



НАУКОВИЙ ВІСНИК

ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ
ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО УГКЦ

«ДОБРИЙ ПАСТИР»

Богослов'я. Філософія. Історія

Випуск 14

2019

НАУКОВИЙ ВІСНИК

ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО УГКЦ

«ДОБРИЙ ПАСТИР»

Богослов'я. Філософія. Історія

Науковий журнал

Випуск 14

ISSN 2522-1558 (print)

Науковий вісник ІФА «Добрий Пастир» заснований в березні 2007 р. Івано-Франківською Теологічною Академією як періодичне наукове видання – збірник наукових праць, реорганізований в грудні 2018 р. у науковий журнал.

Видається щорічно з 2007 року.

Зареєстровано Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації: Серія КВ № 23395-13235ПФ від 06. 02. 2019 р.

Адреса редакції: ПЗВО «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого»,
вул. Софрона Мудрого, 22, м. Івано-Франківськ, Україна, 76019

Тел. (0342) 72-47-30 – головний редактор

Тел. (0342) 72-47-31 – відповідальний секретар

Ел. пошта: dobryi.pastyr@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 ІФА «Добрий Пастир» обов'язкове.

Усі права застережені ©

Івано-Франківськ

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого

2019

УДК 215-08

Н-34 Науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого УГКЦ «Добрий Пастир». Богослов'я. Філософія. Історія: науковий журнал / Гол. ред. Р. А. Горбань. – Івано-Франківськ: ІФА, 2019. – Вип. 14. – 264 с.

У журналі розміщені наукові статті з канонічного права, літургійного богослов'я, біблійного богослов'я, морального богослов'я, християнської педагогіки, релігієзнавства, історії Церкви в Україні, а також хроніку наукового життя. Для фахівців з соціально-гуманітарних та богословських наук, докторантів, аспірантів і здобувачів, студентів вищих навчальних закладів, а також усіх, хто цікавиться богослов'ям, філософією та історією.

Редакційна рада:

Голова редакційної колегії: Володимир Війтишин, кандидат наук з богослов'я, доцент;

Головний редактор: Річард Горбань, габілітований доктор богословських наук, доктор філософських наук, доцент;

Заступник головного редактора: Олександр Левицький, доктор наук з богослов'я, доцент;

Відповідальний секретар: Ольга Маслій, кандидат історичних наук;

Редакційна колегія:

** з богослов'я:*

Василь Гоголь, кандидат наук з богослов'я, доцент (Україна);

Олег Каськів, доктор наук з богослов'я, доцент (Україна);

Андрій Чорненко, кандидат наук з богослов'я, доцент (Україна);

Віталій Козінчук, кандидат наук з богослов'я, доцент (Україна);

Володимир Шеремета, доктор богослов'я (Україна);

Ярослав Москалик, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);

Чеслав Станіслав Бартнік, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);

Кжиштоф Гуздзь, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);

Кжиштоф Гузовські, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);

Мірослав Ковальчик, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);

Кароль Клявза, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);

Лешек Адамовіч, габілітований доктор канонічного права, професор (Польща);

** з філософії:*

Анатолій Колодний, доктор філософських наук, професор (Україна);

Петро Яроцький, доктор філософських наук, професор (Україна);

Людмила Филипович, доктор філософських наук, професор (Україна);

Вікторія Ларіонова, доктор філософських наук, професор (Україна);

Володимир Возняк, доктор філософських наук, професор (Україна);

Іван Климишин, доктор фізико-математичних наук, професор, академік (Україна);

Ольга Климишин, доктор психологічних наук, професор (Україна);

Василь Костицький, доктор юридичних наук, професор (Україна);

Михайло Марчук, доктор філософських наук, професор (Україна);

Віктор Москалець, доктор психологічних наук, професор (Україна);

Микола Сидоренко, доктор філософських наук, професор (Україна);

Ірина Богачевська, доктор філософських наук, професор (Україна);

Іван Остащук, доктор філософських наук, професор (Україна);

Павло Павленко, доктор філософських наук (Україна).

Олег Савчук, кандидат філософських наук (Україна);

** з історії:*

Василь Балух, доктор історичних наук, професор (Україна);

Олег Білоус, кандидат політичних наук, доцент (Україна);

Руслан Делятинський, кандидат історичних наук (Україна);

Олег Єгрешій, кандидат історичних наук, доцент (Україна);

Степан Качараба, доктор історичних наук, професор (Україна);

Олександр Лисенко, доктор історичних наук, професор (Україна);

Олег Малярчук, доктор історичних наук, професор (Україна);

Василь Марчук, доктор історичних наук, професор (Україна);

Ігор Пилипів, доктор історичних наук, професор (Україна);

Ігор Райківський, доктор історичних наук, професор (Україна);

Олексій Сухий, доктор історичних наук, професор (Україна);

Петро Шкраб'юк, доктор історичних наук, професор (Україна).

Друкується за ухвалою Вченої ради ПЗВО «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого», протокол № 4 від 29 січня 2020 р.

© ПЗВО «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого», 2019

© Р. А. Горбань, 2019

© Автори статей, 2019

ISSN 2522-1558 (print)

Науковий журнал
«Науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого УГКЦ
«Добрий Пастир». Богослов'я. Філософія. Історія» (випуск 14)
видано за сприяння Івано-Франківського Архiepархіального Управління
Української Греко-Католицької Церкви
та Благодійного фонду імені Блаженного мученика Симеона Лукача

Випуск журналу присвячено
ювілею 30-ліття виходу Української Греко-Католицької Церкви з підпілля

ЗМІСТ

Редакційна колегія

Передмова до видання 6

Богослов'я

Канонічне право

Олег Хортик

Позабогослужбовий одяг священнослужителів у практиці Української Церкви 7

Олег Мах

Конституціонально-правова роль Пресвятої Євхаристії в Кодексі Канонів Східних Церков 28

Літургійне богослов'я

Василь Гоголь

Як сьогодні не втратити право називатися християнином поза Церквою? 41

Біблійне богослов'я

Андрій Яцишин

Герменевтика діалогу між Яковом та Павлом про віру, діла та оправдання 50

Моральне богослов'я

Людмила Потравич, Андрій Випасняк

Екуменічно-екологічна місія митрополита Андрея Шептицького: служіння Христовій Церкві та народу 67

Марія Ярема

Виховання дітей у вченні св. Йоана Золотоустого (згідно з його творами «Коментар на перше послання до Тимотея» та «Бесіда на слова: Вдовицю треба вибирати не менш як шістдесятилітню») 81

Християнська педагогіка

Леся Васьків, Андрій Васьків

Проблемні аспекти християнського виховання в оцінці о. Дмитра Блажейовського 83

Людмила Гридковець

Тренінговий підхід у підготовці десятикласників до сімейного життя 88

Філософія

Релігієзнавство

Олена Березовська-Чміль

Теоретико-концептуальні засади дослідження релігійних доктрин 102

Наталія (с. Віталія) Іванюк

Чи може європейське суспільство обійтися без християнства? 108

Юлія Кобець

Християнська демократія як сучасна політична доктрина 119

Діана Ковальська

Держава і Церква: основні моделі взаємодії 128

Юрій Максим'юк

Релігійно-філософські засади розвитку іконографії у Київській Русі 135

Тетяна Сокол

Вплив засобів масової інформації на релігійну сферу 144

Історія
Історія Церкви в Україні

Оксана Гаврилевська	
Отець Василь Білинський: історичний нарис	149
Олена Гайдукевич	
Педагогічна, громадська та природоохоронна діяльність доктора Миколи Саєвича	159
Марія Християна Голомідова	
Роль і місце часопису «Місіонар» в заснуванні Мирянського Чину Святого Василя Великого в УГКЦ	174
Руслан Делятинський	
Отець Порфирій Ступницький (1847–1926): штрихи до портрета	189
Оксана Дрогобицька	
Мемуарна спадщина Іванни Блажкевич (1886 – 1977) як джерело до вивчення її громадської діяльності в роки Першої світової війни	206
Олександр Коломийчук, Михайло Качурак, Михайло Дидик, Дмитро Мультан	
Мирослав Лушак: стежками долі станіславівського семінариста	216
Леся Струк	
Отець Порфирій (Петро) Чучман – приклад катакомбного духівництва	232
Світлана Флис	
Постать о. Йосипа Глібовицького в історії Галичини (другої половини XIX ст.)	240

Хроніка наукового життя

Руслан Делятинський, Олег Білоус	
Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Християнська педагогіка в іменах та освітньо-виховних ідеях» (Івано-Франківськ, 11 лютого 2019 року)	245
Віталій Козінчук, Олег Білоус	
Регіональна наукова конференція «Богословська і громадсько-культурна діяльність блаженного священномученика Симеона Лукача» (Івано-Франківськ – Старуня Богородчанського району Івано-Франківської області, 27 червня 2019 року)	248
Іванна Стрихар, Олег Білоус	
Презентація унікального видання Юліана Пелеша (Івано-Франківськ, 29 жовтня 2019 року)	250
Андрій Жук, Олег Білоус	
Регіональна студентська наукова конференція, присвячена 30-літтю легалізації УГКЦ «Українська Греко-Католицька Церква у другій половині XX століття в Україні: підпілля, легалізація, становлення» (Івано-Франківськ, 20 листопада 2019 року)	252
Людмила Филипович, Олег Білоус	
Міжнародна наукова конференція «Україна – Ватикан: контекст конфесійних ідентичностей і релігійних трансформацій у світі та Україні» (Івано-Франківськ, 28-29 листопада 2019 року)	255
Відомості про наших авторів	258
До відома авторів	261

ПЕРЕДМОВА ДО ВИДАННЯ **Редакційна колегія**

*Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра богослов'я,
вул. Гарбарська 22, 76019, Івано-Франківськ, Україна*
e-mail: dobryi.pastyr@gmail.com

Запропонований черговий випуск (№ 14) наукового журналу «Науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого «Добрий Пастир». Богослов'я. Філософія. Історія» містить наукові дослідження з канонічного права, літургійного богослов'я, біблійного богослов'я, морального богослов'я, християнської педагогіки, релігієзнавства та історії Церкви в Україні, а також хроніку наукового життя.

