західноєвропейськими майстрами. Технічна вимога теж була — це обов'язкове використання олійних фарб. Тогочасну тенденцію барокової пишності й ефектності перейняли не тільки напівпрофесійні, а й кваліфіковані творці високого мистецтва академічного рівня, до яких справедливо слід зарахувати й Антона Залуського.

2. Проблематика формування Антона Залуського як творчої особистості на тлі академічного мистецтва першої половини XIX ст.

З історії мистецтва прикарпатського краю першої половини XIX ст. відомо, що це був час, коли народжувалася нова генерація митців церковного та, паралельно, світського мистецтва [13; 79–80]. Ці «модерністи» професійно студювали іконопис під новим впливом прибулих із різних міст Австро-Угорської імперії майстрів або самі мали змогу навчатися в найкращих академіях Заходу – Рима, Відня, Парижа, Мюнхена, Кракова, Варшави чи Львова.

Проте це все має свою передісторію. Без сумніву, Візантійська імперія стала колыскою іконопису, а сам візантійський стиль – класикою в сакральному мистецтві [11; 15–18], який вплинув на мистецтво української ікони [19; 15]. Позитивним є те, що протягом усього свого існування Візантія ніколи не залишала без нагляду це дивовижне мистецтво ікони, проте ганебно знеславила його в VIII–IX ст., про що сьогодні зі смутком згадуємо, і це диявольське явище мало назву «*l'icoclasmò*» – іконоборство [3; 73–75].

Про любов давніх українців до східновізантійської літургії та обряду свідчать українські стародруки: «Повість давніх літ» і «Патерик Києво-Печерський». На території Галичини канонічний візантійський стиль не зовсім прижився [19; 13–14]. Для староукраїнської ікони властивими були суворість, ієратичність композицій, деформація постатей, ликів святих, навколишнього світу і застосування зворотної перспективи [18; 34].

Протягом XVI ст., після Люблінської унії 1569 року, значно посилюється польська експансія в Україні. Після утвердження 1564 року в Польщі ордену єзуїтів, діяльність якого сприяла укладенню Берестейської унії 1596 року [16; 14], зростає наступ на східний обряд та на іконопис.

Ренесансний стиль в українському малярстві найповніше розкрився у XVI ст. [18; 46]. Замість давніх провізантійських деформацій з'являється зацікавленість до пропорцій тіла, до засобів симетричної композиції та орнаментів ренесансних мотивів у тиснених і гравірованих тлах, німбах. В ікону запроваджують нові сюжети – євангельські та житійні сцени, а святі все більше зовнішньо уподібнюються до місцевого населення.

На рубежі XVI–XVII ст. в Україні домінує новий стиль – українське бароко, з яким пов'язують цілу епоху розквіту національної культури [9; 20]. Його візитною карткою стали насиченість та різнобарвність у композиціях, домінуюча декоративність – від мальовничого трактування численних складок одягу святих до тисненого золоченого тла і пишно різьблених рам, колонок та арок іконостасу [18; 15–17]. Бароковий стиль надав українській іконі нових якостей, які притаманні естетичним уявленням народних мас, що знайшли своє місце в народній творчості [17; 8–9]. Навчатися українського бароко приїздили до

Руси-України найкращі митці з сусідніх країн – Білорусі [7; 5–17], Румунії, Росії, Молдови та з дальших – Греції й Болгарії [15; 38–44].

XIX ст. запам'яталося мистецькому світу України закінченням ери стилю бароко та певною неоднорідністю стилів. У цей час починають розвиватися рококо, класицизм, романтизм, реалізм [18; 85]. Особливо чітко простежуються нові стилі в портреті – провідному жанрі українського малярства першої половини XIX ст., репрезентованому такими видатними майстрами, як Дмитро Левицький, Володимир Боровиковський, Іван Сошенко, Аполлон Мокрицький, Тарас Шевченко, Євграф Крендовський, Василь Штернберг [18; 86].

Релігійне ж мистецтво, яке було основною цариною виявлення давніх стилів, не прийняло романтизму й класицизму як «своїх» стилів. Для церковного мистецтва вони виявилися дещо чужими, або, ліпше сказати, не зовсім відповідними природі самої Вселенської Церкви [18; 86].

Українська Церква намагалася зберегти свою ідентичність не тільки в обрядових справах, й у галузі іконографічного мистецтва. Владики та інші церковні настоятелі не ставилися з острахом до нових стилів мистецтва, однак ретельно стежили за тим, щоб сучасний іконопис сповна відповідав духу візантійського обряду.

Отже, формування Антона Залуського як митця проходило досить складні етапи. Розвиток мистецтва у XIX ст. не лише в Західній Європі, а й в Україні був пов'язаний із протиборством та послідовною зміною різних стильових напрямів. У XIX ст. «бароковий маньєризм» [13; 79–80] заповнив сферу професійного малярства.

Академізм (з франц. *akademisme*) як напрям у мистецтві виник в Італії наприкінці XVI ст. [14; 20]. На західноукраїнських теренах найбільшого розвитку академізм досяг наприкінці XVII та протягом цілого XIX ст. Він наслідував форми класичного мистецтва (античності й ренесансу).

Народження нових світочів академічного стилю, яких професійно готували у навчальних закладах Заходу, їхня манера, чіткість і визначеність барв та прокатолицькість сюжету вплинули на творчість долиньського майстра Антона Залуського.

До яскравих представників цього напрямку в Україні слід зарахувати Юліяна Панкевича, Івана Їжакевича, Володимира Боровиковського, Івана Сошенка, Луку Долинського, Миколу Мурашка, Корнила та Миколу Пимоненків [19; 15–17], Мартина Собещанського, Юліана Залуського, Михайла Головачака, Івана Кроподри, Адольфа Ожеховського та ін. [13; 80].

Якщо дивитись на мистецькі роботи Антона Залуського неозброєним оком, то одразу стає зрозуміло, що він орієнтувався на західне католицьке, передовсім австрійське, сакральне мистецтво.

3. «Воскресіння Христа з атрибутами страстей» – шедевр галицького академізму

Академічну ікону «Воскресіння Христа з атрибутами страстей» написано згідно з кращими традиціями латинського сакрального живопису. Мистецький твір Антона Залуського за своєю ілюстративною природою цікавий своєю непритаманністю візантійському класичному іконографічному сюжетові про Воскресіння Христа.

Виникає питання: в чому ж саме полягає різниця між католицьким та ортодоксальним трактуванням сюжету про Воскресіння Господнє?

Річ у тому, що східновізантійська мистецька традиція не передбачала зображення переломного моменту в житті Ісуса Христа – Його святе повстання із мертвих. Православний Схід до теологічних питань традиційно підходить більш містичним способом, не раціональним. Головний богословський акцент у

композиції «Воскресіння...» ставиться на зображенні Христа, який сходить в *sheol* – темне місце, де немає «світла для сліпих», тобто немає Бога.

Такий іконний сюжет передбачений для Великої Суботи – це час, коли Божий Син визволяє усіх праведників, які довго на Нього чекали. Тут демонструється самоприниження Христа (з італ. *abbassamento* – пониження). Через прийняття смерті (з грец. *κένωσις* – спустошення) Ісус Христос рятує страждаючу, замучену первородним гріхом людину. Задля цікавості тут легко можна провести аналогію з іконою «Богоявлення Господне/Хрещення в Йордані», де Месія занурюється (*κένωσις*) у воду, неначе в «рідку могилу». Таким чином Спаситель очищає не тільки всі води світу, а й кожну «заблукалу овечку» – грішну людину.

У католицизмі зображення Воскресіння Христового розвивається з інакшим іконографічним сюжетом – змалювання Сина Божого в той момент, коли він повстає із мертвих. В таких християнських зображеннях Ісус подається як Цар Всесвіту (з італ. *Re dell'Universo*). Він – Переможець, Вседержитель (з грец. *Παντοκράτωρ*). Латинські картини такого зразка мають зовсім інше теологічне підґрунтя – підкреслення Божої всемогутності.

Залуський «наділяє» воскреслого Христа досконалими фізичними даними – це натяк на довершеність Ісуса як Богочоловіка, в якому немає місця химерному чи якійсь ваді. Особливо слід звернути увагу на те, як ретельно автор прописав обличчя Спасителя.

Візантійська ікона пасхального змісту передбачає зображення темної печери, до якої сходить Христос. Митець тут замість печери подає звичайну труну, з якої в чудесний спосіб виходить Господь, тримаючи в правій руці прапор – символ перемоги життя над смертю.

Тріумфально піднявши ліву руку догори, Месія тримає пальмову гілку як символ довголіття й безсмертя.

У верхній частині твору зображено трьох «ангелят-херувимчиків» – це т.зв. путті (з лат. *putus* – маленький хлопчик з крилами). Малювати путті було дуже популярно в часи зрілого ренесансу та бароко.

Навколо голови Ісуса Христа зорить дивне сяйво, яке абсолютно не властиве класичній візантійській іконі. Зазвичай Божого Сина малюють із хрещатим німбом довкола голови. Проте майстри католицького спрямування часто змальовували воскреслого Спасителя з променистим німбом.

Значну частину мистецької роботи займає зображення воїнів, які стерегли запечатаний гріб Христа. Розгублені римські воїни (а це видно по обличчях) символізують людську владу – примітивну й безпорадну перед обличчям Богочоловіка – Нового Адама.

Сюжетна лінія картини цілком запозичена від латинського ілюстративно-релігійного сакрального мистецтва. Однак сама по собі дуже цікава, майстерно виконана – по-академічному.

Особливо заворожують уяву глядача атрибути Божих страстей:

терновий вінок (з лат. *Corona spinea*) – знана в часи Христа пародія на рожевий вінець, який мав право носити сам римський імператор. Підтвердження цього знаходимо у Євангеліях від *Мт. 27:29* та *Мк. 15:16-18*;

молот – один з інструментів страстей Господніх. У прадавніх греків та римлян символізував грім – помсту. Тут це знаряддя вбивства вважається символом помсти Христові від озлобленої єврейської старшини та первосвящеників;

драбина – це добрий знак переходу від земного життя до небесного. Так колись вважали древні римляни. Цікаво, що у Візантії Діву Марію символічно називали «небесною драбиною», якою Господь Бог спустився до людини;

зображення списа у перших християн було символом страждань Ісуса Христа. В Стародавній Греції була гарна військова традиція дарувати хлопцям копіє та щит, що символізувало ініціацію воїна, статус дорослого чоловіка;

меч – символ Божої премудрості й справедливості;

півень (з лат. *gallus*) – птах, що в християнстві символізує світанок, відречення апостола Петра, зраду Юди;

внизу картини Антон Залуський намалював гральні кості як символ того, що кати, які розп'яли Ісуса, кидали жереб на Його одіж. У давньому пророцтві царя Давида говориться: «Розділили ризи Мої між собою, і за одяг Мій кидали жереб» (*Пс. 21:19*).

Отже, все це символічно відображене дійство насправді важко назвати класичною іконою. Однак «Воскресіння ...» А. Залуського заслуговує на те, щоб назватися шедевром галицького ікономалярства доби академізму.

4. «Свята Родина» А. Залуського – приклад єднання й любові у Христі

Мистецькі твори Антона Залуського за майстерністю виконання сміливо можна порівнювати з творами таких великих класиків, як Рубенс, Ель Греко, Караваджо, Рембрандт, Веласкес чи Давид. Картину на релігійну тематику «Свята Родина» було написано, як і «Воскресіння ...», у 1847 р. для церкви Воздвиження, що в с. Слобода-Рівнянська (Рожнятівського р-ну Івано-Франківської обл.). Фундаторкою була Анна Чичко [8]. Ймовірно, фундаторка образу походила з родини ктиторів с. Пійло [13; 187].

Цікаво, що, всупереч давнім іконографічним правилам, А. Залуський підписує свою роботу: «Anton Załuski, pinxt». Це свідчить про те, що він брав за зразок картини на релігійну тематику ренесансно-барокового прототипу, а не ікони поствізантійського зразка. Можливо, сам митець був навіть християнином римсько-католицького віровизнання, бо в його творчості явно простежується любов до картин.

Вже на початку XVIII ст. іконографічне мистецтво втрачає свою середньовічну «анонімність». Нові іконописці не бояться підписуватись у низу ікони або ж на її зворотньому боці. Це дало можливість історикам та мистецтвознавцям докладніше вивчати творчість та іконографічні особливості того чи іншого ізографа. Таким чином галицьке сакральне мистецтво стає подібним до іконопису наддніпрянських та східних земель України, де особу майстра можна впізнати якщо не за підписом на іконі (це все ще рідкість), то за манерою виконання або, принаймні, за належністю до того чи іншого мистецького осередку або школи [18; 76].

В Антона Залуського іконопис набуває зовсім іншого, не іконного (не канонічного) характеру, а світсько-портретного. Постаті, які він зображує, наділені рисами академічного формалізму. Такий почерк майстра простежується в усіх його роботах.

В центрі твору зображено Пресвяту Родину. Ліворуч сидить Богородиця у блідо-рожевій туніці й темно-синьому плащі, який глибокими складками драпірує праве плече. Згідно з іконографічним каноном й колірною символікою св. Діонізія Ареопагіта, яку описав у його праці «Корпус Ареопагітикум», одяг Пресвятої Богородиці щодо кольору має певні відхилення від старовізантійських норм.

Св. Діонісій вчить, що кольори одяг Богоматері – червоний (колір божественний) [10; 174] і синій (колір земний) [4; 32–33], але розміщені вони у строгому порядку: поверх туніки синього кольору має одягатися червоний (вишневий) платок – мафорій. Це свідчення того, що Вона – земна жінка, яка породила Бога. Божа Мати, як правдива людина, через цнотливе життя зодягнулася у повну ласку Бога [4; 35]. Тому верхню одіж Богородиці прийнято малювати червоними барвами, а не навпаки.

Голова Пречистої Діви покрита білою хустиною – це символ Непорочного Зачаття, символ вірності Христові й постійної готовності тільки Йому служити. Білий колір у сакральному мистецтві ще прирівнюють до золотого. Вдавати присутність небесного сяяння в церкві – така місія випадає на золотий колір. Учені-іконологи золотий колір називають ще імператорським, або королівським кольором, тобто таким, що характерно виділяється з-поміж усіх інших кольорів християнського образотворчого мистецтва [1; 8–15].

Риси обличчя Богородиці м'які, лагідні. Вони передають божественну красу – мир, любов та милосердя. Тут немає місця суворій аскетичності поствізантійського періоду. Характерна риса цієї іконокартини: прагнення митця актуалізувати образ, наблизити його до умов України [18; 93–95], де Богородиця ніколи не була суворою, вона завжди показує себе як ласкава мати, скоропослушниця й утішителька засмучених.

Правою рукою Богородиця обнімає свою Дитину-Христа, який пильно вивчає грамоту. Ісус дуже слухняний. Він завжди перебуває біля своїх земних батьків.

Дуже вдало Антон Залуський змальовує образ св. Йосифа – обручника Марії. В цій іконографічній композиції Йосиф – справжній чоловік, він оберігає малого Ісуса. З великою любов'ю й увагою його погляд зосереджений на Ісусі Христі. В рухах немає жодної агресії.

«Святу Родину» руки Антона Залуського можна порівнювати з візантійською іконою «Свята Трійця». На двох іконах троє виступають як єдине ціле. Вони нічого не ділять, не сперечаються, не претендують на першість з-поміж інших, бо тут панують інші закони – закони Царства Небесного, тобто любов, мир та милосердя.

Тому картина Залуського «Свята Родина» може послужити яскравим прикладом, як повинна поводитися християнська родина, християнська сім'я, які принципи потрібно пропагувати і яким способом можливо налагодити контакт зі своїм ближнім.

5. Актуалізація та світська ілюстративність у мистецькому творі «Різдво Марії» А. Залуського

Рівно через десять років після написання шедевральних творів «Воскресіння Христа з атрибутами страстей» та «Свята Родина», у 1857-му, Антон Залуський пише академічний твір «Різдво Марії». Навіть через досить тривалий проміжок часу автор і надалі залишається вірним академічному напрямку в мистецтві.

Основна ідея цієї роботи — народження Пречистої Діви Марії, яка стає джерелом радості для всього світу. Бо саме від Неї народиться Той, хто спасе кожному людські істоту — Господь Бог і Спас наш Ісус Христос.

На жаль, жодної інформації про Різдво Пресвятої Богородиці немає у Святому Писанні. Ці відомості можна знайти тільки у так званій апокрифічній літературі Церкви. Протоєвангеліє Якова нас вчить, що батьками Діви Марії були Йоаким і Анна. Святий Софроній та святий Іван Дамаскин вважали, що Пресвята Богородиця народилася в Єрусалимі. Такої самої думки притримувався і св. Григорій Ніський та ін. святі отці Церкви. Таким чином склалося Священне Передання й празник «Різдва Богородиці».

А. Залуський робить двопланову композицію. На передньому плані він зображає повитух, які доглядають за новонародженим немовлям, та св. Йоакима, котрий скромно відчитує Святе Писання. На другому плані автор подав палати, де спочиває Анна після пологів.

Манера виконання цього твору не іконна. Сама композиція, інтер'єр, дійові особи швидше нагадують європейське дворянство кінця XVII — початку XVIII ст.

Про це свідчить навіть одяг жінок-повитух, їхні зачіски, виконані згідно з тогочасними модними тенденціями, ба навіть самі форми тіл та обличчя натякають на це.

У православній іконі одяг чи зачіска святих не залежать від моди та часу або від національного колориту. Тут одяг є тільки проформою, яка вказує на рід святості божого угодника: воїни, преподобні, мученики і святителі – всі вони вдягнулися у неземні, вічні ризи радості й спасіння.

Стосовно ж класичної ікони, то Антон Залуський далеко відходить від її основ. Ця картина позбавлена східної аскетичності. Більше того, зображення жінок із виразними ознаками грудей суперечать церковним постановам Трульського (691 р.) та VII Вселенського соборів (787 р.).

100-те правило Трульського собору відображає принцип, який пронизує всю святоотцівську традицію і ціле сакральне мистецтво Христової Церкви [21; 97–101]. Воно чітко говорить, що «...зображення на дошках чи на чомусь іншому, коли вони зачаровують зір, розтлівають розум, приводять до спалаху нечистиві задоволення, не дозволяємо віднині будь-яким способом змальовувати. Коли хто захоче таке творити, хай буде відлучений» [20].

Тут стає зрозуміло, наскільки Візантійська Церква чітко визначила рамки для сакрального мистецтва. Однак Захід пішов своїм шляхом. Його сакральне бачення зовсім відмінне від Сходу. Тут акцент поставлено не тільки на духовній, а й на тілесній красі.

Академічна ілюстрація «Різдва...» А. Залуського змальована в неканонічній манері за зразками західноєвропейських майстрів першої половини XIX ст.

Цьому твору Залуського притаманна особлива гра світла й тіні, яку найбільше розвивав італійський живописець періоду раннього бароко, засновник реалістичного європейського живопису XVII ст. Мікеланджело да Караваджо.

Однак православній канонічній іконі притаманне тільки абсолютне світло, тут немає гри світла й тіні. Джерело світла міститься всередині, а не ззовні, бо, як описує Євангеліє від Луки, «Царство Боже є всередині вас» (Лк. 17, 21). Світ ікони – це світ Господнього Єрусалима, який не потребує «...світильника, ані світла сонця, бо освітлює, бо Господь Бог освітлює» його (Одкр. 22, 5) [4; 36].

У східній іконі є чудовий принцип – завжди мати відчуття відповідальності за свою роботу перед Богом, тобто перед Тим, кого іконописець зображає: образ повинен бути гідним Прообразу [6; 34]. «Різдво Марії» чітко вказує на те, що саме таких принципів дотримувався й Антон Залуський. Його роботи виконані дуже старанно й продумано. Одразу відчувається його любов до своєї праці й відповідальність перед Всевишнім Творцем.

Твір «Різдво Марії» належить до нового типу іконографії, яка розвинулась у Галичині в період XVIII–XIX ст. під впливом різних напрямів та стилів європейської школи малярства.

Цю ікону Антона Залуського також можна трактувати як мистецький твір, що наближений до портретного жанру. Тобто тут слід говорити про так звану «портретну ікону», яка найбільший розквіт на території Західної України пережила у XVII–XIX ст. Такий образ не мав нічого спільного з візантійським іконографічним каноном. Їх об'єднувало тільки одне – євангельські сюжети й постаті.

Вагомого значення автор тут надає зображенню західноєвропейського інтер'єру, якого немає в класичній іконі. Це можна пояснити тим, що в іконографії Галичини починаючи від середини XVI ст. спостерігається серйозний вплив мистецьких шкіл Західної Європи.

Такий вплив був зумовлений різними політичними й історично-мистецькими подіями в житті українського народу. Старі візантійські зразки починають відходити на другий план.

Це свідчить про те, що менталітет українців з Прикарпаття під різними впливами почав поступово змінюватись і по-новому формуватись. Ікони західноєвропейського зразка починаючи вже від другої половини XVII ст. вважаються молитовними, чого раніше не було. Але такі ікони мали двояке значення:

по-перше, сакральне. До них молилися, ставили лампади, прикрашали вишиваними рушниками;

по-друге, реалістичне. Ікони західноєвропейського стилю більше сприймалися як речі реалістичні, на які було багате мистецтво Італії, Іспанії, Франції та Польщі.

Отож, наведений Антоном Залуським зразок реалістичного інтер'єру, свідчить про те, що почуття краси в людей Західної України мінялося не в бік візантійської ікони.

Україна XVIII ст. сміливо приймає західноєвропейський варіант італійського ренесансного мистецтва, яке тісно переплітається з візантійським. Вводиться також замкова архітектура, яка не властива канонічному іконопису.

Українські художники багато подорожували Західною Європою, де й навчалися. Вони змальовували тамтешні храмові й дворові інтер'єри, а потім передавали ці замальовки своїм колегам на батьківщину.

Західноукраїнські митці вміли чудово використовувати в таких творах зворотну перспективу: дальня стіна виглядала більшою за ближню. Тобто елемент зворотної перспективи застосовувався до цілком сучасного архітектурного пейзажу.

Але не варто забувати, що ікона – це традиційна зображальна система у храмах України. Тому Антон Залуський пристосовує форму ікони до елементів західноєвропейського мистецтва.

Отже, мистецтво, яке пропонує галицький майстер Антон Залуський, містить багато неканонічних елементів. Це справді так, але академічне мистецтво сприймається й подобається українцям, воно має тут дуже багато своїх прихильників.