Авторами цих праць є науковці як Івано-Франківської академії Івана Золотоустого, так й інших освітніх і наукових закладів, зокрема Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, Івано-Франківського національного медичного університету, Івано-Франківського обласного музею визвольної боротьби імені Степана Бандери, Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київського інституту бізнесу і технологій, Львівського національного університету імені Івана Франка, Українського католицького університету, Національного заповідника «Давній Галич», Тернопільської вищої духовної семінарії імені Патріарха Йосифа Сліпого УГКЦ, Інституту богословських наук Непорочної Діви Марії Кам'янець-Подільської дієцезії РКЦ, ПНВК «Католицька загальноосвітня школа II-III ступенів – гімназія св. Василя Великого», Тернопільського обласного комунального територіального відділення Малої академії наук України, Івано-Франківського державного коледжу технологій і бізнесу та інших.

Значна частина статей пройшла апробацію на наукових конференціях «Християнство в Україні: історичні витоки, сучасний стан і виклики XXI століття (до ювілею 1030-ліття Хрещення України)» (Івано-Франківськ, 7 листопада 2018 р.), «Християнська педагогіка в іменах та освітньо-виховних ідеях» (Івано-Франківськ, 11 лютого 2019 року), «Богословська і громадсько-культурна діяльність блаженного священномученика Симеона Лукача» (Івано-Франківськ – Старуня Богородчанського району Івано-Франківської області, 27 червня 2019 року).

Богослов'я
Канонічне право

УДК 271.4-443.5-722.53

**ПОЗАБОГОСЛУЖБОВИЙ ОДЯГ СВЯЩЕНОСЛУЖИТЕЛІВ У
ПРАКТИЦІ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ**

Олег ХОРТИК

*Тернопільсько-Зборівська архієпархія Української Греко-Католицької
Церкви, вул. Січових Стрільців, 6а, 46001, Тернопіль, Україна*

Одяг в світі людини, поряд зі своєю безпосередньою практичною функцією, був також певним ідентифікатором стану і статусу особи. Кожен, бачачи когось, міг ідентифікувати хто перед ним: бідняк чи заможний, селянин чи мешканець міста, простого роду чи шляхетського. По-особливому одягнену особу, відповідно до свого походження та суспільного статусу, вирізняв саме її одяг. Однією з ознак належності до духовного стану був та залишається особливий одяг священнослужителя. Якщо богослужбовий доволі детально вивчено, ідентифіковано та проаналізовано, то звичайний, повсякденний одяг залишається мало дослідженим. Зокрема, коли йдеться про українську церковну традицію.

Існує ряд статей, в яких викладено історію формування богослужбових риз, зі згадками про світський одяг священнослужителів. Однак, усі вони зосереджують свою увагу на походженні та назвах головних форм одягу візантійської та російської традиції, і мало що знаходимо там про киево-руську. Ряд уведеного та практикованого в московському православ'ї трактується як властиве чи ідентичне українській традиції. Деяко узагальнюється, ставиться ствердні тези без документального чи фактичного обґрунтування, робиться не зовсім вірні та точні висновки. Саме тому, важливо ще раз сягнути джерел та поглянути звідки взялась практика окремого одягу священнослужителів, якою вона була, які етапи розвитку пройшла.

Нажаль ґрунтовних наукових досліджень цього питання українськими дослідниками немає. Усі раніше здійснені спроби належать російським авторам. Тому, щоб проілюструвати ті чи інші твердження або погляди, буде використовуватись саме російськомовна історична та наукова література. Натомість джерельна база буде стосуватись виключно Української Церкви, хібащо для порівняння або аргументації необхідно буде представити інші традиції.

В запропонованій статті зосередимо увагу виключно на позабогослужбовому одязі білого духовенства. Зокрема як одягався загал клиру, тобто міське та сільське священство, на звичаях та практиці одягу, який воно носило у повсякденні.

1. Візантійська традиція

Зародження явищ питомих християнству у первісній Церкві відбувалось, як правило, в природний, звичний для тогочасного середовища і народу спосіб. Це стосується як суто богослужбових, так і адміністративних аспектів: молінь,

одягу, управління та іншого. Церквою застосовувалось те, що на той момент було в релігійній і народній практиці, відповідно до настанов апостолів та старших (єпископів). Натомість процес розвитку і закріплення властивих для Церкви форм та інституцій, міг настати лише після набуття нею легального статусу в Римській Імперії, тобто, з першої половини IV століття, коли християни могли публічно визнавати свою віру та вшановувати Бога, а священнослужителі відкрито звершувати моління.

Упродовж століть духовні особи християнського Сходу носили одяг, який нічим не відрізнявся від того, що носили інші мешканці¹. Це був одяг звичний для їх середовища, народу, країни і традиції. У східній частині Римської Імперії, а згодом Візантії, духовенство, так само як і миряни, носили гіматій² та туніку, а згодом стихар³, як тогочасний вид світської одежі.

Дослідники богослужбового та поза богослужбового одягу священнослужителів вказують, що певна однотайність у цьому аспекті утвердилась лише в VII столітті. Саме у той час сформувались первісні форми сучасних богослужбових риз⁴ та започатковано процес виокремлення поза богослужбового одягу духовних осіб. В церковних письмових джерелах того часу не знаходимо вичерпних вказівок щодо священничої одежі, лишень загального змісту. Так у постановах VI Вселенського собору читаємо: «Ніхто з тих, хто зачислений до клиру, нехай не вдягається в непристойний одяг, ні перебуваючи в місті, ні знаходячись у дорозі, але будь-хто з них нехай використовує одяг вже визначений для тих, що належать до клиру»⁵. У цій постанові дано лише загальну вказівку щодо одягу. З історичних джерел та тлумачень дослідників дізнаємося, що йдеться про зобов'язання носити просту, скромну одягу, без надмірності щодо якості і кольору тканини.

Під неналежним одягом один з найавторитетніших каноністів Константинопольської Церкви Йоан Зонара розуміє «світлий, строкатий і дорогий», зазначаючи, що духовенство повинно носити звичайний одяг, який нічим не відрізняється серед загалу посполитих. Інший видатний коментатор церковних правил Теодор Вальсамон ствердив, що невластивим для духовних осіб є одяг з коштовної тканини та багато оздоблений, а також воїнський⁶.

Попри згадку у правилі, що духовенство має носити «вже раніше визначений» одяг, ніде не знаходимо яким саме він був, та де, хто і коли його

¹ Пор. Иродионъ Вѣтринскій, Памятники Древней Христіанской Церкви, т. I, Санкт-Петербургъ 1829, с. 416, 418.

² Гіматій – верхній одяг стародавніх греків. Прямокутний відрізок тканини. За своєю формою подібний до римської тоги. Згодом у Візантії загальна назва верхнього одягу у вигляді халата чи плаща.

³ Пор. Никодим Павлович Кондаковъ, Очерки и замѣтки по исторіи средневековаго искусства и культуры, Прага 1929, с. 230, 232.

⁴ Див. К. С-нь, О времени происхождения церковнаго облачення, «Христіанское чтеніе» 8 (1898), с. 166; Алексей Дмитриевскій, Богослужбеныя одежды священно-церковно-служителей, «Руководство для сельскихъ пастырей» 23 (1903), с. 145-146.

⁵ Постанови Трульського Собору, 691-692 рр., Константинополь, правило 27.

⁶ Правила Святыхъ Апостоль, святыхъ соборовъ вселенскихъ и поместныхъ, и святыхъ отецъ, с толкованіями, т. 2: Правила святыхъ вселенскихъ соборовъ, съ толкованіями, Москва 1877, с. 368-369, 706.

окреслив. Скоріш за все йдеться про одяг встановлений шляхом звичаю. Те, що протягом попередніх століть було прийнято за практику, те і вважалось за «визначений» часом і практикою. Зрештою, відповідь на поставлене питання можемо, знайти у наступному правилі, який стосувався одягу духовенства.

В одному з правил VII Вселенського собору дано уточнення щодо належного одягу: «Всяка розкіш та прикрашання тіла чужі священничому чину і стану. З огляду на це єпископи, чи клирики, що прикрашають себе світлими та розкішними одежами, нехай виправляються...З давніх часів, усякий священний чоловік задовольнявся нерозкішним і скромним одягом, бо все, що не для потреби, але для прикраси приймається, підлягає звинуваченню у марноті, як каже Василій Великий. Але і різнобарвний із шовкових тканин одяг не носили, і на краї одягу не накладали обрамлення іншого кольору»⁷. Вказівки цієї норми стосувались виключно аспекту надмірної розкоші, яка проявлялась в коштовній тканині, чи оздобленні властивими для світської знаті кольорами, як то пурпуровим чи золотим, візерунками або виробами з коштовного матеріалу. З вище наведених наказів можна зрозуміти, що одяг священника повинен бути з простої тканини, звичайним для загалу людей.

Згодом в константинопольську традицію увійшло застосування чорного кольору тканини, як властивого духовенству⁸. Хоча раніше про це ніде не згадувалось, а у практиці ранньої Церкви духовенством використовувався одяг білого кольору, як при богослужіннях (альба, або ж стихар), так і повсякденному житті⁹. Це мало своє богословсько-духовне обґрунтування, та вирізняло священнослужителів серед інших вірних. Згодом духовенство стали поділяти на біле та чорне, з огляду на належність до звичайного, єпархіального та монашого відповідно. Скоріш за все, саме від останнього (чернечого) в практику усього духовенства й було прийнято чорний колір. Хоча деякі дослідники звертають увагу на поширеність чорного кольору ще в давній період Церкви, подаючи і на це богословсько-духовні рації. Проте чорний, як колір зречення світу, характерний чернецтву, а не одруженому священству, яке жило звичайним, мирським, сімейним життям. Найбільш вірогідним є те, що єпископи, які походили з монашества, поступово впроваджували правила властиві чернечому життю, зокрема ті, які видавались найбільш підходящими і потрібними для священства, а також для одностайності одягу усього духовенства: мирського і монашого, щоб власне вирізнити їх з-посеред мирян. Зокрема згадане правило VII Вселенського Собору посилається на вказівку св. Василя Великого, яка, якщо сягнемо його твору, стосується настанов для монахів. Характерно й те, що усі визначні візантійські каноністи, коментуючи попередньо згадані правила щодо одягу духовенства, ніколи не згадують про чорний одяг, як належний усьому

⁷ Другий Нікейський Собор, 787 р., правило 16.