Художні твори Антона Залуського та інших митців цієї доби глибоко укоренилися в душі українського мистецтва, вони стали його невід'ємною складовою. А творчість А. Залуського яскраво ілюструє компроміс між Сходом і Заходом. Його іконографічне мистецтво стає до певної міри «експериментальним», бо залишилося відкритим як до західного, так і до східного мистецького і християнського світу.

Тому ім'я Антона Залуського не повинно бути затертим на тлі історії мистецтва західноукраїнського регіону, а, навпаки, повинно бути зарахованим до сонму видатних імен великої плеяди геніїв Прикарпаття.

Список використаних джерел

1. Demus O., *Byzantine Mosaic Decoration*, London, 1949.
2. *Dialogus de ludo globi*, lib. II, *Philosophisch-Theologische Schriften*, III, Wien, 1967.
3. Fortino E., *I concili ecumenici e la professione di fede cristiana*, Roma, 2011.
4. Jazykowa I., *Swiat ikony*, Warszawa, 1998.
5. Spidlik T., Rupnik M., *Narrativa dell'immagine*, Roma, 1996.
6. Алексеев С. Энциклопедия православной иконы. Основы богословия иконы. – СПб., 2005.

7. Высоцкая Н. Иканапiс Беларусi XV–XVIII стагоддзя. – Мiнск, 1992.
8. Інвентарна картка ІФХМ, КН – 8851, ІК – 192.
9. Коваленко А. Барокове марево // Країна, – 21. – Київ.
10. Креховецький Я. Богослов'я та духовність ікони. – Львів, 2008.
11. Любимов Л. Искусство Древней Руси. – М., 2004.
12. Максим'юк М. У віках збудована, з попелу відроджена, Івано-Франківськ, 2002.
13. Мельник В. Сакральне мистецтво Галичини XV–XX століть в експозиції Івано-Франківського художнього музею. – Івано-Франківськ, 2007.
14. Популярная художественная энциклопедия, А – М. – Москва, 1986.
15. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским, № 2: От Днестра до Москвы. – М., 1897.
16. Свенціцька В., Сидор О. Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова. – Львів, 1990.
17. Сидор О. Творчість Йова Кондзелевича і українське малярство кінця XVII – першої половини XVIII ст. – Львів, 1994.
18. Степовик Д. Історія української ікони X–XX століть. – К., 1996.
19. Степовик Д. Нова українська ікона XX і початку XXI століть: Традиційна іконографія та нова стилістика. – Жовква, 2012.
20. Трульський Собор, правило 100, Книга правил святих апостолов, святих соборів вселенських и поместных, и святих отцов, Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 1992.
21. Успенский Л. Богословие иконы Православной Церкви, Братство во имя святого князя Александра Невского, 1997.

Додатки



ДОПОВІДІ

Єпископ Софрон Мудрий

Про сумління людини: Доповідь, виголошена на конференції в Підлютому 17.06.2003 р.

У щоденному житті ми часто чуємо чарівні слова «мав би ти сумління!» або такий вислів: «що людина без совісті і сумління!»

Що ж воно таке, це людське сумління? Сумління – це внутрішній свідок в людині, який засуджує чи виправдовує її.

Сумнів – це одне з найпопулярніших понять, що пов'язане з мораллю, але багатозначне. Часто говоримо про сумлінну працю людини, відчуваємо докори сумління. Про когось, хто байдужий до чужої біди, говоримо, що йому бракує сумління, тощо. Дехто каже, що сумління це голос Божий у душі людини або найвищий суд усіх вчинків людини.

Тож розумна людина все створене відносить не до випадку, а до абсолютного творця і архітектора всесвіту. Тому виснуємо, що Бог в акті створення і спасіння об'явив людині Себе, а рівночасно передав їй зміст своєї волі і покликав її реалізувати економію створення і спасіння. Щоби розумна людина могла застосувати і схвалити заклик Бога, вона отримала від Нього відповідну готовність, а саме особливу здатність пізнавати зміст свого покликання і відповідати на нього. Саме це і окреслюємо терміном «сумління». Одна з основних відмінностей між розумною людиною і твариною полягає в тому, що людина відрізняє добрі й погані вчинки. Цього звірина робити не може, бо в неї цього голосу совісті немає.

Совість – сумління – це Божий дар кожної нормальної людини. Не мати совісті означає належати до групи людей з розладною психікою, тобто до психопатів, яких, на щастя, у світі мало.

Найперше совість робить людину здатною творити добро, співчувати і бути цілісною натурою. Однак, незважаючи на те, що совість є у всіх нормальних зрілих людей, її чутливість буває різною. Якщо людина чинить за голосом совісті, вона є лагідною, щасливою, вдоволеною. Якщо ж людина чинить щось всупереч своїй совісті, вона неспокійна, нещаслива, невдоволена, вона завмирає. Саме тоді починається моральна деградація людини. Люди, котрі за інших обставин могли б бути чуйними, стають егоїстичними, самолюбними та жорстокими, сліпими і глухими до страждань інших людей. А ставши такими, ці люди стають здатними на ганебні вчинки, які для нормальних людей просто неприпустимі й незрозумілі. Люди зі звихненою, вбитою совістю вдаються до вбивств, насильства, торгівлі наркотиками, садизму. Такі люди, повільно вбивши спочатку свій інтелект і свою совість, починаючи з дрібних злочинів доходять до дуже тяжких, часто закінчують своє життя у в'язницях чи на електричних стільцях.

Отже, нам треба добре запам'ятати, що совість – це дія нашого розуму, яка застосовує загальні засади моральності до окремих наших вчинків.

Незаперечним є факт, що на світі існує об'єктивний моральний порядок. Існує внутрішня відмінність між добром і злом, і ця відмінність є незалежною від нашого власного судження. Голос сумління у людській душі безупинно нам повідомляє, що ми зв'язані з моральним порядком та зобов'язані робити добро, за всіх обставин уникати зла, принаймні вибрати менше зло.

Як виглядає активність людського сумління?

Переважно повна застанова випереджає нашу чинність, певні вагання підказують нам, до якого боку ми повинні пристати у своїх діях, добрих чи злих. Той самий голос відзивається також після здійснення чинності. Він нас картає чи осуджує, якщо ми виступимо проти морального права. Він оголошує та схвалює нашу заслугу, якщо ми вірно виконуємо свій обов'язок. Людина, яка здійснює злий вчинок, якщо вона не деградована, то відчуває певний сором. Це відчуття сорому з'являється само від себе у людській душі як відгомін злого вчинку, який понижує людину у її власних очах. Цей сором викликає біль, недомагання й терпіння душі. Це називається докором совісті, що турбує внутрішній спокій людини. Кажуть, що кожен поганий вчинок носить у собі батіг для свого винуватця. Звідси постає відчуття бридливості через скоєний поганий вчинок або радості, спокою через добрий вчинок.

Сумління є таким Трибуналом, за допомогою якого ми судимо наших ближніх. Дуже часто ми виносимо чесніший і справедливіший вирок щодо вчинків інших людей, ніж щодо власних. Низькі й ганебні вчинки викликають у нас осуд. І навпаки, добрі вчинки спричиняють нам задоволення і радість душі.

Звідки походить і береться у нас це наше сумління?

Найважливішою властивістю людського сумління є його незнищенність. Сумління можна хвилево приспати, приглушити наркотиком гріха, підступних його розкошів і пристрастей. Але воно знову пробуджується і проголошує права судді наших вчинків. Сумління пов'язане з розумною і вольовою людською природою. Воно нею володіє, над нею суверенно панує, від неї ніколи не відлучиться. Воно передувало Євангелії Христа, воно триватиме, доки триває людина і є безсмертною душа.

Чи можлива еволюція сумління?

Є ревні науковці, які вважають, що сумління не є цілісною частиною людського духа, не є Божим даром у момент створення природи першої людини, а наслідком і справою поступової еволюції.

Науковці твердять, що на початку праісторії начебто існувало стадо людей – тварин. Вони не мали жодних ідеалів, жодних моральних першооснов, а мали тільки поняття шкідливості та користі: у тих первісних громадах будь-хто не міг робити те, що йому подобалося, а мусив пристосовуватися до вимог сильнішого. Вимоги загалу виникали всупереч владі. Ніхто не міг їх обманути. Таким чином поступово постала система, щось дозволяла або забороняла. З плином часу, протягом тисячоліть ця система дозволених і заборонених речей удосконалилася, постав та утвердився звичай, а із звичаю постала моральність.

Як далеко сягають такі дослідження, еволюціоністи не кажуть. А ми знаємо, що вже на початку створення людського роду людина мала моральні поняття. Ця моральність постала із звичаю, бо весь моральний прогрес було здобуто в боротьбі з неморальними вчинками самих прародичів, їхнього першого предка Каїна і т.д.

Втілений Бог – Ісус Христос, який картав грішників за гріхи і якому людство завдячує своїм моральним відродження, водночас вказує на вищі засади та моральні ідеали.

Христос дав людям моральні засади, які своєю вищістю та благородністю безмежно перевищували властиву тогочасну моральність.

Поняття добра і зла виникли не на шляху пристосувань до того, що було корисним чи шкідливим, що було приємне чи неприємне, а шляхом боротьби з тим, що суперечило вищим ідеальним цінностям людини.

Не можна заперечувати, що формування понять добра і зла є наслідком історії, результатом важкої, довготривалої і ще не завершеної еволюції. Людство

ще довго крокуватиме вперед, поки здійметься на висоту моральності, яку оголосив Христос у своїй нагірній проповіді блаженств.

У людини є вроджена моральна свідомість, здібність розрізняти добро і зло, яку називаємо сумлінням.

Як розуміти сумління та автономію людини – незалежно навіть від Бога, наче б воно було джерелом усякого морального закону та його категоричного імперативу?

Тут мусимо ствердити, що сумління не є незалежним від Бога, категоричним трибуналом із автономно-самостійною владою. Людина, хоч має сумління, не є достатньою сама для себе, бо вона є створінням Божим, від Нього завжди і всюди залежна. Людина внаслідок упадку прародичів та особистих гріхів є слабкою, підлеглою своїм пристрастям.

Людина, крім цього, відчуває зв'язок з вищим Законодавцем. Таким чином сумління не є самостійним законодавцем моральності, а голосом Божим у людській душі.

Це правда, що багато було скоєно беззаконь в ім'я закону. В імені сумління було засуджено Христа на смерть, мучено людей невинних, які захищали слушні справи. Велися найжорстокіші війни, а під час революцій сотнями тисяч вбивали невинних людей. Тому не слід ставити голос сумління нарівні з голосом Божим.

У всіх таких злочинах відіграє роль не правдиве освічене сумління, а блудне, фальшиве сумління. Знаємо з досвіду, що сонячне проміння ogrіває кожне яблуко на яблуні, проте не кожне яблуко дозріває, бо якась причина перешкоджає діям сонячного тепла і світла. Подібно Боже світло падає на душу кожної людини, її освячує, але в деяких душах існують внутрішні перепони, які не пропускають цього Божого світла і перешкоджають людям досягнути повноти моральної досконалості.

Чи можуть існувати люди без совісті?

Так, можуть, такі люди бути. Такі люди без усяких вагань скоюють зло і без сліду, докорів зневажливо ставляться до жертв своїх злочинів. Такі люди з точки зору моральності є ненормальними, це члени суспільства, гідні співчуття, а деколи відокремлення від суспільства. Люди не раз були садистичними, ненормальними володарями імперій чи держав.

Що вчить нас Св. Письмо – Боже Об'явлення про сумління?

Об'явлення Боже у Старому і Новому Завітах навчає, що творцем і давцем людського сумління є Бог. Сумління дає нам здатність розрізняти моральне добро і зло (Сир. 17. 6-7). Через сумління Бог оцінює моральну вартість людини, досліджуючи її поведінку (Пс. 139, 23-24).

Св. Письмо окреслює сумління людини терміном «серце», воно виконує пізнавальну і нормативну функції. Тобто воно робить акти пізнання і роздумів (Плач Єрем. 3,40-42), узгодження дії з найвищою нормою (Кор. 1, 12), моральної оцінки задуманої дії (2 Кор. 4, 2), а також прийняття рішення і наказ його виконання (Втор. 6, 18). Сумління може бути правильним або хибним, залежно від відповідності або невідповідності його об'єктивній моральній нормі (Сир. 14, 1; Ді. 23, 1; 2 Кор. 5, 11). Воно може бути хибне і хитре (Муд. 2, 12; 1 Тим. 4, 2; Тит. 1, 15; 1 Кор. 8, 7); правдиве і фальшиве, фарисейське (Лк. 11, 46; Мк. 8, 15).

Щоби наше сумління діяло правильно, його треба формувати через здобування морального добра та моральних чеснот.

Як формувати наше сумління?

Виховання і формування сумління є дуже важливою справою життя людини. Чому? Бо сумління є найбільшим правилом морального життя і має

настільки важливе значення, що від вартості сумління залежить уся вартість людини як такої.

Наше сумління отримує перші основи свого розвитку у батьківському, родинному домі та у школі шляхом виховання і формування в цілому ряді наук, прикладів, звичок. Доростаючи до зрілості, людина піддає свої погляди і настрої особистому контролю розуму та виробляє для себе моральні погляди. Саме тут стрілка сумління може блукати. Як ми контролюємо і регулюємо годинник, так ми повинні чинити із сумлінням, повертаючись часто-густо до джерела моральної науки, якою є наука Ісуса Христа.

Формування сумління полягає в пізнанні морального добра та змушуванні волі до його виконання. Отож обов'язком батьків та вихователів є поступово допомагати дитині пізнавати добро і зло та впливати на її волю. В індивідуальному розвитку людина повинна йти за голосом своєї совісті і прямувати до вироблення в собі правильного сумління. Таке сумління віддзеркалює в собі промені Божої святості.

Як це досягнути?

Передовсім шляхом неупередженого прислуховування до того, що говорить нам внутрішній голос. Щоденний аналіз і перевірка совісті, читання духовної літератури, порада й розмова з духовною, фаховою людиною у своїх сумнівах, побоюваннях, переживаннях будуть для людини сильною допомогою. Казав колись св. апостол Павло: «Творю істину в Христі, не обманюю, як свідчить мені моя совість в Дусі Святому» (Рим. 9, 1). Бо він єдиний нам допоможе. Довіряймо йому, бо Він – наша «Дорога, Правда і Життя». Вірмо в це і чуймо та працюймо над нашим сумлінням.

прот. Володимир Лось

*Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого*

Сакраментальне життя – шлях визволення від алкогольної залежності

Наболілою проблемою сьогодення сучасного суспільства є хвороба алкогольної залежності, яка паралізує творчі та життєдайні здібності людини, що приводить її до фізичної та духовної деградації, роблячи таким чином жертвою смерті.

Людина, яка потрапляє в полон до цього безжалісного фараона, який тримає її, як свого раба, і не бажає відпустити аж до кінця її життя, часто після великих, але безрезультатних намагань оздоровити є залишеною та забутою суспільством, друзями, родиною і навіть церковною спільнотою. Така людина де-факто стає просто, як ми звикло називаємо, бомжем, відкидом суспільства і вже більше не сприймається як людина, гідна діалогу.

Для гуманного суспільства є очевидним, що байдуже ставлення до невиліковно хворої людини є неприпустимим. Саме тому, з одного боку, створюється багато різних проектів, спрямованих на допомогу алкогольно залежним, а з іншого боку, суспільство, якому притаманна економічно-споживацька психологія, готове жертвувати долею багатьох співгромадян, взятих у рабство алкогольної залежності на користь збагачення та добробуту впливових «багачів». Саме тому поводить ся так, начебто переживає часткову амнезію щодо існування проблеми алкоголізму, а тому спокійно пропагує (через інформацію рекламного характеру щодо виробництва та розповсюдження алкогольних виробів) споживання алкогольних напоїв. Отож, як бачимо, державна політика щодо вирішення цієї проблеми, включно з різними заходами, гідними похвали, сьогодні малоефективна. Чому?

Чому навіть ті, на кого знедолена людина, навіть через власну провину, природно покладає надію на допомогу, виявляються безсилями? Дуже швидко опускають руки і здаються, визначаючи цим самим, що ця людина безнадійно втрачена, а тому виключають її «де-факто» із сім'ї як повноцінного члена, цим самим хоронять її заживо. Хто ж має компетенцію і могутність протиставитись та вирвати людину з рабства могутнього фараона – диявола, який маскується під різними, на перший погляд привабливими, формами короткотривалого «добродійства»? Хто може повернути важко хвору людину до повноцінного життя, в якому зможуть відродитися її особові та творчі здібності?

В Євангелії від Івана ми знаходимо сповнену надії відповідь та пояснення такої ситуації. Господь чітко розрізняє наймита і Доброго Пастиря. «Наймит же той, що не є пастирем, якому вівці не належать, бачить наближення вовка, лишає овець і втікає, а вовк хапає їх і розполохує [вівці]». Але чому ми природно прибігаємо до тих, хто є «наймит»? Можливо, тому, що в них збереглися риси пастиря – «Авеля», який згідно з Бут. 1, як і Каїн, був покликаний панувати над створінням, дбати про нього Божественною мудрістю, до якої ні на мить не переставав прислухатись. Можливо, пастирі держав, суспільства, спільнот, сімей призабули своє походження і покликання? І саме тому перетворились у «наймитів»?

Але все ж таки в одному моменті нашої історії з'явився промінь надії. Знайшовся той, хто не забув, що є Пастирем, і ніколи не переставав і не перестане

творити та приводити до зрілості створіння за Мудрістю свого і нашого Небесного Отця. Він прийшов, щоб об'явити, потішити та обнадіяти кожного хворого та забутого: «Я є добрий пастир і знаю своїх, і мої мене знають, так як знає мене Батько, а я знаю Батька, і кладу я мою душу за овець» (Ів. 10, 14-15).

Хто ж є така людина, що Господь її так любить, що аж кладе за неї своє життя?

Святі Отці намагаються ввести нас у Таїнство «людини». Не лише чисто інтелектуально подають психосоматичну характеристику ества людини, а й, як містагоги, супроводжують нас через сакраментальне літургійне життя в таїнство людини, архетипом якої є історичний Ісус Христос. Він сам каже «Я – двері; якщо хто мною ввійде, той буде врятований – і ввійде, і вийде, і знайде пасовисько». (Ів. 10, 9) Отож, лише ставши справжніми, практикуючими, християнами, активними членом Церкви, тобто увійшовши і живучи життям Христа, ми зможемо розуміти, ким є наш ближній. **Таке входження у життя сьогоднішнього Христа – Церкви – через сакраментальне життя суттєво перемінює наймита в Доброго пастиря**, бо свідчить ап. Павло: «Живу вже не я, а живе в мені Христос. А коли тепер живу в тілі, то живу вірою в Божого Сина, що полубив мене і віддав себе за мене» (Гал. 2, 20).

Відомий грецький богослов і містик 14 ст. Микола Кавасила, базуючись на спадщині святих отців, зумів особливо глибоко розвинути богослов'я сакраментального життя християнина. Особливість богослов'я М. Кавасила полягає в тому, що він, на відміну від Г. Палами, який вказував шлях до осягнення святості через аскетичні практики, що було доступне передусім монашеству, присвячує свою працю «Життя у Христі» насамперед для звичайного християнина, який живе в світі. Щоб довести це на власному прикладі, він не став ні монахом, ані священиком. Кавасила старається показати, що всі, навіть миряни, які залишаються у світі, можуть досягнути «життя в Христі» через Святі Тайни.

Микола Кавасила представляє християнське життя як зовсім нове життя, яким людина живе у Христі. Більше того, це життя не є чужим для людини, навпаки, є єдиним природним та справжнім життям, у якому людина була створена і може повноцінно існувати лишень в онтологічній єдності з Ним, як член єдиного Організму, головою якого є Христос. Без воплощення Христа людина навіть не може існувати, оскільки вона була створена як невіста на образ і подобу свого Архетипу – Жениха. Була створена як чоловік і жінка (Бут 1). Це таїнство походження людини, представлене в СЗ, об'являється на Хресті, коли Новий Адам віддає своє життя, щоб з Його повноти була відкуплена і знову приведена на світ його Невіста, у всій її красі та невинності. Св. Іван Золотоустий описує це таїнство так: «Прийшов до тої, яка втікає, і, знайшовши її брудною, збезчещеною та голою, заплямленою кров'ю, – обмив її, помазав оливою та нагодував, одягнув її в Царську Одежу, сам ставши цією Одежею, взявши її таким чином, возніс на висоти». Ось чому справжнє народження людини настає в Тайні Хрещення, у якому людина переживає своє нове народження зі смерті та воскресіння Свого Жениха – Христа. Таким чином, Святі Тайни є центром християнського життя. Через них людина народжується, зростає та бере участь у житті Триєдиного Бога.

Три ініціаційних Тайни становлять зміст та принцип християнського життя. В них ми перемінюємось у Христа – Церкву. У Хрещенні людина отримує як ембріон нове і справжнє буття, яке за своєю природою прагне зростати до своєї повноти – Христа. Але для того, щоб жити та реалізувати це новонароджене християнське буття, людина отримує в Тайні Миропомазання, відповідно до її співпраці з Творцем, Дари Святого Духа. Це все людині дається для того, щоб

вона, співпрацюючи з отриманими дарами, ставала Невістою. А у Святій Тайні Євхаристії ця приготована добрим християнським життям людина, єднаючись з Христом на рівні зрілої особи у Любові, стає з ним єдиним Тілом – Церквою. Таким чином, ставши з Єдинородним Сином одним цілим, входить у співпричастя з Небесним Отцем.

Отож, як бачимо, християнське життя є для нас даром, який дається та розвивається у сакраментальному житті Церкви, а тому й закликає людину до співпраці на цьому священному полі боротьби задля здійснення Божественного проекту Отця, в якому людина знаходить своє повноцінне, блаженне та вічне життя.

Саме від такого життя, подібно як блудний син, непомітно відійшла людина у далекий, на перший погляд привабливий, штучно створений світ, який все більше і більше спотворює ікону Христа аж до тієї міри, що вона перестає сприйматись своїм ближнім, своїм братом, який її доповнює та додає радості та миру. Хто ж може повернути таку важко хвору, вже не подібну на себе людину до її здорового стану? Із вище сказаного зрозуміло, що єдиний – Добрий Пастир, який завжди діяльний при справах Отця, який знає своїх і який залишає 99 овець і йде шукати заблукалу, здатний повернути до здоров'я, в біблійному розумінні цього слова, кожного, хто заблукав.