⁸ Пор. Вѣтринский, Памятники Древней Христианской Церкви, т. I, с. 417-418; Константин Никольский, О священных одеждах церковнослужителей, «Христианское чтение» 3-4 (1889), с. 379, 384, 396.

⁹ Див. Василий Иванович Долоцкий, О священных одеждах, «Христианское чтение» 1 (1848), с. 328-329; С-нь, О времени происхождения церковнаго облачения, «Христианское чтение» 8 (1898), с. 156, 166.

духовенству. Виняток становить лише Теодор Вальсамон (XII ст.), який в коментарі на 14 правило VII Вселенського Собору вказує на чорний одяг, як той, що вирізняє та вказує на клирика, зокрема нижчого ступеня¹⁰. Ще в першій половині XV століття св. Симеон Солунський, архієпископ Тесалонікійський, зазначає, що властивим для усіх мирських священнослужителів і церковнослужителів, є білий або чорний колір одягу, і такий вони повинні носити¹¹. Хоча на той час переважаючим в практиці був уже саме чорний колір, а стихар перейшов в категорію суто богослужбової одежі. Один з дослідників зазначив, що чорний як обов'язковий колір поза богослужбового одягу запроваджено в XI столітті¹², натомість інший, що в X-му¹³.

Мирське духовенство Візантії першого тисячоліття та згодом, поза богослужіннями носило звичайний одяг, властивий часові та для мирян. Своїм кроєм і формою він був схожий на довгий тонкий халат, що застібався, мав рукава, вільний, неприталений. Зрештою такий самий стиль був властивий для верхнього одягу усієї тогочасної Європи і зокрема Візантії, де запроваджений спершу як одяг високого рангу знаті, а згодом перейшов до нижчих чинів і називався «кавадій»¹⁴. Одяг східного духовенства епохи Середньовіччя міг відрізнитись лише незначними особливостями крою та власне чорним кольором. Більшість пересічного духовенства поза богослужіннями далі вживали звичайний одяг, дотримуючись хіба-що загальних постанов щодо тканини та відсутності в ній елементів розкоші.

2. Українська традиція

У період прийняття і розповсюдження християнства в Київській Русі практика богослужбового та поза богослужбового одягу священнослужителів у візантійській традиції була сформованою. Відбувались лише незначні трансформації та процес їх усталення. Оскільки ієрархія та духовенство Київської Церкви на початках значним чином були грецького походження¹⁵, зокрема до XIV століття майже усі митрополити київські були греками, тому в нашій традиції діяли приписи «Номоканону» та загально прийняті звичаї Константинопольської Церкви.

В джерелах церковного права Києво-Руської Доби, зокрема до монгольського періоду, зустрічаємо властиві тому часові загальні, короткі

¹⁰ Правила Святыхъ Апостоль, святыхъ соборовъ вселенскихъ и поместныхъ, и святыхъ отецъ, с толкованіями, т. 2: Правила святыхъ вселенскихъ соборовъ, съ толкованіями, с. 695-696.

¹¹ Писанія Св. Отцевъ и Учителей Церкви: Сочиненія блаженнаго Симеона, архієпископа Тесалоникійскаго, т. II, Санкт Петербургъ 1856, с. 241-242, п. 153. Обь одеждахъ, приличныхъ діаконамъ и пресвитерамъ, рукоположеннымъ изъ мірянъ; п. 154. О священныхъ одеждахъ.

¹² Пор. Юрій Федорів, Обряди Української Церкви. Історичний розвиток і пояснення, Рим-Торонто 1970, с. 129.

¹³ Ряса, Энциклопедическій словарь, изд. Ф. А. Брокгаузъ и И. А. Ефронъ, т. XXVIIа, Санкт Петербургъ 1899, с. 531.

¹⁴ Див. Кондаковъ, Очерки и замѣтки по исторіи средневековаго искусства и культуры, с. 229.

¹⁵ Пор. Sofia Senyk, A history of the Church in Ukraine. Vol. I. To the End of the Thirteenth Century, Roma 1993, с. 155.

вказівки щодо поза богослужбового одягу духовенства. Необхідний мінімум було визначено Вселенськими соборами, а ієрархія не бачила необхідності щось ще додатково регулювати в цій сфері. Зрештою, чітких, офіційних постанов та історичних свідочств на цю тему взагалі дуже мало, а ті, що існували не доповнено жодною деталізацією, зокрема визначенням стилю.

У вказівках київського митрополита Івана II (1080-1089 рр. правління) щодо одягу священика зазначено: «Слід всім і кожному клирику зокрема, тим, що в містах і тим, що в подорожі, не одягатися в неналежний одяг, але слід носити належний одяг, бо ж вони є відмінні [від інших людей]: чорний, як і належить, а якщо його не буде, то білий»¹⁶. Митрополит в своїх відповідях Якову Чорноризцю, трактуючи про цей аспект, покликається на постанову VI Вселенського собору. В черговому документі, настанові єпископа висвяченому священику, зазначено: «Одежу носи довгу, до щиколоток, не строкату, що у світі»¹⁷.

Важливо також врахувати фактор природного формування практики поза богослужбового одягу. Такого самого, як це було у випадку тисячолітньої історії християнства: виходити з того, що звичайне для конкретного народу, нації, країни і пристосовувати для потреб Церкви, беручи до уваги клімат. Відомий історик Церкви проф. Євгеній Голубінський, в своїх дослідженнях цього питання, дійшов висновку, що одяг руських священиків до монгольського періоду мав народне коріння та був властивий звичайній повсякденній одежі звичайного люду. А що більше – така ж практика продовжувалась й надалі¹⁸. Такого ж переконання дійшов Йосиф Сліпий в своєму викладі історії Церкви: «Загал сільського духовенства ходив в звичайній селянській одежі, подібно як в Болгарії і Сербії, і відрізнялись від мирян, капою-скуфією, яку закладали на голову. Полотно і сукно на одежі було домашнього виробу»¹⁹.

Оскільки в цей історичний період в усій Європі у верхній одежі народів панівним став стиль довгого вільного плаща, який перепоясували поясом або ж ні, то й у Київській Русі звичайною повсякденною одежею був кабат²⁰, або ж капота, який мав декілька видів: короткий, до колін, та довгий – до щиколоток. Назва і одяг мали арабське та східно-азійське походження та своєю формою відповідали грецькому «кавадію». Цей стиль згодом проходив поступові трансформації, однак в своїй основі протримався довгий час, фактично до XVIII століття, коли нові віяння стилю та моди принесли різновиди каптана і плащів. Однак в києво-руський традиції верхній одяг

¹⁶ Канонические отвѣты митрополита Іоанна II, в: Русская историческая библиотека издаваемая археологическою комиссією, т. 6, ч. 1. Памятники древне-русского канонического права, Санкт-Петербургъ 1880, с. 19-20.

¹⁷ Святительское поученіе новопоставленному священнику, кін. XIII ст., в: Русская историческая библиотека издаваемая археологическою комиссією, т. 6, ч. 1. Памятники древне-русского канонического права, с. 104.

¹⁸ Пор. Евгений Голубинский, История Русской Церкви, т. I. периодъ первый, Киевскій или домонгольскій, первая половина тома, Москва 1901, с. 569.

¹⁹ Йосиф Сліпий, Історія Вселенської Церкви на Україні, т. III, ч. I, Рим 2000, с. 120.

²⁰ Кондаковъ, Очерки и замѣтки по исторіи средневекового искусства и культуры, с. 229-230.

чоловіків отримав власні народні назви, найпоширенішою з яких була «свита»²¹, що була різновидом плаща, тобто довгого одягу. Обов'язковим елементом верхнього одягу був пояс. Ця традиція і стиль, як і назва (свита), збереглися упродовж століть, хоча крій міг дещо змінюватися.

Духовенство в повсякденному житті та побуті використовувало звичайний для населення одяг, який, зважаючи на вказівки церковних норм, повинен бути чорного кольору. Однак так зодягалось скоріш за все лише вище духовенство: єпископи, крилошани, священники великих міст, а також монахи та їх ієрархія. Так у заповіті заможного ієрея литовської митрополичої столиці Вільна (Вільнюс) значилась: «сукня чорна з золотим шнуром»²². Більшість звичайного пересічного духовенства, яке жило в містах та селах, навряд чи в повсякденні носило щось на подобу сучасного підрясника.

До такої думки схиляють не лише логічні та історичні реалії життя українського народу: давні часи, відсутність доріг з твердим покриттям, життя і побут сіл та міст, необхідність праці в полі та побуті, сімейне життя, незаможність. Але й також історичні свідоцтва, бо якщо забажаємо дізнатись достовірну документальну інформацію як виглядав повсякденний поза богослужбовий одяг священника в Київській Русі та Україні, то відповіді на це не знайдемо. Докладних описів вигляду, крою чи зображень немає. Зрештою, як і згадки самої назви «підрясник». В історичних свідоцтвах на окреслення верхнього одягу духовної особи здебільшого знаходимо слово «сукня», яким в традиції Речі посполитої окреслювали одяг як такий²³. В усіх інших випадках будуть згадки звичайної повсякденної одяжі народу: свита, капота, сукман та інші, в залежності від історичного періоду та регіону. Фактично до кінця XVII століття більшість мирського духовенства провінції, міст та сіл, носило те, що носили усі інші, за винятком лише незначних відмінностей щодо крою та кольору одягу, або же незначних елементів в одязі.

У XVI столітті київські митрополити Сильвестр Белькевич та Онисифор Дівочка у настановах новому ієрею наказували носити одяг гідний сану, довгий, до щиколоток, на священнику подобу, не строкатий і не кольоровий²⁴. Подібно й в наступному столітті єпископи Сильвестр Косів та Арсеній Желіборський в такого ж змісту повчаннях майже дослівно повторили приписи попередніх століть²⁵. Натомість львівський єпископ

²¹ Див. Оксана Косміна, Передумови формування символіки традиційного українського вбрання: давньоруський одяг, «Народознавчі зошити» 4 (2015), с. 833-834; Любор Нидерле, Быть и культура древних славян, Прага 1924, с. 156-157.