Коли ми говоримо про Христа, який шукає і приводить хворого до природного, повноцінного, спасоносного життя та обов'язків, то маємо на увазі не «ідею», а Христа у його сьогоднішньому тілі – Церкві. Цей Христос є надалі при справах свого Отця і діє через сакраментальне життя своєї Церкви. Отож, лише стаючи активними учасниками у Божественному промислі спасіння, діючи лишень в контексті Доброго Пастиря, ми отримуємо Божественну могутність та здатність зробити неможливе – привести алкогольно залежну людину до повноцінного спасоносного життя (пор. Мк. 6, 7-13).

Але все ж залишається конкретне запитання: як саме функціонує імунітет Церкви, щоб оздоровити та повернути у спільноту обожеественних її правосильного члена?

Для повернення хворої людини в лоно сакраментального життя Церкви призначені передусім такі Святі Тайни як Хрещення, Примирення та Оливопомазання. Щодо вирішення конкретної проблеми розглянемо, яке ж є значення Соборування. Саме так у нашій Церкві називається Св. Тайна Оливопомазання через специфічну форму її звершення.

Як правило, цю Святу Тайну у Східній Церкві, на відміну від латинського обряду, уділяють сім священників, що ж є символом присутності самого Христа – Церкви. Ще яскравіше ця дійсність відображається в обряді Коптської Церкви¹, коли поступово, після читань та помазання хворого, кожен священник запалює гніт семисвічника. Отож після виконання Тайни перед хворим горить семисвічник – дерево життя, символ усього створіння в його повноті, тобто символ Церкви. Саме той факт, що до хворого приходиться сам Христос, є основоположним та ефективним аспектом Тайни.

Чи можемо уділяти Святу Тайну Оливопомазання алкогольнозалежній людині?

Нерідко християни розуміють Оливопомазання як Тайну, яку уділяє священник людині, що помирає. Саме так цю Тайну здебільшого сприймали до II Ватиканського Собору. Сьогодні Оливопомазання, як правило, уділяється хворому, неміч якого належить до категорії «певної важкості». Ця Свята Тайна призначається для того, щоб допомогти хворому подолати кризу хвороби і таким чином продовжувати вести християнський спосіб життя впродовж тривання його хвороби².

Виникає запитання: що саме маємо розуміти під поняттям хвороби? В історії релігії хвороба ніколи не вважалась виключно проблемою у сфері медицини, а завжди також символом небезпеки у ширшому спектрі людського ества – хвороба, яка охоплює цілу людину – в тій цілісності, у якій її створив Господь, – у її космічному вимірі.

Говорячи про Оливопомазання, сьогодні більшість богословів відштовхуються саме від його біблійної концепції. Життя людини не можна ідентифікувати однобічно, як добре функціонування організму, але, з іншого боку, життя не є лишень потойбічною реальністю. Життя є передусім «реляція»: співпричастя з Богом, досвід любові з іншими та активна спроможність любити.

Однак життя заплямоване смертю, жалом якої є гріх. Такий стан не служить життю, а спричиняє занепад через брак природних відносин, зачерствіння серця, радикальну імпотенцію. Класичним місцем, де досвідчуємо цю трагічну реальність, загрозу життю, і є важка хвороба. Не йдеться тут про будь-яку хворобу, а про ту, яка паралізує творчі здібності людини, якими вона себе реалізує у спільноті як повноцінна особа. Йдеться про хворобу, яка віддаляє людину від друзів, яка знесилює діяльні здібності людини – брати активну участь у житті спільноти. Можемо дати визначення цій ситуації як «нависаючій загрозі смерті» у тлумаченні К. Ранера (K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, 103; trad. it., 111), але не мається на увазі година смерті. Отож очевидно, що саме хвороба алкогольної залежності і є місцем для Соборування.

Життя, яке знаходиться під загрозою, спасається передусім тим, що зв'язуються обірвані зв'язки, завдяки яким людина знову стає життєздатною та може діяльно любити. Власне це представляється у символах оливопомазання. Першим символом є присутність інших біля хворого. Вони приходять, щоб «асистувати тому, який зціляє», допомагати йому у боротьбі за життя. Іншими символами є їхні жести: покладання рук (символ близькості та любові), помазання освяченою оливою (символ опіки, щоб укріпити життя хворого члена Церкви) та молитва, яка доручає його Богові. Молитва, яка просить допомоги, милосердя, асистенції, сили Святого Духа, визволення, спасіння, потішення. Близькість Бога має йому допомогти, скріпити його ізсередини та визволити його від тягаря гріха, який атакує життя, тому що руйнує співпричастя. Коли говориться про спасіння та піднесення з ложа хвороби, мається на увазі оздоровлення в ширшому розумінні, йдеться про стан життя, який триває навіть поза фізичною смертю.

Отже, можемо іншими словами сказати, що Св. Тайна Оливопомазання уділяється в певній ситуації, у якій людина досвідчує на власному тілі радикальну загрозу для свого життя. Молитва та помазання спільноти Церкви стають реалізуючим символом Божої близькості, яка спасає та підтримує хворого. Таким чином Церква здійснює свою благовістуючу місію, у якій Христос в особливий спосіб опікується хворими, та благовістує Боже спасіння.

До sacramentalної діяльності Церкви належить не лишень одноразове відвідування хворого для звершення Соборування, а й практична постійна опіка над хворими, боротьба за покращення умов життя тих, які фізично, економічно чи духовно терплять, не лише проти табу смерті, а й проти того, що спричиняє загрозу гідному життю людини.

Отож, для оздоровлення важко хворої, алкогольно залежної людини недостатньо організувати святковий прихід лікаря – Христа і обмежити Таїнство Божої опіки одноразовим лікуванням. Не можемо забувати, що не Таїнство Оливопомазання дане нам як інструмент для служіння, який ми дозволяємо собі обмежувати в міру своєї обмеженості. Передусім ми покликані служити Таїнству Христа, який саме через наше служіння бажає дотримати обіцянку бути назавжди

присутнім головним Служителем Таїнства Спасіння: «...ось Я з вами в усі дні до закінчення віку. Амінь». (Мт. 28, 20).

Таке розуміння нашого покликання змушує видати на зцілення такого смертельно хворого члена нашої спільноти увесь ресурс та потенціал Церкви, так, як це відповідає божественній «кенотичній» ментальності Христа. Це означає: організувати відповідний центр реабілітації для алкогольнозалежних людей; забезпечити відповідну опіку та організацію умов для їх активного сакраментального життя. Необхідною є, особливо в цій ділянці, діяконія тих членів Церкви, які є фахівцями та впливовими людьми суспільства.

Отож, як бачимо, все здійснюється для благодаті і в благодаті. Від людини очікується лишень берегти дар, який ми отримали в Тайні Хрещення, в той спосіб, що намагатимемось перебувати в благодаті. Тому що сам Христос, який, згідно з Євангелією засіяв сім'я на землі (Пор. Мт. 13,1-23), приніс вогонь (Лк. 12, 49) та меч; не пішов геть, залишаючи на людей опіку над ростом та народженням зерна, над розпалюванням вогню та над застосуванням меча³, а залишився, щоб виконати те, що сам започаткував. Ап. Павло у Посланні до Филип'ян нам нагадує: «Бо то Бог викликає у вас і хотіння, і діяння, за доброю Своєю волею» (Фил. 12, 13). Тому Він є той, хто розпалює та підтримує вогонь, і Він є Той, Хто тримає в руках меч. Христос не обіцяє лише вічне життя⁴, набагато більше. Він обіцяє своїм «святим»⁵ завжди бути з ними⁶.

¹ Пор. Teologické texty, P. Caban, Svatot' pomazania chorých, 82.

² Пор. José M. Millás, Penitencia, Matrimonio, Ordine, Unzione degli infermi, 252.

³ N. Cabasilas, La vita in Cristo, 63.

⁴ Ів. 11,25: «Я є Воскресіння і Життя».

⁵ Термін, яким Новий Завіт часто називає охрещених.

⁶ Мт 28, 20; «...ось Я з вами в усі дні до закінчення віку. Амінь».

РЕЦЕНЗІЇ

прот. Михайл Шевченків
Тернопільська вища духовна семінарія
ім. Патр. Йосифа Сліпого

Рецензія-огляд статті о. Богдана Боднара «Розуміння та сприйняття Бога в житті і творчості Т. Г. Шевченка»

«Платон мій друг, та істина дорожча» (Аристотель)

Слава Богу, що і в XXI столітті спадщина Великого Кобзаря жива й актуальна. Про це свідчать наукові дослідження, книги чи статті, в яких автори намагаються заглибитися у цю багатющу скарбницю нашої української християнської думки.

Таку спробу ще раз робить магістр теології о. Богдан, мотивуючи свій підхід тим, що «усі дослідження творчості Кобзаря, а зокрема його релігійності, досить різнобічні та різносторонні. – Це справді так. – Кожен зазвичай намагався відстояти та представити власну, обрану точку зору на це питання. Проте це зумовлювало створення суб'єктивного підходу» (стаття о. Богдана, с. 1). Тут варто зупинитись і виправити суттєві неточності, бо, Богу дякувати, якраз не кожен «намагався відстояти та представити власну точку зору на це питання», а навпаки, кожен чесний науковець намагається досліджувати неупереджено, опираючись на об'єктивний предмет вивчення: твори поета та свідчення про нього як власні, так і очевидців, і, керуючись обраним науковим методом, знаходити правдиву відповідь на поставлені питання. Щойно на основі досліджуваного творить уже свій науковий погляд, а не навпаки. Є ряд авторів, які, незважаючи на свій світогляд, пишуть про Шевченка неупереджено, навіть усупереч своїм релігійним чи атеїстичним переконанням: М. Драгоманов, А. Луначарський, О. Кониський. Якщо хтось чинить по-іншому, тобто спочатку вибудує якусь свою абстрактну думку чи вибере якусь позицію і однобічно шукає її підтвердження у творах, вириваючи при цьому необхідні фрагменти фраз, не враховуючи ні контексту цілого твору, ні всіх інших творів, у яких порушується дане питання, – то це справді суб'єктивний і не науковий підхід. Варто, однак, зауважити, що якийсь елемент суб'єктивності завжди присутній у людському дослідженні, бо повністю об'єктивно знає тільки Абсолют – Бог. Тому потрібно себе перевіряти, зіставляти та співвідносити своє бачення стосовно об'єкта дослідження з результатами вивчення та позиціями інших чесних компетентних дослідників. «Все пізнається у порівнянні», – вчить народна мудрість. І тому найбільш об'єктивним є той погляд-думка, що спирається на об'єктивні, конкретні, реальні факти, притому не однобічні, не вирвані з контексту.

Далі автор статті продовжує своє міркування про потребу даного дослідження: «тому необхідністю стало актуалізувати та об'єктивізувати тему присутності чи неприсутності Бога в житті та творчості Т. Шевченка» (стаття, с. 1). Виникає питання, що хотів сказати автор словами «об'єктивізувати тему присутності чи неприсутності Бога в житті та творчості Т. Шевченка», адже тема дослідження завжди є об'єктивним предметом. Мабуть, автор хотів сказати про об'єктивність дослідження даного питання. Стосовно самої теми варто зауважити, що вона надто широка, бо фактично вміщає в собі дві теми: першу – розуміння

Бога, другу – сприйняття Бога. У порівняно короткій статті розкрити такі обширні складні теми, до того ж охоплюючи окремо життя і окремо творчість поета, надто важко, якщо взагалі це можливо і доцільно. Адже ні в кого, хто обізнаний з життям і творчістю Кобзаря, не може виникати серйозного сумніву, чи Бог присутній, зокрема, в його житті. Але справді складне і неоднозначне питання – це розуміння цього Бога, описуваного поетичним словом. І це, на нашу думку, передовсім філософсько-мовна, а не богословська проблема. Щойно правильно зрозумівши мову поета, можна розглядати і богословський аспект досліджуваного предмета.

Поетична мова Кобзаря складна і неоднозначна, відмінна від мови богословських чи наукових однозначних теорій, вона аналогічна, часто метафорична. Без розуміння аналогічності мови, зокрема потрійного виміру висловів, а саме: семантичного синтактичного, і прагматичного, – ніколи не зможемо правильно прочитати зміст твору, а лише будемо творити свій, якраз суб'єктивний, хибний і однобічний образ.

Чи вдалося дослідникові уникнути суб'єктивного підходу, за словами автора, «об'єктивно і неупереджено підійти до встановлення отієї правди: як ставився відомий український поет до Бога та віри?» (с. 1).

Спробуємо більш детально і зважено підійти до порушуваних у цій статті питань. В цілому вона складається із вступу і трьох розділів. Короткий вступ досить вдалий і не викликає суттєвих застережень. Назви розділів наступні:

1. Сучасний стан досліджень релігійності поета.
2. Бог у сприйнятті Т. Шевченка.
3. Місце Бога в житті поета.

Стосовно першого пункту, то вдалою можна назвати пропозицію спочатку розглянути сучасний стан досліджень, однак не найкращим розв'язанням – називати його, увівши формулювання, яке є частиною заголовка теми, а так звучить назва другого пункту.

Стосовно третього пункту, то більш логічно оправданим було би, на нашу думку, помістити його другим, оскільки саме життя людини, а не те чи інше слово, яке може і поправлятися, і уточнюватись, визначає, ким є Бог для неї. Лише опираючись на життєвий шлях і досвід життя поета, легше і правильніше можна зрозуміти ті чи інші вислови на тему Бога. Однак автор має право на свій підхід. Частково вже цитувалися деякі вислови з першого пункту, які є поєднанням огляду конкретних дослідників релігійності поета з власною оцінкою автора статті.

Магістр теології, аналізуючи стан досліджень, висловлює свою думку, що «найбільш виважений та об'єктивний погляд на духовність та релігійність Т. Шевченка сформував Д. Степовик, який, з одного боку, вказує на відсутність у поета якогось релігійного фанатизму, поборника правди чи християнина у класичному розумінні, а з іншого – цілковито заперечує ідеологічний підхід радянсько-атеїстичного напрацювання, яке представляло поета абсолютним атеїстом та поборником віри» (с. 3).

Автор пропонує свою, жодним джерельним аргументом не підтверджену, думку: «Шевченко не був християнином у повному розумінні практики такого способу життя» (с. 3) і робить висновок першого розділу: «Шевченко не був атеїстом..., а також не був християнином у класичному розумінні цього слова, а тим більше приналежним до якоїсь конфесії (за своїми внутрішніми переконаннями та прагненнями). Однозначно можна лише ствердити, що був він віруючою людиною» (с. 3).

Тут виникає закономірне питання: якщо був віруючою людиною, то в якого Бога він вірив? Адже і магометани, і погани у щось чи у когось вірять.

Сам автор у другому пункті аргументовано показує, що цей Бог, в якого вірить Кобзар, нічим не відрізняється від біблійно-християнського Бога, хоч існують певні труднощі з розумінням Бога у деяких неоднозначних поетичних висловленнях про Ісуса Христа та Богородицю. Однак це вже інше питання – питання розуміння того чи іншого твору. Те, що Бог, у якого вірив Кобзар, є біблійно-християнський, підтверджують як 2-й, так і 3-й пункти. Особливим аргументом, вимовним свідченням, «що Шевченко вірив у Бога, а що більше – довіряв Йому, покладаючись на Нього як на остаточну Правду та того, Хто розсудить усе» (с. 7) є саме «щоденне життя та приватні вислови Шевченка», які ми відкриваємо із листів до друзів, *Щоденника* та свідчень його сучасників (с. 7). Ці думки про християнські переконання поета та біблійно-християнський образ Бога представлені о. Богданом у третьому пункті. Отже, «Шевченко... бував у храмі, молився приватно та на богослужіннях, читав і вчитувався у Святе Письмо, причащався» (с. 7). Звісно, в силу складних обставин життя, не міг це робити часто і регулярно.

Виникає наступне питання: чому він «був тільки віруючою людиною», а «не був християнином у класичному розумінні цього слова», адже Бог, в якого вірив і до якого молився, був євангельсько-християнським? Все його життя супроводжували молитва і читання Божого Слова та інших релігійних книг. Хоч, як людина, спотикався, однак, як християнин, каявся, сповідався у своїх гріхах і оплакував «злії свої діти – вірші», написані в час великого горя, а навіть хвиливої розпуки, що втискалась у його серце. Від віри в Бога і до того християнського, євангельського, він ніколи не відвернувся, хоч іноді і вживав у поезії образливі, немов святотатство, слова, які опісля гірко оплакував. Про це свідчать листи до друзів і деякі вірші, в яких довірливо сповідається перед Богом і рідним народом. Не відмовлено нашому поетові і в християнському похороні. За нього слізною молилася вся поневолена християнська Україна. До того ж лебединою піснею Кобзаря був «Буквар для дітей», оцих улюблених поетом найменших українців. Ця маленька книжечка не лише вчить азбуки, рахунків, читання, але вводить діток у християнську церковну родину, бо вчить читати псалми, коротенько подає про «Ісуса Христа Сина Божого, Святим Духом воплощеного од Пречистої і Пренепорочної Діви Марії», який «научав людей беззаконних слову правди і любови, єдиному святому закону. Люди беззаконні не йняли віри Його іскренньому святому слову і розп'яли його на хресті, як уособника і богохула» (Т. Шевченко, Буквар Південноруський 1861 р. – К., 1991 – С. 39). Кобзар вчить діток також Господньої молитви «Отче наш». Далі говорить стисло про те, як поширилось Боже Слово і як деякі осліплені погані люди стали лжевчителями і лжепророками. І тоді в 325 році (помилково подано 315 рік. – М. Ш.) «по воплощенії сина Божого в городі Нікеї зібрались пресвітери і єпископи, ревнителі Христової заповіді, і одностайно, однодушно написали християнам Символ віри» (Шевченко, Буквар, с. 39-40) і подає текст Нікейсько-Царгородського символу віри.

Таким чином, немає найменшого сумніву, що, охрещений у греко-католицькому храмі святого Івана Богослова отцем Базаринським (див.: О. Кониський, *Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя*. – К., 1991. – С. 28, прим. 39; с. 30), Тарас Шевченко протягом усього життя залишався християнином.

Однак у другому пункті автором порушується дуже складне і неоднозначне питання – ким представлений Ісус Христос і Його Мати у поемі «Марія»? Слушно ствердивши, що в «Неофітах» Шевченко «визнає божественність Ісуса Христа і називає Його «Синоном Божим у плоті»», то у поемі «Марія», на думку автора, «представляє Христа як того, хто народився так, як усі

люди» (с. 4). Тут отець Богдан, як побожний священник, хотів зменшити той контрастний образ Христа, зображений в поемі «Марія», стосовно образу, представленого в «Неофітах». Адже ж тут Син Марії народжується не «як усі люди», а гірше, бо народжується не із законного подружжя, а з перелюбу, народжує його мати-покритка. Знову ж таки має добру інтуїцію священник-теолог у тому, що «Шевченко має особливі, величні погляди на Христа, хоча в поемі «Марія» і допускає думку, що Його народження не мало виняткового характеру. – І робить, здавалось би, логічний висновок. – Цей погляд, з богословської точки зору, помилковий, проте на його підставі не можна поставити Шевченка за межі віри в Бога» (с. 4). Слід зауважити, що вся трудність міститься у правильному розумінні поетичної, а не логічної чи богословської, мови вищезгаданого твору. Це аналогічна мова, і відповідно подвійними, святими і грішними, є як образ Ісуса Христа, так і Матері його Марії, яку поет, за словами православного арх. Ігоря Ісіченка, «зодягає в українські шати». Видно це частково вже із Шевченкової молитви-вступу «Все упованіє моє» до поеми «Марія».

Ще одне контраверсійне питання, яке немовби мимохить порушив дослідник і яке неможливо залишити поза увагою, – це правдивість християнських поглядів нашого поета, чи радше ким себе вважає Шевченко. На фоні переконливих, аргументованих тверджень про глибоко побожного Шевченка, уся творчість якого стала виразом християнської, насамперед за своїм духом великої, жертвенної любові до людей, палкої відданості справжній Істині та Правді, дивно звучить вирвана з контексту думка, а радше фрагмент словосполучення, до того ж вкладений в уста Кобзареві, нібито «Шевченко сам визнавав себе єретиком» (с. 5). Далі автор пояснює цей термін як богослов: тобто «особою, яка не визнає догм чи офіційного вчення Церкви». І зразу сам зауважує протиріччя такого твердження з усією християнською спадщиною Кобзаря: «Однак неможливо і заперечити сприйняття поетом Христа та його вчення, як теж їх ролі і значення в житті Кобзаря» (с. 5).

Тут трапилась прикра і типова помилка, а може, і дві, а саме: виривання слів чи словосполучень із контексту і надання своєї якраз суб'єктивної інтерпретації, або ж цитування за кимось іншим, не прочитавши в оригіналі даного вислову. Тому-то необхідно якраз процитувати і подати контекст, як і ким себе називав поет та в якому контексті і значенні було вжито термін «єретик», а точніше, половина словосполучення. Йшлося тут зовсім не про богословські догматичні питання, а про звичайні людські «побожні» переконання, а саме: про те, що запалити сигарку – це велике, неприпустиме для християнина порушення-єресь. «Все, начиная с Наташеньки, немало удивились, увидев в моём лице торчащую, дымящую сигарету. А нянька Авдотья, уральская казачка, та совершенно во мне разочаровалась. Она до сих пор думала, что я по крайней мере часовой, а я такой же еретик-шепотник (єретик-щіпка. – М. Ш.), как и другие» (Т. Г. Шевченко, *Журнал*, в: Твори в трьох томах, т. 3. – К., 1953. – С. 142). Як бачимо, сказане тут напівжартома «єретик-шепотник» далеко не одне і те саме, що єретик у догматичному сенсі цього слова, бо говорить про себе поет, що він такий «єретик-щіпочка», як і інші, зокрема військові, які відбувають покарання. Як відомо, там, на засланні, не було засуджених єретиків, усі – звичайні люди, солдати. В цей спосіб творяться непорозуміння чи хибні пояснення, якщо читається фрагментарно і абстрактно і відірвано від контексту пояснюється якесь словосполучення. Не вистачає розкрити семантику – значення слова, але так само необхідно враховувати і синтаксис – цілість речення, а понад те – прагматику, як розумів це слово поет.