²² Духовное завѣщаніе Матфея, ієрея Юрьевской русской церкви в Вильнѣ, 1522 р., «Вѣстникъ западной Россіи» 4 (1867), с. 4-5.

²³ Див. *Obraz Polaków i Polski w XVIII wieku, czyli zbiór pamiętników, wydany z rękopismów przez Edwarda Raczyńskiego*, t. IX: Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III księdza Kitowicza wydany z rękopismu przez Edwarda Raczyńskiego, t. III, Poznań 1841, rozdział XI. §1. O strojach czyli sukniach, с. 228.

²⁴ Поученіе кievскаго митрополита Сильвестра новопоставленному ієрею, 1562 р., в: Акты относящіяся къ исторіи Западной Россіи, т. 3, Санкт Петербургъ 1848, с. 116; Ставленническая грамата, выданная митрополитомъ кievскимъ Онисифоромъ Петровичемъ ієрею Аванасію, 1583 г., в: Описаніе документо́въ архива западнорусскихъ униатскихъ митрополитовъ, т. 1, Санкт Петербургъ 1897, с. 47.

²⁵ Сильвестр Косов, Дідакалія, альбо наука котораяся первѣй из уст священникомъ подавала о седми тайнахъ альбо сакраментахъ, 1637 р.; Поученіе новопосвященному ієрею львовскаго епископа Арсенія Желиборскаго,

Йосиф Шумлянський наприкінці XVII століття в повчаннях духовенства зазначив, щоб священик, «гди до церкви Божой на служеніє идет, мѣл на собѣ сукману пристойную, не захляпаную»²⁶. Як бачимо, ідучи на богослужіння від священика не вимагався якийсь спеціальний духовний одяг. Докладні вказівки щодо буденного одягу він дав в своїй книзі «Метрика»: «Вдосталь вже наказувалось вам, аби духовенство наше ... пристойні своєму духовному станові одіяння та обув'я носило. Раніше ... багато хто з духовенства такий собі одяг дозволяли, в котрому від простого чоловіка найменше ся не різнили, бо одні в сермягах білих, другі хоча в сукманах, але ясных, ще й з гудзиками замість срібних з циновими ходили, а на голові кучмисько яке, або гарлову, або баранячу шапку простацьку, ... і в такому одіянні не тільки вдома, але й між людьми публічно не встидаються ходити... Отож, відсіль хочемо і по-пастирському наказуємо, щоб таке занехаяти»²⁷. Далі наказувалось мати дві сукмани: одну для церкви, другу на вихід між людьми; мати чорну або хоча б темно лазурову «спідню та верхню рясу»; шнурок окрім чорного жодного іншого кольору; шапку, обшиту хутром, або принаймні в інший спосіб оздоблену, якщо не стати на таку, тоді просту з сукна на подобу «чернечого подкапка». За порушення цих приписів єпископ грозив карою.

Історичні свідоцтва, такі як літописи, документи, книги, ікони, образи, малюнки, портрети, картини дають уяву лише про богослужбовий одяг, а у випадку поза богослужбового лише уривчасті згадки чи представлення. Більш точне і розлоге уявлення щодо спеціального одягу духовенства знаходимо в описах і малюнках в період з XVII століття, і то здебільшого як одягались єпископи, монахи та визначні духовні особи. Те як одягалось звичайне міське та сільське духовенство достеменно невідомо, оскільки маємо лише загальні вказівки: довгий, чорний одяг. Твердити про підрясник як звичайний одяг усього духовенства неможливо. Він тоді ще не був у вжитку усіх священнослужителів. Натомість в джерелах і літературі згадується, що духовенство носило звичайний одяг мирян.

На ілюстрації в «Метриці» львівського єпископа Йосифа Шумлянського, кін. XVII ст., представлено як повинен одягатись священик²⁸. На ній побачимо духовну особу в звичайній одежі того часу, хоча верхня кроєм рукавів нагадує рясу. Характерним для тогочасного звичаю і моди в суспільстві є також ціпок в руці. На іншій ілюстрації книги, де в храмі представлено єпископа, який повчає духовенство в часі єпархіального собору, священики одягнуті в подібний одяг, в декотрих він дуже схожий на

1642 р., в: Степан Голубев, Київській митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники, т. 2, Київ 1898, Приложенія, с. 208: «одежду носи долгу до глезн не от пестрин, ни от утварий мирских».

²⁶ Посланіє львовскаго православнога єпископа Юсифа Шумлянскаго єпархіальному духовенству, в: Акты относящіяся къ исторіи Западной Россіи, т. 3, Санкт Петербургъ 1853, с. 204.

²⁷ Юсиф Шумлянскій, Метрика албо реєстр, Львов 1687, с. 52-53.

²⁸ Там само, с. 54. Див. також Piotr Wawrzениuk, Confessional Civilising in Ukraine. The Bishop Iosyf Shumliansky and the Introduction of Reforms in the Diocese of Lviv 1668-1708, Södertörns högskola Huddinge 2005, с. 72.

рясу²⁹, хоча, якщо поглянути на деталі комірів та крою, то це скоріш легке пальто-плащ. Широкий стиль рукавів міг бути у цьому випадку особливістю верхнього одягу священників, що вказував на духовну особу.

Щоправда, у повчаннях єпископа Йосифа Шумлянського серед іншого згадується «спідня та верхня ряса», яка саме в той час як явище з'являється у вжитку Московської Церкви, якій вже була піддана Українська. Двома десятиліттями раніше видання «Метрики» Московський собор 1667 р. дозволив духовенству носити ряси, подібні до тих, які носять в Грецькій Церкві³⁰. Однак, важливо звернути увагу на те, що Шумлянський дає своєму клирові настанову, як той має одягатись на майбутнє, а не констатує, як є в практиці. Бо, як вже знаємо з вище наведеного фрагменту його повчання, духовенство одягалось як звичайний люд. Вище та заможне духовенство у той час носило так звані жупани-однорядки, які виглядом були довгі, чорні, без підкладки, з рядом гудзиків зверху до низу, або до пояса³¹. При цьому жупан був звичайною одежею міщанства, маючи власні різновиди. На портреті гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного можемо побачити тогочасний жупан, який мало чим відрізняється від сучасного підрясника, хіба-що деталями і кольором³². Священича одежа більшості українського духовенства того часу так само, як і в мирян – свита; до того ж могла бути різних видів, зокрема короткою, до колін, про що свідчить одне з поховань пресвітера³³.

Коли йдеться про рясу білого духовенства, то в Українській Церкві вона не була популярною і загально відомою. Первісні форми ряси в Грецькій Церкві з'являються здавна, але у монахів³⁴. Натомість в сучасному вигляді грецьке біле духовенство прийняло їх в звичаєвий спосіб, як наслідування тогочасної моди, а саме – турецької³⁵, оскільки Візантію в середині XV століття захопили турки. Ряса наслідувала турецьку національну одежу, зрештою, як і камилавка верхній турецький головний убір феску. Набувши популярності серед білого грецького духовенства, вони лише згодом поширились в інших Православних Церквах, які мали давній тісний зв'язок з Константинополем. В Українській Православній Церкві у XVIII столітті ряса була скоріш верхнім одягом духовенства у вигляді плаща, або легкого пальта, підшитого хутром, призначеного для вжитку у холодну пору року. Натомість підрясник не завжди згадується навіть у ченців, хоча для

²⁹ Шумлянський, Метрика або реєстр, с. 26.

³⁰ Пор. Московские Соборы 1660, 1666 и 1667 годов. Собрание документов эпохи, т. 2. Собор 1667 г., Санкт Петербург 2014, с. 231-232; Настольная книга священнослужителя, т. 4, Москва 1983, с. 112.

³¹ Див. Костянтин Широцький, Як вбирало ся в старовину українське духовенство, «Нива» 9 (1912) 21-22, с. 636; Настольная книга священнослужителя, т. 4, Москва 1983, с. 110-111.

³² Сергій Васильківський, Портрет гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного (помер 1622 р.), 1900-ті роки.

³³ Пор. Wira Nupało, Pochówki osób duchownych w kryptach, в: Od cerkwi katedralnej króla Daniela Romanowicza do bazyliki p.w. Narodzenia NPM w Chełmie, red. naukowa Andrzej Buko, Stanisław Gołub, Chełm 2016, с. 161-162.

³⁴ Настольная книга священнослужителя, т. 4, с. 111.

³⁵ Пор. Голубинский, История Русской Церкви, т. I. периодъ первый, первая половина тома, с. 565, 568.

його окреслення вживалось польський термін «сутанна»³⁶, поряд з вже раніше згаданою назвою «сукня», до якої додавалось окреслення «духовна», або ж «священича». Підшивання клиром верхнього одягу хутром було звичайною практикою усього духовенства, як православного, так і унійного, а також латинського. Цікавим є той факт, що вигляд латинської «реверенди» в середині та другій половині XVIII століття був дуже схожим до сучасного українського підрясника: довгий чорний одяг, з гудзиком під шиєю та двома на животі, а кроєм в залежності від моди, яка панувала в той, чи інший час³⁷.

Загалом рясу і підрясник у той час носили як і раніше заможні та вищого статусу духовні особи. Звичайне духовенство у повсякденні далі вживало народний одяг, але довгий і чорної барви. Слово «підрясник» з'явилося у вжитку не скоріш, як у другій половині XIX початку XX століття, коли загал духовенства почав носити ряси. За логікою речей підрясник – це одяг, який знаходився під рясою.

Дослідники українського одягу висловились, що сучасний підрясник духовенства у його теперішньому стилі та формі походив з народного одягу. На це звернули увагу Борис Познанський, Опанас Сластіон та Хведір Вовк, які вважають, що підрясник такий самий за кроєм, що й свита, давня і їх часу³⁸. Важливо й те, що в свій час свита була тонким верхнім одягом, як коротким, так і довгим, переважно чорного та сірого кольорів, з комірцем-стійкою, рукавами вставками (вшитими)³⁹. Щоправда в різних регіонах України були власні вподобання щодо крою, кольору та стилю свити, звідси трапляються інші назви цього виду одягу⁴⁰. В своєму одязі міське і сільське населення відрізнялось. Якщо в містах переважали жупани і капоти, то в сільській місцевості та менших містах сермяга і сукман⁴¹. Назви і стилі в шитті зберігались упродовж століть⁴². В описах сучасників зазначалося, що на загал русини ходять в довгій, до щиколоток одязі з сукна, яка називалася сермяга (сірак) та перепоясувались поясом⁴³. Тезу про походження сучасного

³⁶ Див. Максим Яременко, Повсякдення професорів Києво-Могилянської академії XVIII століття, в: Повсякдення ранньомодерної України. Історичні студії в 2-х томах, т. 2, відп. ред. Віктор Горобець, Київ Інститут історії України НАНУ, 2013, с. 70-73, 78-79.

³⁷ Andrzej Kitowicz, Pamiętniki Kitowicza. Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III, wyd. A. Kaczurba, Tarnów 1881, с. 65.

³⁸ Пор. Борис Познанский, Одежда малоросов, Труды Двенадцатого археологического съезда в Харькове 1902 г., т. III, под ред. графини Уваровой, Типография О-ва распротр. пол. книг, Харьков 1905, с. 206; Хведір Вовк, Студії з української етнографії та антропології, Київ 1995, с. 143.

³⁹ Познанский, Одежда малоросов, с. 206; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский Край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским, т. 7, Санкт-Петербург 1872, с. 419; Т. О. Ніколаєва, Г. С. Щербій, Народний одяг, в: Культура і побут населення України, вид. 2-е, наук. керівник В. І. Наулко, Київ 1993, с. 121.

⁴⁰ Див. про це Яковъ Головацкий, О народной одеждѣ і убранствѣ Русиновъ или Русскихъ въ Галичинѣ и сѣверо-восточной Венгрии, Санкт-Петербургъ 1877, с. 44.

⁴¹ Див. Головацкий, О народной одеждѣ і убранствѣ Русиновъ, с. 9, 16, 29-30, 33, 44; Оксана Федина, Традиційний верхній одяг галицьких українців: видова, типологічна, стильова різноманітність, «Народознавчі зошити» 1 (2015), с. 115-119; Лілія Іваневич, Традиційне вбрання українців Західного Поділля: особливості класифікації, «Народознавчі зошити» 5 (2014), с. 1065-1066.

⁴² Пор. Галина Стельмашук, Вбрання на Волині у XIV-XVIII століттях і побутування окремих його компонентів у селян до середини XX століття, «Народознавчі зошити» 4 (2017), с. 900-901, 905.

⁴³ Див. Julia Goczałowska, Rusini, Rozmaitości dla ludu wiejskiego, cz. 4, Lwów 1845, с. 118.

підрясника з народного одягу підтверджують і графічні зображення, зокрема портрети. Вже згаданий раніше портрет П. Сагайдачного, а також портрет Максима Залізняка, який зображений в чорному жупані, і якщо не було б підпису хто зображений та чуб на голові, то можна б було ствердити, що це духовна особа в підряснику⁴⁴.

В практиці Української Церкви підрясник та ряса з'являється в середині XVIII ст., а загал духовенства починає вживати їх в Православній Церкві починаючи з XIX ст., в Греко-католицькій лише підрясник-реверенду з середини XVIII ст. Звичайно, що первісні форми підрясника у виді жупана чи свити сягають значно ранішого періоду, нам натомість йдеться про сучасний стиль. Окрім цього кроєм духовний одяг української традиції відрізнявся від грецької та російської, хоча і не так значно, щоб вважати цілком іншим⁴⁵. Це зокрема зумовлено народними особливостями і вподобаннями щодо власного національного одягу.

В Українській Православній Церкві вказівки щодо одягу священників на початку XVIII ст. далі залишались загального змісту. Духовний регламент російського царя, яким керувалась Церква, окреслював, що верхній одяг священника повинен бути чистий і тільки чорного кольору⁴⁶. Про ряси і підрясники нічого не згадується. Лише згодом єпископи почали впроваджувати як обов'язковий саме ці види поза богослужбового одягу. Зокрема з другої половини XVIII ст., коли київський митрополит Єрофей Малицький видав інструкцію, в якій серед іншого благочинним наказувалось слідкувати чи духовенство носить належний одяг⁴⁷. Наступний після нього митрополит, у жовтні 1800 р., наказав, щоб духовенство «без ряс і кафтанів чи іншої негідній сану неохайності, не сміли на публіці з'являтись». Дане розпорядження митрополит повторив через місяць, оскільки багато священників одягались «в сюртуки, в яких ходять світські люди»⁴⁸. Пізніше, в 1874 р., київський митрополит Арсеній Москвін видав циркуляр, підтримавши пропозицію своєї консисторії, в якому зобов'язав священнослужителів єпархії «дотримуватись завжди і всюди необхідної встановленої звичаєм пристойності в носінні ряс і верхнього одягу, за прикладом київського міського духовенства»⁴⁹. За виконанням цього наказу мали слідкувати благочинні, та повідомляти консисторію про порушників.

Щодо головного убору, то в давнину духовенство Київської Церкви носило шапочки, які своєю формою нагадували скуфію. Як саме виглядала ця священнича шапочка і чи була належним повсякденним атрибутом усього

⁴⁴ Портрет Максима Залізняка, кін. XVIII ст. (жив у 1740-1770 рр.), Сумський художній музей.

⁴⁵ Пор. Голубинский, История Русской Церкви, т. I. первая половина тома, с. 567-568; Настольная книга священнослужителя, т. 4, с. 112.

⁴⁶ Петр I, Духовный регламентъ. Прибавленіе о правилахъ о пресвитерахъ, диаконахъ и прочихъ причетникахъ, 1721 г., Москва 1897, п. 28, с. 113.

⁴⁷ Див. Анатолий Белгородский, Киевский митрополитъ Иерофей Малицкий (1796-1799), Киевъ 1901, с. 35.

⁴⁸ Владимиръ Чеховский, Киевский митрополитъ Гаврииль Банулеско-Бодони (1799-1803), Киевъ 1905, с. 206.

⁴⁹ Київський центральний державний історичний архів України, ф. 127. Київська духовна консисторія, оп. 678, спр. 95. Дело о том, что священники являются в консисторию в ненадлежащей форме, 1874 р., арк. 2, 4.

клиру достеменно невідомо⁵⁰. Відомо лише, що в період Київської Русі та пізніше єпископи носили оксамитові шапочки, гаптовані золотом, які згодом стали все більше прикрашати, опісля вони трансформувались в шапки-митри. Натомість до XVI ст. про використання скуфій у повсякденні звичайним духовенством Української Церкви однозначно ствердити неможливо. Документальних свідоцтв і описів, як і назви «скуфія», в переліку одягу білого духовенства до XVI століття знайти не вдалось. Лише загальні ствердження самих дослідників, які документально нічим не обґрунтовані. Згодом маємо цьому підтвердження⁵¹. Так в заповіті віленського ієрея 1522 р. згадується зимова оксамитова скуфія, підшита хутром лисиці, та літня оксамитова (шовкова) скуфія⁵². У 1654 р., під час візиту антиохійського патріарха Макарія в Україну, його диякон в своїх спогадах записав, що «Вищі саном панотці носять камилавки з чорного оксамиту і з соболиним хутром, а молодші – скуфійки, з чорного сукна»⁵³. Їх носило, так само як і священничий одяг, духовенство вищого рангу, як то єпископ чи його близькі співпрацівники, знатне і заможне духовенство соборів і великих міст. Натомість загал пресвітерів скуфії не вживав. В Православній Церкві скуфія як звичайний головний убір дияконів і священників санкціонована Московськими соборами 1667 та 1675 рр., постановами яких її дозволено носити. Невдовзі в московській традиції, пізніше і тепер, скуфія та камилавка перейшла в категорію нагород, яку надавав патріарх, пізніше Священний Синод та цар, в пізній період також єпархіальний архиєрей. При цьому як скуфія, так і камилавка там виготовляється, або обшивається оксамитом, буває фіолетовою і червоною, хоча раніше вживалась й інших кольорів⁵⁴. Греко-католицьке духовенство скуфій та камилавок не носило, хоча багато хто носив схожу до скуфії папафію⁵⁵. В Греції біле духовенство, як належне

⁵⁰ Див. Николай Суворовъ, О скуфьях священническихъ и діаконыхъ въ древней Россіи, «Прибавленія къ Вологодскимъ єпархіальнымъ вѣдомостямъ» 19 (1867), с. 659.

⁵¹ Див. Капитон Невоструев, О скуфье и камилавке въ древней греческой и русской церкви, «Душеполезное чтеніе» 12 (1867), с. 280-287; 3 (1968), с. 137-142. Про філологічно-фонетичні особливості слів «скуфія» та «камилавка», інші аспекти, див. Н. Бр-ць, Замѣтка о значеніи названій «скуфья» и «камилавка», «Христіанское чтеніе» 5-6 (1892), с. 474-486.

⁵² Див. Духовное завѣщаніе Матфея, ієрея Юрьевской русской церкви в Вильнѣ, 1522 г., «Вѣстникъ западной Россіи» 4 (1867), с. 4-5.

⁵³ Павло Халебський, Україна – земля козаків, Київ 2009, с. 65.

⁵⁴ Див. Московские соборы эпохи паденія московскаго патріархата в в XVIII веке, сост. Т. Г. Сидаш, Санкт-Петербург 2015, с. 34-35; Александръ Сулоцкій, Священническія и діаконыя скуфьи в старину, «Прибавленія къ Вологодскимъ єпархіальнымъ вѣдомостямъ» 2 (1869), с. 61-67; Александръ Сулоцкій, Еще нѣсколько словъ о священническихъ и діаконыхъ скуфьяхъ въ старину, с. 743-753; Николай Романскій, Награды духовенству, какъ одинъ изъ неотложныхъ вопросовъ пастырскаго служенія, «Христіанское чтеніе» 4 (1907), с. 546-549; Андрей Викторович Матисон, К вопросу о награжденіи скуфьями православныхъ священниковъ в Россіи в XVIII веке, «Вестникъ Православнаго Свято-Тихоновскаго гуманитарнаго университета» 74 (2017), с. 80-85.

⁵⁵ Див. Юліан Пелешъ, Пастырское богословіе, вторе исправлене выданье, Вѣдень 1885, с. 393 (примітка); Одвѣтъ на пытанія зъ нагоды «Уставу о колпакахъ», «Душпастыръ» 16 (1895), с. 444; Федорів, Обряди Української Церкви, с. 131.