Знаємо із листів до друзів, що не єретиком, у дослівному значенні цього слова, вважав себе поет, поборюючи всякі і будь-ким практиковані надужиття і

спотворення правдивої християнської віри, а розкаяним грішником і глибоко віруючим християнином. Тут він справді був «понадконфесійним». Влучно про це сказав Євген Сверстюк: «Шевченко ніколи не був антирелігійним чи антихристиянським, він завжди був антифарисейським».

Таким чином, можемо зробити висновок, що дана стаття може стати поштовхом до ґрунтовнішого, конкретнішого та ціліснішого дослідження порушених питань, однак опираючись не стільки на вислови тих чи інших дослідників, скільки на самі джерельні матеріали, застосовуючи для цього відповідні методи дослідження, зокрема поетичної неоднозначної мови, без зрозуміння якої годі відкрити об'єктивну правду про ставлення поета до Бога та віри.

Зважаючи на представлений аналіз, авторіві статті необхідно внести ґрунтовні поправки, доповнення і зміни. А саме в таких питаннях: 1) посилення і цитування Шевченка слід робити, базуючись на першоджерелах, оскільки є неточності і помилки у цитованих перекладах українськомовних видань (напр. *Щоденник, Листи*); 2) прослідкувати за послідовністю та однозначністю чи аналогічністю викладених думок і узгодити та виправити їх (образ Марії та Христа в поемі «Марія»; віра Шевченка в християнського Бога); 3) виправити хибні думки стосовно «єретика», зазначити, що був християнином, але умови та обставини життя не давали змоги вповні його практикувати. На жаль, автору не вдалося зробити об'єктивного дослідження, так, як це він закладав на початку статті. Однак треба віддати належне старанням та добрій волі о. Богдана, який багато потрудився, представив погляди різних авторів, однак не зміг уникнути деяких суттєвих неточностей як у цитуванні, так і в правильному зрозумінні значень складних аналогічних поетичних висловлювань. Поза спробою систематичного огляду опублікованого матеріалу про проблематику Бога, стаття не вносить чогось суттєво нового в питання дослідження поставленої в темі проблеми, а сама тема реалізована лише частково.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Кир Володимир Війтишин – Архієпископ і Митрополит Івано-Франківський, Великий Канцлер Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, доктор богословських наук, професор кафедри богослов'я ІФБУ.

Василь Тучапець – ліцензований магістр богослов'я, викладач кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

прот. Річард Горбань – віце-ректор з наукової роботи Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, доктор богословських наук, кандидат філософських наук, професор кафедри богослов'я ІФБУ.

прот. Олександр Левицький – ректор Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, доктор східного канонічного права, професор кафедри східного канонічного права ІФБУ.

митр. прот. Олег Каськів – ректор Івано-Франківської духовної семінарії імені свящмч. Йосафата, доктор східного канонічного права, професор кафедри східного канонічного права ІФБУ.

свящ. Олег Хортик – доктор канонічного права, викладач Тернопільської вищої духовної семінарії імені Патр. Йосифа Сліпого, промотор справедливості Трибуналу Верховного Архієпископа УГКЦ.

прот. Андрій Танасійчук – доктор канонічного права, викладач Римського Папського Східного інституту, завідувач кафедри канонічного права Факультету Канонічного Права у Венеції, голова Товариства Українських Каноністів.

прот. Ігор Галей – доктор церковного та цивільного права, викладач канонічного права в Українському католицькому університеті.

Володимир Грабик – магістр богослов'я.

прот. Володимир Лось – ліцензований магістр богослов'я, викладач кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

прот. Богдан Марціновський – ліцензований магістр богослов'я, викладач кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

прот. Василь Гоголь – доктор східних церковних наук, завідувач кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, віце-декан філософсько-богословського факультету ІФБУ.

Любов Геник – канд. пед. наук, доц. кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

прот. Роман Дубік – магістр богослов'я, аспірант Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

Володимир Сабадуха – канд. філос. наук, доц. кафедри соціальної роботи Навчально-наукового інституту праці та соціальних технологій Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля.

прот. Михайл Шевченків – віце-ректор Тернопільської вищої духовної семінарії ім. Патр. Йосифа Сліпого, доктор філософських наук.

о. Богдан Боднар – магістр богослов'я, м. Борщів (Тернопільська обл.).

Андрій Яцишин – магістр богослов'я.

Ольга Климишин – доктор психол. наук, доц. кафедри педагогічної та вікової психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Раїса Мотрук – канд. психол. наук, Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника.

Руслан Делятинський – заступник директора Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

Олег Єгрешій – канд. іст. наук, доц. кафедри історії України Інституту історії, політології та міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, директор Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

Роман Пахолок – директор Чортківського педагогічного училища імені О. Барвінського, здобувач Прикарпатського національного університету імені В. Стефаника.

Ігор Коваль – канд. іст. наук, доц. кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

Ірина Козарик – асистент кафедри релігієзнавства, теології і культурології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, аспірант кафедри світової літератури ПНУ.

прот. Іван Козовик – канд. філол. наук, доцент, професор кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, декан філософсько-богословського факультету ІФБУ.

Володимир Шеремета – доктор богословських наук, професор кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, директор Інституту екології ІФБУ.

Віталій Козінчук – доктор східних церковних наук, викладач кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, старший науковий співробітник Музею мистецтв Прикарпаття.

Єпископ Софрон Мудрий – доктор канонічного права, професор.

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Вимоги редакції «Доброго Пастиря» до наукових статей

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 впливає з постановки загальної проблеми і огляду раніше виконаних досліджень, тобто дана стаття має на меті ліквідувати «білі плями» у загальній проблемі (обсяг цієї частини статті 5-10 рядків);

4. Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів (від 5-6 сторінок тексту);

5. У закінченні наводяться висновки з даного дослідження і стисло подаються перспективи подальших розвідок у цьому напрямку.

Оформлення рукопису

Рукописи для публікації в наступних річниках вісника подаються до Редакції «Доброго Пастиря» в одному роздрукованому примірнику.

Електронний варіант статті виконується у вигляді rtf-файла (Rich Text Format) у форматі текстового редактора Microsoft Word на CD-диску, обсягом 0,5 друкованих аркушів (приблизно 20 тисяч знаків із пропусками):

Шрифт	Times New Roman;
Розмір шрифта	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) стисло 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, ілюстрацій, таблиць, формул з джерела, на яке дано посилання.

Посилання в тексті статті на використані джерела слід наводити на нижньому колонтитулі сторінки (так звані «підрядкові посилання») за їх наскрізною нумерацією відповідно до існуючого **бібліографічного стандарту**. Підрядкові посилання наводяться арабськими цифрами за наскрізною нумерацією (1, 2, 3, ...) і створюються в MS Word 95–2003 з меню «Вставка», в MS Word 2007 та 2010 – із вкладки панелі інструментів «Посилання» або ж виведеною на панель швидкого доступу кнопкою «Вставити виноску»; в OpenOffice.org / Libre Office Writer з меню «Вставка».

Приклад оформлення посилання:

Цитата в тексті:

«Станом на 01.01.99 р. в Україні діє 21,8 тис. релігійних організацій, у т.ч. майже 21,1 тис. громад 80 конфесій, течій і напрямків»¹.

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...).

Якщо цитована праця в оригіналі не є україномовною, то в посиланні її автор, назва та місце видання подаються мовою оригіналу і на українську не перекладаються. **Цитати з іншомовних джерел (у тому числі й з російськомовних) наводяться автором в українському перекладі** (або з офіційного україномовного видання, або ж у випадку відсутності останнього автор здійснює переклад сам). Посилання наводити у відповідності з існуючим стандартом.

При посиланні на Кодекс Канонів Східних Церков замість «с.» (сторінки) вказуємо номер канону (кан.) з ККСЦ.

Посилання на тексти Біблії потрібно подавати прямо у тексті статті в круглих дужках згідно з прийнятим стандартом (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапки, вірш / вірші). Наприклад: Мк. 1:9 (де «Мк.» – Євангелія від Марка, «1» – розділ 1, «9» – вірш 9). Скорочені назви всіх книг Біблії наводяться нижче (див. «Бібліографічний стандарт назв книг Біблії»).

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.

¹ Бондаренко В. Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку // Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії: Науковий щорічник. – К., 1999. – С. 73.

Загальні вимоги до цитування такі:

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 тире і вказуються ініціали автора статті, а весь текст застереження вміщується у круглі дужки. Варіантами таких застережень є: (курсив наш. – М. Х.), (підкреслено мною. – М. Х.), (розрядка моя. – М. Х.).

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, який наводять у науковій статті (Бюлетень ВАК України, №5, 2009)

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 ділових кіл: Ін-т соціального іміджмейкінгу, 2006. – 311 с. – (Ювеліри України; т. 1).
4. Шкляр В. Елементал; [роман] / Василь Шкляр. – Львів: Кальварія, 2005. – 196, [1] с. – (Першотвір).

Два автори

1. Матяш І. Б. Діяльність Надзвичайної дипломатичної місії УНР в Угорщині: історія, спогади, архівні документи / І. Б. Матяш, Ю. Мушка. – К.: Києво-Могилянська академія, 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: підручник [для студентів вищих навчальних закладів] / О. В. Суберляк, П. І. Баштанник. – Львів: Растр-7, 2007. – 375 с.

Три автори

1. Акофф Р. Л. Идеализированное проектирование: как предотвратить завтрашний кризис сегодня. Создание будущего организации / Акофф Р. Л., Магидсон Д., Эддисон Г. Д.; пер. с англ. Ф. П. Тарасенко. – Днепропетровск: Баланс Бизнес Букс, 2007. – XLIII, 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 «Укراгропромпродуктивність», 2006. – 106 с. – (Бібліотека спеціаліста АПК. Економічні нормативи).
2. Механізація переробної галузі агропромислового комплексу: [підручник для учнів проф.-техн. навч. закл.] / О. В. Гвоздев, Ф. Ю. Ялпачик, Ю. П. Рогащ, М. М. Сердюк. – К.: Вища освіта, 2006. – 478, [1] с. – (ПТО: Професійно-технічна освіта).

П'ять і більше авторів

1. Психология менеджмента / [Власов П. К., Липницкий А. В., Лушихина И. М. и др.]; под ред. Г. С. Никифорова. – [3-е изд.]. – Х.: Гуманитарный центр, 2007. – 510 с.

2. Формування здорового способу життя молоді: навч.-метод. посіб. для працівників соц. служб для сім'ї, дітей та молоді / [Т. В. Бондар, О. Г. Карпенко, Д. М. Дикова-Фаворська та ін.]. – К.: Укр. ін-т соц. дослідж., 2005. – 115 с. – (Серія «Формування здорового способу життя молоді»: у 14 кн., кн. 13).

Без автора

1. Історія Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря / [авт. тексту В. Клос]. – К.: Грані-Т, 2007. – 119 с. – (Грані світу).

2. Воскресіння мертвих: українська барокова драма: антологія / [упорядкув., ст., пер. і прим. В. О. Шевчук]. – К.: Грамота, 2007. – 638, [1] с.

3. Тіло чи особистість? Жіноча тілесність у вибраній малій українській прозі та графіці кінця ХІХ – початку ХХ століття: [антологія / упоряд.: Л. Таран, О. Лагутенко]. – К.: Грані-Т, 2007. – 190, [1] с.

4. Проблеми типологічної та квантитативної лексикології: [зб. наук. праць / наук. ред. Каліущенко В. та ін.]. – Чернівці: Рута, 2007. – 310 с.