їх сану, носило низькі камілавки, обшиті звичайним чорним сукном, а скуфій взагалі не вживалось⁵⁶.

3. Греко-Католицька Церква

Після прийняття Берестейської Унії документальні свідчення про поза богослужбовий одяг священнослужителів зафіксовано починаючи з XVIII століття. Хоча, якщо зважати на історичні свідчення про прийняття унії львівським єпископом Йосифом Шумлянським в другій половині XVII ст.⁵⁷, то його повчання і накази священникам можна вважати першими. Поряд з цим, після офіційного проголошення берестейського єднання львівської єпархії у 1700 р., його приписи надалі зобов'язували підвладне йому духовенство.

У 1715 р. постановою єпархіального собору Лев Кишка суворо заборонив духовенству Володимирської єпархії носити «сукні лазурового кольору», тобто одного з відтінків синього. Що виглядає дивним на тлі іншої постанови цього ж єпископа, якою він визначив чин надання підрясника семінаристам заснованої ним Володимирської семінарії. В ній записано: «По присязі приймає клирицький одяг лазурового кольору, тобто сутанну, а також байкову палендру і інші реквізити»⁵⁸. З цього виходить, що священнослужителям підрясник лазурового кольору заборонено носити, а для семінариста, який готується до духовного стану, вважався належним. «Палендра» в старо-польській традиції була різновидом плаща, у випадку священнослужителів верхньою одежею без гудзиків⁵⁹, що одягалась поверх підрясника. Якщо взяти до уваги, що у той час в Українській Церкві поступово у вжиток входила грецька ряса, тоді стає зрозумілим, що Лев Кишка був обізнаний з цим видом духовної одежі. Хоча це була скоріш за все данина моді латинського духовенства, яке носило палендри. Ряси греко-католицька ієрархія уникала, як символу російського православ'я. Унійна Церква не могла собі дозволити змішуватись з супротивником, щоб серед вірних не виникало непорозумінь хто є хто. Унійне духовенство повинно було вирізнитись на тлі православного. Тим більше, що наміри Лева Кишки, василіянина, єпископа Володимирського та митрополита Київського, важко трактувати в ключі східної традиції.

⁵⁶ Пор. Т. Серединській, *Особенности въ священнослужебныхъ обрядахъ и обычаяхъ Греческой и Русской Церкви*, «Христiанское чтение» 10 (1871), с. 549.

⁵⁷ А. Петрушевичь, *Иосифъ Шумлянскій, первый львовскій унійскій єпископъ*, «Галичанин» 1 (1862), с. 118, 123; Тарас Чухліб, *Львівський єпископ Йосиф Шумлянський – військовий діяч та дипломат корони польської*, в: *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність: Збірник наукових праць*, випуск 21, Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2012, с. 799-800.

⁵⁸ Архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук, коллекция Павла Доброхотова, оп. 1, ед. хр. 50, л. 39-48. *Postanowienia soboru Włodzimierskiego, podane ad observandum Wielebnym оуcom, do dyecezyey Włodzimierskiey należącym, dnia 15, mies. oktobra, roku 1715*, р. 20; *Regulae et leges ab alumnis vladimiriensibus observandae*, р. 2. З текстами цих постанов можна ознайомитись в публікації Ігор Скочиляс, *Релігія та культура Західної Волині на початку XVIII століття. За матеріалами Володимирського собору 1715 р.*, с. 53, 69.

⁵⁹ *Słownik staropolski*, opr. Antoni Krasnowolski, Władysław Niedźwiedzki, wydaw. M. Arcta w Warszawie, 1920, с. 302.

Ключовим в історії УГКЦ був звичайно Замойський синод 1720 р., який впорядкував і визначив багато справ церковного життя. Характерним для його постанов стало впровадження найбільш вагомих рішень Тридентського собору, який відіграв таку ж ключову роль в історії Латинської Церкви. Унійна ієрархія під впливом багатьох факторів намагалась уводити їх в дійсність УГКЦ, приймаючи за основу нової дисципліни та порядку. Однією з цілей було навести лад в ослабленій релігійно-суспільним протистоянням Церкві в усіх напрямках і сферах.

Якщо йдеться про такий вузький аспект як духовний одяг, то в постановах цього синоду маємо на диво лише загальні вказівки: «кожен (священик) має користуватися одежею відмінною від тієї, яку звичайно носять селяни, тобто чорну та довшу». Під час візитацій належало встановити чи священик і диякон носять відповідний духовний одяг⁶⁰. Замойський синод хоча багато в чому взяв практику Латинської Церкви, однак офіційно, в постановах щодо одягу, залишив давній припис Східної Церкви, традиційно без уточнень та назв. На практиці усі унійні єпископи цієї доби у власних розпорядженнях чітко окреслювали, що цей одяг повинен бути подібний до сутанни, або ж безпосередньо латинська сутанна, яку в народі називали «реверендою»⁶¹. Істотним в цій постанові є те, що до носіння спеціального виду духовного одягу зобов'язано усе духовенство. Носити чи ні, вже не було власним бажанням і рішенням священнослужителя. Єпископи вимагали це робити, до того ж суворо слідкували, щоб цей припис виконувався, зрештою, як й усі інші постанови синоду. Іншою складовою було те, що цей одяг мав однозначно відрізнитись від того, в якому ходять миряни. Тобто, відрізнитись не лише кольором і довжиною, але й кроєм та виглядом. Постанови єпископів зумовили процес уведення для унійного білого духовенства латинського підрясника, оскільки ієрархія вважала, що це допоможе Унійній Церкві в здобутті авторитету, а для духовенства вищого статусу у суспільстві. Оскільки латинське духовенство здавна мало багато привілеїв і шани як у короля і шляхти, так серед міщан і простого люду, а зустрічають, як відомо, по одязі. Тогочасний стан Церкви бажав кращого, саме тому запущено процес наведення ладу, та уподібнення священнослужителів до загалу духовенства Католицької Церкви.

Запровадження прийнятих в Замості рішень здійснювалось шляхом вказівок зібраному на єпархіальних соборах духовенству. До загального розпорядження синоду єпископи давали відповідні уточнення щодо клирицького одягу. Так у постановах собору перемишльської єпархії 1740 р. зазначено: «Кожний священик, щоб людьми повсюдно міг бути легко упізнаваний щодо свого стану, повинен виглядати по-священичому – в

⁶⁰ Постанови Замойського синоду, титул X; Quaestiones in visitationibus indagandae: parochus, diaconus; в: Провінційний Синод у Замості 1720 р. Постанови, Івано-Франківськ 2006, с. 229, 274-278.

⁶¹ Див. Andrzej Kitowicz, Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III, wyd. A. Kaczurba, Tarnów 1881, с. 65.

чорних сукнях»⁶². Львівський єпископ Атанасій Шептицький у постановах єпархіального собору дав більш точні вказівки: «Іереї і диякони в одежах станова духовному пристойних, римским ієреом подобних, чорних и долгих, повинни чинно ходити. А которий би в иных, а не чорних, албо підчас зими в кожуху где показался, с такових одежди тіє власніи их протопресвитери власть мают здоймовати, продавати, и гроши на убогих албо церквей потреби роздавати»⁶³.

Окрім сутанни-реверенди невід'ємною складовою тогочасного духовного одягу латинських священиків був так званий «обойчик». У XVIII столітті він мав форму білого комірця, який на ключицях роздвоювався та був схожий на комірці лютеранських пасторів. Століттям пізніше це білий довгий комірць, який підкладався по усій довжині внутрішньої сторони коміра реверенди. На підставі тверджень Івана Франка у 1739-1741 рр. львівський унійний архієпископ Атанасій Шептицький добився в Апостольського Престолу права, щоб греко-католицьке духовенство носило такі ж обойчики, що й латинське, проти чого активно боровся львівський латинський архієпископ Микола Вижицький⁶⁴, який не бажав такої одностайності в одязі.

В середині та другій половині XVIII ст. одружені греко-католицькі священики «носили сукні кроєм як польський жупан або кунтуш, але з зашитими рукавами; в холодну пору звичайний кожух, в якому навіть ставали до служіння, одягаючи поверх альбу і ризи, взуття носили просте, хлопське, з підковами. На загал в одязі ніщо не вирізняло священика від звичайного чоловіка, тільки що чорний колір сукні (одягу), та чорна шапка»⁶⁵. Натомість неодружені молоді священики носили «сукні» подібні до латинських, дистанціюючись від простоти сільського люду та тримаючись відповідно до свого стану і суспільного статусу.

У другій половині XVIII ст. луцький єпископ Сильвестр Рудницький зобов'язав усіх священиків своєї єпархії носити духовну одягу на латинський манір, тобто сутанну. Усім, хто перед свяченнями проходив священичий вишкіл спеціально призначений і найнятий кравець шив священичу одягу необхідного зразка. Згідно з твердженнями сучасника, на щодень цих підрясників, як правило, ніхто з духовенства не носив, лише на

⁶² Kongregacya soborna całej diecezji Przemyskiej Sanockiej Samborskiej namiestnikow ritus graeci unitorum, dla ustawy rządów duchownych ad mentem Synodu Zamoyskiego w katedrze Przemyskiej założona roku 1740, Titulus 4. De parochis et parochiis, p. 1: «Každy kapłan żeby przy charakterze swoim na każdym miejscu od ludzi był poznany nosić się powinien po kapłańsku w czarnych sukniach», в: Григорій Лакота, Три синоди Перемиські й єпархіальні постанови Валявські в 17-19 ст., Перемишль 1939, с. 123-166.

⁶³ Уставы дієцезалніє повеленієм преосвященного кир Атанасія Шептицького, архієпископа метрополити кївського и всея Россіи, єпископа лвовського, галицького и прочая, Унів 1744 р., в: Собори Львівської єпархії 16-18 ст., упор. Ігор Скочиляс, Львів 2006, с. 36.

⁶⁴ Див. Іван Франко, Чотири пастирські листи єпископів Афанасія і Льва Шептицьких, в: Матеріяли до культурної історії Галицької Руси XVIII і XIX віку, зібрані М. Зубрицьким та ін., під ред. І. Франка, Львів 1902, с. 7.

⁶⁵ *Obraz Polaków i Polski w XVIII wieku, czyli zbiór pamiętników, wydany z rękopismów przez Edwarda Raczyńskiego, t. VIII, Opis obyczajów i zwyczajów za panowania Augusta III, księdza Kitowicza, t. II, Poznań 1840, rozdz. V, §10. Konsystorz Ritus Graeci, c. 119-120.*

більші урочистості та під час візитації єпископа⁶⁶. Це був період впровадження обов'язкового духовного одягу, тому ще не усе духовенство було готове до спеціальної форми одягу. До того ж, як і раніше, сільське, а подекуди й міське священицтво, далі займалось власним господарством, жило звичайним сімейним життям, клопотами, багато з огляду на війни, розруху та важкий матеріальний стан не мали змоги мати окрім звичайного, ще й спеціальний одяг, який і так мали б використовувати зрідка, коли приїде єпископ, або буде потрібно з'явитись на єпархіальному соборі, чи звернутись в консисторію.

На підставі археологічних досліджень крипт «руської» катедри у Холмі, в одному з поховань священик був одягнутий в підрясник з шовкової тканини, що сягав щиколоток, рукава на зап'ясті вузькі, які завершувалися високими манжетами, що запиналися на гудзик⁶⁷. Звісно це поховання священика вищого рангу, який, служачи в єпархіальній столиці, будучи близько єпископа, повинен був бути взірцем для інших.

Загалом, на означення реверенди, серед народу і духовенства й надалі побутувало вживання терміну «сукня». Так серед майна померлого священика другої половини XVIII ст. значилось «Суконь священичих пара»⁶⁸. В розпорядженнях львівського єпископа Петра Білянського знаходимо інформацію, що «сукню» давали при поставленні в чин читця. Священикам заборонено було носити такий вид світського верхнього одягу як «капота». При накладені суспензії з покараного священика «знімали чорний одяг і одягали в світський»⁶⁹. Київський митрополит Теодозій Ростоцький в правилах для духовенства своєї єпархії зобов'язав їх усюди бути в належному одязі, «остерігаючись капот, бен і делій, світлих та яскравих кольорів, а до звершення Святих Таїнств не приступати без чорної та належної духовному стану сукні, ані також комірця жодного іншого не вживати, як лише округлого»⁷⁰. Холмський єпископ наказав, щоб духовенство його єпархії як обов'язковий елемент одягу вживало поясів⁷¹. Скоріш за все йдеться про верхній повсякденний одяг, як-то свита. Протягом століть пояс був невід'ємним елементом українського одягу, зокрема

⁶⁶ Пор. Hugo Kołłątaj, Pamiętnik o stanie duchowieństwa katolickiego polskiego i innych wyznań w połowie XVIII wieku, wyd. J. K. Żupański, Poznań 1840, с. 18-19.

⁶⁷ Див. Wira Hupało, Pochówki osób duchownych w kryptach, в: Od cerkwi katedralnej króla Daniela Romanowicza do bazyliki p.w. Narodzenia NPM w Chełmie, red. naukowa Andrzej Buko, Stanisław Gołub, Chełm 2016, с. 159. Поховання про яке нам йдеться походить з раннього періоду другої половини XVIII ст.

⁶⁸ Інвентар по смерті о. Якова Пукальського, 1772 р., в: Матеріали до культурної історії Галицької Русі XVIII і XIX віку, за ред. І. Франка, с. 42.

⁶⁹ Див. Іосиф Застирець, Аналекты: Мандаты епископа Петра Бѣлянського, «Богословскій вѣстникъ» 3 (1902), с. 252, 255-256.

⁷⁰ Національний музей у Львові, Сдл. 1631, к. 1-16, Reguły soboru metropolitalnej eparchii Kijowskiej odbytego w Przylepach w dniach 18-23 października 1792 r., ułożone dla unickiego duchowieństwa w Wielkim Księstwie Litewskim, reguła 9. З текстом можна ознайомитись також в Andrzej Gil, Ihor Skoczylas, Kościołe Wschodnie w państwie Polsko-Litewskim w procesie przemian i adaptacji: metropolia Kijowska w latach 1458-1795, Lublin-Lwów 2014, с. 680.

⁷¹ Zbiór ustaw synodów dyecezalnych chełmskich od objęcia rządów pasterskich nad tąż dyecezyą x. Porfiriusza Skarbka Ważyńskiego, biskupa Chełmskiego i Bełżkiego, Synod dyecezalny chełmski, 1792 р., Synody dyecezyi chełmskiej obrządku wschodniego, wydał x. Biskup Edward Likowski, Poznań 1902, с. 18-19.

верхнього. З'явитись на людях непідпоясаним вважалось непристойним. Священики, мабуть, з огляду на те, що носили реверенду, перестали вживати пояс.

В розпорядженні (наказі) митр. Михайла Левицького адресованого студентам Львівської семінарії значилось посилення на постанову 1789 р., якою семінаристам заборонено в семінарії і поза її межами ходити в світському одязі. Усюди належало бути в реверенді та обойчику. Це правило семінаристам згодом неодноразово нагадувалось, а за порушення каралось⁷².

У першій половині ХІХ ст. єпархіальний собор перемишльської єпархії нагадував священикам, що вони зобов'язані завжди носити духовну одягу⁷³, не уточнюючи яку. Натомість як бачимо в заповіті перемишльського єпископа Івана Снігурського, духовні особи його сану, а також, скоріш за все й інші високі достойники його оточення, як-то крилошани, носили духовний одяг інших барв. Єпископ мав зокрема «сукні барви фіолетової і крою священничого з футрами»⁷⁴. Оскільки згадується «футра», тобто хутро, то ці «сукні» були осінньо-зимовим верхнім одягом, мабуть, вже раніше згаданими «палендрами», плащами без гудзиків, схожими на рясу.

У той час, в Галичині, кожному висвяченому священикові видавали «реверенду, штани, чоботи, палицю і конфедератку», хоча деякі священики старшого покоління носили в повсякденні «сурдут та плащ з грубого сукна»⁷⁵. Згадана «конфедератка» була високим циліндром, та стала в ХІХ ст. звичайним головним убором духовенства, на взірець тогочасного європейського міщанства. Її носило виключно міське духовенство, з метою, серед іншого, виявляти цим свій статус. Головного убору священства в Унійній Церкві ще не було опрацьовано, тому воно використовувало те, що було панівним. Я. Головацький відзначив цю моду, зазначивши, що мешканці Тернополя взяли носити серед іншого «високі касторові шляпи, подібно до римо-католицьких і уніатських ксьондзів»⁷⁶. Такий циліндр можемо також побачити у визначного львівського крилошанина Антіна Петрушевича, на фотографії 1866 р.⁷⁷, де він в духовному одязі, а в руці згаданий головний убір. Як належний духовному сану його вживали до кінця ХІХ ст.

В підручнику «Літургіка» М. Попель щодо тогочасної практики греко-католицького духовенства в ділянці поза богослужбової одягу написав:

⁷² Заряджене митр. Михайла Левицького від 8 грудня 1831 р., щоби питомці не носили світської одягу, в: Кирило Студинський, Львівська духовна Семинарія в часах Маркіяна Шашкевича (1829-1843), (на підставі архівних матеріалів та свідчень семінаристів), Львів 1916, с. 67.

⁷³ Єпархіальний собор у Перемишлі, 1818 р., art. 4, р. 3, в: «Канонічні джерела», вип. 5, Львів 2006, с. 24.

⁷⁴ Іоанн Снігурський, Послідня воля, 13.09.1847 р., в: Методія перемишлян. Єпископ Іван Снігурський в літературі перемиського бідермаєру, упор. Володимир Пилипович, Перемишль 2009, с. 122.

⁷⁵ Див. Студинський, Львівська духовна Семинарія в часах Маркіяна Шашкевича, с. ССХХVI та CLXXXVIII.

⁷⁶ Головацький, О народной одягу і убранствѣ Русиновѣ, с. 9. Кастор – різновид тканини.

⁷⁷ Львівський історичний музей, Фонд фотоматеріалів, фотографія № 5072. Родецький С., Перші руські послы до крайового сейму у Львові, 1866 р. А. Петрушевич сидить в першому ряді, по праву руку від митрополита Спиридона Литвиновича. Зрештою в інших духовних осіб, що на фото, такі самі циліндри.

«Сьогодні у нас визначеним для священників одягом є одяг чорний, широкий, довгий, який священники при кожному церковному звершенні повинні одягати, і поверх якої одягають церковний одяг; чоботи з високими халявами, і чорний капелюх, або шапка. В побуті у нас також використовується звичайний одяг мирян, але і цей повинен бути темної барви та відповідати гідності священника»⁷⁸. Назви цієї спеціальної повсякденної одягу автор унікає, зазначивши, що який саме одяг носити визначає власний єпископ священнослужителя.

Дещо про одяг духовних осіб можемо дізнатись також з художніх творів, в одному з яких зафіксовано одяг випускника львівської семінарії кінця XIX ст.: «чорний сурдут мало що не по кістки, новий капелюх», обойчик, рукавички і паличка. В контексті фабули згадується про реверенду священника та зміни в носінні одягу семінаристами у 1870-ті роки: замість плащів (мабуть, коротших, до колін), які вони раніше носили, увели подібні за стилем, але довгі⁷⁹.

В спогадах львівського семінариса Кирила Студинського, який навчався у 1887-1889 рр., можемо прочитати, що «кожний питомець діставав з релігійного фонду один чорний пояс, плащ на чотири роки, а щороку реверенду, сподні, чоботи, підшиття і зелівку [підківки для чобіт] ... циліндр»⁸⁰. Усе видавалось за рахунок так званого релігійного фонду Австро-Угорської Імперії, який значною мірою фінансував усі базові потреби як семінарії, так і духовенства, оскільки Католицька Церква мала статус офіційної конфесії.