Багатотомний документ

1. Історія Національної академії наук України, 1941–1945 / [упоряд. Л. М. Яременко та ін.]. – К.: Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, 2007. – (Джерела з історії науки в Україні). – Ч. 2: Додатки. – 2007. – 573, [1] с.

2. Межгосударственные стандарты: каталог в 6 т. / [сост. Ковалева И. В., Рубцова Е. Ю.; ред. Иванов В. Л.]. – Львов: НТЦ «Леонорм-Стандарт», 2005 – (Серія «Нормативная база предприятия»). – Т. 1. – 2005. – 277 с.

3. Дарова А. Т. Неисповедимы пути Господни...: (Дочь врага народа): трилогия / 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. Ч. 1 / В. Г. Бондаренко, І. Ю. Канівська, С. М. Парамонова. – К.: НТУУ «КПІ», 2006. – 125 с.

Матеріали конференцій, з'їздів

1. Економіка, менеджмент, освіта в системі реформування агропромислового комплексу: матеріали Всеукр. конф. молодих учених-аграрників [«Молодь України і аграрна реформа»], (Харків, 11–13 жовт. 2000 р.) / М-во аграр. політики, Харк. держ. аграр. ун-т ім. В. В. Докучаєва. – Х.: Харк. держ. аграр. ун-т ім. В. В. Докучаєва, 2000. – 167 с.

2. Кібернетика в сучасних економічних процесах: зб. текстів виступів на республік. міжвуз. наук.-практ. конф. / Держкомстат України, Ін-т статистики, обліку та аудиту. – К.: ІСОА, 2002. – 147 с.

3. Матеріали ІХ з'їзду Асоціації українських банків, 30 червня 2000 р. інформ. бюл. – К.: Асоц. укр. банків, 2000. – 117 с. – (Спецвип.: 10 років АУБ).

4. Оцінка й обґрунтування продовження ресурсу елементів конструкцій: праці конф., 6–9 черв. 2000 р., Київ. Т. 2 / відп. ред. В. Т. Трощенко. – К.: НАН України, Ін-т пробл. міцності, 2000. – С. 559–956, XIII, [2] с. – (Ресурс 2000).

5. Проблеми обчислювальної механіки і міцності конструкцій: зб. наук. праць / наук. ред. В. І. Моссаковський. – Дніпропетровськ: Навч. кн., 1999. – 215 с.

6. Ризикологія в економіці та підприємстві: зб. наук. праць за матеріалами міжнар.наук.-практ. конф., 27–28 берез. 2001 р. / М-во освіти і науки України, Держподатк. 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 ВИНТИ 13.06.02, № 145432.

2. Разумовский В. А. Управление маркетинговыми исследованиями в регионе / В. А. Разумовский, Д. А. Андреев. – М., 2002. – 210 с. – Деп. в 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.]. – 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.: МНІАЦ 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 (ISO 7000:2004, IDT): ДСТУ ISO 7000:2004. – [Чинний від 2006-01-01]. – К.: Держспоживстандарт України 2006. – IV, 231 с. – (Національний стандарт України).
2. Якість води. Словник термінів: ДСТУ ISO 6107-1:2004. – ДСТУ ISO 6107-9:2004. – [Чинний від 2005-04-01]. – К.: Держспоживстандарт України, 2006. – 181 с. – (Національні стандарти України).
3. Вимоги щодо безпечності контрольно-вимірального та лабораторного електричного устаткування. Частина 2-020. Додаткові вимоги до лабораторних центрифуг (EN 61010-2-020:1994, IDT): ДСТУ EN 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. – (Серія «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 показники

1. Куц О. С. Бібліографічний показчик 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 показчик матеріалів з кримінального права, опублікованих у Віснику Конституційного Суду України за 1997–2005 роки / [уклад. Кирись 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, МКИЗ 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, МПК7 Н 04 В 1/38, Н 04 J 13/00. Приемопередающее устройство / Чугаева В. И.; заявитель и патентообладатель Воронеж. науч.-исслед. ин-т связи. – № 2000131736/09; заявл. 18.12.00; опубл. 20.08.02, Бюл. № 23 (II ч.).

Частина книги, періодичного, продовжуваного видання

1. Козіна Ж. Л. Теоретичні основи і результати практичного застосування системного аналізу в наукових дослідженнях в області спортивних ігор / Ж. Л. 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 Шуїн. Проблеми психологічної підготовки в системі фізкультурної освіти / Ма Шуїн // 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 XIX ст. Від Куліша до Винниченка: (нариси 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 XIX – початок XX 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 III–IV рівнів акредитації / Б. Р. Богомольний, В. В. Кононенко, П. М. Чуєв. – 80 Min / 700 MB. – Одеса: Одес. мед. ун-т, 2003. – (Бібліотека студента-медика) – 1 електрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см. – Систем. вимоги: Pentium; 32 Mb RAM; Windows 95, 98, 2000, XP; MS Word 97–2000. – Назва з контейнера.

2. Розподіл населення найбільш численних національностей за статтю та віком, шлюбним станом, мовними ознаками та рівнем освіти [Електронний ресурс]: за даними Всеукр. перепису населення 2001 р. / Держ. ком. статистики України; ред. О. Г. Осауленко. – К.: CD-вид-во «Інфодиск», 2004. – 1 електрон. опт. диск (CD-ROM): кольор.; 12 см. – (Всеукр. перепис населення, 2001). – Систем. вимоги: Pentium-266; 32 Mb RAM; CD-ROM Windows 98/2000/NT/XP. – Назва з титул. екрану.

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.gov.ua/articles/2003/03klinko.htm>.

Бібліографічний стандарт назв книг Біблії

Повні назви книг	Скорочені назви книг
СТАРИЙ ЗАВІТ (СТАРИЙ ЗАПОВІТ)	
I. П'ятикнижжя Мойсееве	
Перша книга Мойсеева: Буття	Бут.
Друга книга Мойсеева: Вихід	Вих.
Третя книга Мойсеева: Левіт	Лев.
Четверта книга Мойсеева: Числа	Чис.
П'ята книга Мойсеева: Повторення Закону	Пов. Зак.
II. Книги історичні	
Книга Ісуса Навина (або Книга Єгошуї)	Іс. Нав.
Книга Суддів	Суд.
Книга Рут (Руф)	Рут.
Перша книга Самуїлова (або Перша книга Царів)	1 Сам.
Друга книга Самуїлова (або Друга книга Царів)	2 Сам.
Перша книга Царів (або Третя книга Царів)	1 Цар.
Друга книга Царів (або Четверта книга Царів)	2 Цар.
Перша книга хроніки (або Перша книга параліпоменон)	1 Хр.
Друга книга хроніки (або Друга книга параліпоменон)	2 Хр.
Книга Ездри	Езд.
Книга Неемії	Неем.
Книга Естер (Есфір)	Ест.
III. Книги навчальні поетичні	
Книга Йова	Йов.
Книга Псалмів	Пс.
Книга приказок (приповістей, притч) Соломонових	Пр.
Книга Екклезіястова (або Проповідника)	Екл.
Пісня над піснями (або Пісні пісень)	Пісн.
IV. Книги пророцькі	
Книга пророка Ісаї	Іс.
Книга пророка Єремії	Єр.
Плач Єремії	Плач
Книга пророка Єзекїїля	Єз.
Книга пророка Даниїла	Дан.
Книга пророка Осії	Ос.
Книга пророка Йоїла	Йоїл
Книга пророка Амоса	Ам.
Книга пророка Овдія (Авдія)	Овд.

Книга пророка Йони	Йона
Книга пророка Михея	Мих.
Книга пророка Наума	Наум
Книга пророка Авакума	Ав.
Книга пророка Софонії	Соф.
Книга пророка Огія (Аггея)	Ог.
Книга пророка Захарія	Зах.
Книга пророка Малахії	Мал.
V. Неканонічні книги Старого Завіту	
Книга Товита	Тов.
Книга Юдити (Юдиф, Іудиф)	Юдит
Перша книга Макавеїв	1 Мак.
Друга книга Макавеїв	2 Мак.
Третя книга Макавеїв	3 Мак.
Книга мудрості Соломона	Муд.
Книга Сираха (Книга Ісуса сина Сираха)	Сирах
Книга пророка Варуха	Варух
Лист Єремії (або Послання Єремії)	Лист
Друга Книга Ездри	2 Езд.
Третя Книга Ездри	3 Езд.
НОВИЙ ЗАВІТ (НОВИЙ ЗАПОВІТ)	
I. Євангелії	
Євангелія від Матвія (Маттея, Матфея)	Мт.
Євангелія від Марка	Мк.
Євангелія від Луки	Лк.
Євангелія від Івана (Йоана, Іоанна, Іоана)	Ів.
II. Книга історична	
Дії апостолів (або Діяння апостолів)	Дії
III. Послання апостола Павла	
Послання до римлян	Рим.
Перше послання до коринтян (коринфян)	1 Кор.
Друге послання до коринтян (коринфян)	2 Кор.
Послання до галатів	Гал.
Послання до ефесян	Еф.
Послання до филип'ян	Фил.
Послання до колосян	Кол.
Перше послання до солунян (фессалонікійців)	1 Сол.
Друге послання до солунян (фессалонікійців)	2 Сол.
Перше послання до Тимофія (Тимотея)	1 Тим.
Друге послання до Тимофія (Тимотея)	2 Тим.
Послання до Тита	Тит.
Послання до Филимона	Филим.
Послання до євреїв	Євр.
IV. Соборні послання	
Послання апостола Якова	Як.

Перше послання апостола Петра	1 Пет.
Друге послання апостола Петра	2 Пет.
Перше послання апостола Івана (Йоана, Іоанна, Іоана)	1 Ів.
Друге послання апостола Івана (Йоана, Іоанна, Іоана)	2 Ів.
Третє послання апостола Івана (Йоана, Іоанна, Іоана)	3 Ів.
Послання апостола Юди (Іуди)	Юд.
V. Книга пророцька	
Об'явлення (Одкровення чи Апокаліпсис) Івана (Йоана, Іоанна, Іоана) Богослова	Об.

Наукове видання

НАУКОВИЙ ВІСНИК

ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ СВ. ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО

«ДОБРИЙ ПАСТИР»

Богослов'я

Збірник наукових праць

Випуск 5

Науковий редактор випуску: *прот. Іван Козовик*
Технічне редагування, комп'ютерна верстка, дизайн і макет: *Христина Тимів*
Літературне редагування: *Ірина Шалкітене*

Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ
«Добрий Пастир»: Збірник наукових праць / Гол. ред. Р.А. Горбань. – Випуск 5.
Богослов'я. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський богословський ун-т, 2014. –
342 с.

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія ІФ № 580-53-р від 03.03.2008 р.

Підписано до друку 19.12.2014 р.
Папір офсетний. Друк лазерний. Формат 60×84/8.
Умов. друк. арк. 31,80. Гарнітура Times New Roman.
Зам. № 88. Наклад 300 примірників.

Видавець: Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого
Україна, 76019, м. Івано-Франківськ, вул. Гарбарська, 22.

Друк: ПП Маргігича О. І.
76495, м. Івано-Франківськ, с. Хриплин, вул. Трояндова, 5.
Тел.: (096) 606 14 00, (0342) 74-20-03.

Свідоцтво суб'єкта видавничої діяльності
ДК № 001433 від 29.11.2006 р.