Львівський собор 1891 р., був, мабуть, найбільш чітким та вичерпним у своїх вказівках у порівнянні з попередніми офіційними постановами греко-католицької ієрархії. Відповідно до його припису священник мав носити довгий одяг, тобто реверенду, з обойчиком (священничим комірцем), в храмі і поза ним; в часі публічних зустрічей, чи то звичайних чи церковних; в інших випадках можна було носити коротку форму одягу, гідну священника, чорного або темного кольору, в складі якої обов'язково повинен бути обойчик. Належало уникати надмірної елегантності та занедбаного стану одягу⁸¹. Згадана коротка форма одягу – це звичайний мирянський одяг, відповідний для духовного стану, на кшталт костюму, в сучасному його розумінні, або ж сюртук і штани, в тогочасній міській моді та стилі, а також обойчик, який

⁷⁸ Маркіиль Онуфрієвич Попель, Литургика, или наука о богослуженью Церкви Греческо-каволической, Львовъ 1863, с. 57.

⁷⁹ Володимир Барвінський, Скошений цвіт, Київ-Ляйпціг 1910, с. 218-219, 225. Автор твору виріс в священничій сім'ї, до них часто приїжджали як священники, так і семінаристи. Окрім цього рідний брат Володимира Барвінського Осип в зазначений період навчався в Львівській семінарії, вони часто переписувались та спілкувались. Тому Володимир добре знав реалії життя та особливості внутрішнього устрою семінарії тих часів, а також зміни, які там відбувались.

⁸⁰ Кирило Студинський, В духовній семінарії у Львові (1887-1889 рр.): з побуту галицького семінариса кінця XIX ст., манускрипт, спогади, Відділ рукописів Інституту літератури ім. Т. Шевченка Національної Академії Наук України у Києві, ф. 135, спр. 3017, арк. 37.

⁸¹ Чинности и рішення руского провінціального собора въ Галичині отбувшого ся во Львові въ році 1891, Львовъ 1896, титул IX, гл. II, п. 3. с. 224-225.

одягався, як правило, до чорної сорочки відповідного крою. У той час така сорочка була подібна до сучасної з так званою «римською колораткою», яку в італійському середовищі називають «*collarino ecclesiastico*» – довгий округлий білий комірець. Львівський собор уперше чітко та повністю унормував в УГКЦ питання священничого поза богослужбового одягу, закріпивши де-юре уведену раніше практику латинського одягу. Якщо до цього усе ним визначене існувало, але вводилось владою місцевих єпископів, то собор зробив діючу практику нормою усієї Унійної Церкви, тобто, з точки зору права, зробив її нормою вищого ступеня. Фактично ж це було введенням закону Католицької Церкви, який у той час зобов'язував латинське духовенство⁸². На цій підставі латинські приписи щодо одягу, його вигляду та форми, стали внутрішніми нормами УГКЦ та були у застосуванні до кінця ХХ століття.

Один з православних відвідувачів, який наприкінці ХІХ ст. прибув у Західну Україну з Великої України, залишив такі згадки про повсякденний одяг католицького духовенства: «В Австро-Угорщині та Галичині цей одяг складається з довгого чорного сюртука, камізельки і штанів»⁸³. Інший православний священник зафіксував, що в греко-католицького духовенства «Православні рясни вже давно вивелись. Замість них галицьке духовенство використовує латинські «реверенди», тобто різновид довгого, до самої землі, сюртука, з надзвичайно густим рядом маленьких гудзиків, зверху і до самого низу, до того ж настільки вузьким, що заледве можна іти. Але цю «реверенду» священник носить тільки тоді, коли іде до церкви. Поза церквою він завжди носить звичайний сюртук, лишень довгий, до колін, з високим бортом, аж до самої шиї; на самій шиї замість галстука своєрідний «обойчик». На ногах чоботи, у верхів'ї з тугою халявою. В такий самий спосіб зодягається й усе латинське духовенство, так що зовнішньо неможливо відрізнити «руського» від «польського», тобто уніатського від латинського... камилавки і скуфії вже зовсім вивелись; залишилась, щоправда, одна «папафійка», тобто скуфія, але її одягають тільки на відкритому повітрі, до того ж вона завжди чорного кольору»⁸⁴. Носити суто світський одяг «мирянського крою», як також галстук, священнослужителям було заборонено згаданою постановою Львівського собору 1891 р. Священник обов'язково повинен був виділятися серед загалу людей, щоб ті, бачачи духовну особу, могли відразу ж знати хто поряд з ними. Митрополичий ординаріат окремо видав клиру вказівки яким саме повинен бути стиль їхнього світського одягу, але його завжди обов'язково мав доповнювати обойчик, що гарантувало упізнаваність духовенства. Поряд з цим таке

⁸² Пор. Ярослав Левицький, *Обов'язок ношення священничої одежі*, «Богословія» 1 (1923) кн. 2, с. 170-171.

⁸³ К. Томенко, *Католицькій клирь вне своих жилищъ*, «Руководство для сельскихъ пастырей» 4 (1898), с. 88.

⁸⁴ И. И. Гумецкій, *Православно-русская обрядность въ церквахъ Галицкой, такъ называемой греко-католической (униатской) церкви*, «Христіанское чтеніе» 2 (1898), с. 229-230.

рішення не давало власної ідентифікації греко-католицького духовенства, яке в одязі було уподібнене латинському.

Згодом в єпархіях видавались лише уточнюючі або ж казуїстичні вказівки щодо одягу, оскільки діяла загальна норма прийнята на провінційному соборі. Так Перемишльський єпархіальний собор 1898 р. наказував, що на деканальний соборчик священики мають прийти «одіті в реверенди»⁸⁵. У 1924 р. Станіславівський єпископський ординаріат нагадав духовенству своєї єпархії про заборону носити виключно світський одяг, а також уточнив, що саме забороняється: кашкети, запонки, жовті черевики та інше подібне⁸⁶.

Головним убором священства ХІХ ст. була чорна папафія, яку носило здебільшого сільське та міське духовенство, а також чорний циліндр, який носило духовенство високого рангу та великих міст. У травні 1895 р. нунціатура у Відні, на прохання митрополита, дала дозвіл греко-католицькому духовенству носити чорний ковпак, що мав шестигранну форму та при потребі складався, а на його вершечку був гудзик такої ж барви. Попри те, що митрополит Сильвестр Сембратович відразу ж оголосив його уведення⁸⁷, то Станіславівський єпископ де-факто відмовився прийняти його для свого духовенства⁸⁸. З огляду на це його спершу носило духовенство львівської та перемишльської єпархій. Натомість у Станіславівській єпархії почав використовуватись дещо пізніше, після окремого розпорядження єпископа, та відповідно до власного уставу, з дещо іншими правилами вживання при богослужіннях, ніж це було визначено в інших єпархіях⁸⁹.

Устав, який регламентував коли і як одягати ковпак, з огляду на розбіжності щодо уведення та правил, не було опубліковано у додатку до рішень Львівського собору, виданому в 1897 р. Там знаходимо лише тексти документів, якими цей головний убір санкціоновано для вжитку. Натомість кожен єпископ зокрема мав видати розпорядження для власної єпархії, яким вводив устав та правила щодо ковпака. З текстом уставу, який діяв в львівській та перемишльській єпархіях, можна ознайомитись в тогочасній періодиці⁹⁰.

Насамперед, в уставі визначено коли належить знімати ковпак в часі звершення Літургії, богослужінь та в інших випадках. Оскільки цей головний

⁸⁵ Соборъ рускій єпархіальный перемыскій водправлений въ роцѣ 1898 Константиномъ Чеховичемъ, Львовъ 1899, с. 69.

⁸⁶ Див. Симеон Лукач, Рішення і Зарядження Єпископського Ординаріату в Станіславові від 1904 до 1931 р., Станіславів 1932, с. 38.

⁸⁷ Сильвестръ Сембратовичъ, О колпакахъ, в: Додаток до чинностей и рішень руского провінціального собора въ Галичині отбувшого ся во Львові въ році 1891, Львовъ 1897, с. 630.

⁸⁸ Див. Справи домашни: Колпаки, «Душпастырь» 11 (1895), с. 312; Въ справѣ колпаковъ, «Душпастырь» 14-15 (1895), с. 406.

⁸⁹ Юліанъ Пелешъ, Уставъ о уживаню колпака въ дієцезіи станиславовской, «Душпастырь» 17 (1895), с. 476-477; Одвѣтъ на питання зъ нагоды «Уставу о колпакахъ», «Душпастырь» 16 (1895), с. 445.

⁹⁰ Уставъ о накрытію головы при богослуженяхъ для священниковъ обряду гр-катол. выданный Преосв. Ординаріатомъ Львовскимъ, 25.06.1895, «Душпастырь» 12-13 (1895), с. 353-355.

убір став невід'ємною частиною священничого одягу, тобто реверенди, на чому наголошувалось⁹¹, то його потрібно було носити завжди, коли одягалось реверенду. Ковпаки зобов'язано носити як пресвітерів, так і дияконів. Ті чи інші окремі випадки, які вимагали уточнень чи конкретних вказівок, подавались до вирішення і публікувались окремо для ознайомлення⁹². Пізніше усі єпископи, зібрані на черговій нараді, видали спільну вказівку: «Приказуємо для одностайности залишити уживання ковпаків при Службі Божій»⁹³.

Ковпак став тим елементом священничого одягу, який вирізняв греко-католицьке духовенство як серед латинського, так і православного клиру й спеціально опрацьовувався щодо форми. Він використовувався і далі є у вжитку УГКЦ в Україні та в діаспорі, оскільки рішення уведене наприкінці ХІХ ст. щодо одягу та головного убору залишається зобов'язуючим, ніколи не відмінялось жодною іншою постановою ієрархії.

Висновки

У першому тисячолітті не знаходимо однозначних документальних свідоцтв про особливий, окремий одяг візантійського та києво-руського духовенства. Він був такий самий, що носили миряни у повсякденні. Щодо поза богослужбового одягу загалу клиру, то історичні джерела вказують лише довгий, чорний одяг. Натомість неможливо однозначно ствердити ні назв, ні крою такої одежі. За своїм стилем він був таким самим, що носили в конкретному середовищі, країні і регіоні.

Згадки та описи духовного одягу в Українській Церкві стосуються вищого духовенства, зокрема єпископів, архимандритів, ігуменів. Про одяг міського та сільського клиру до ХVІ ст. майже нічого невідомо, лише згодом маємо зафіксовані свідоцтва про їх стиль і вигляд. На практиці особливий одяг, що вирізняв біле духовенство, носили лише визначні та знатні духовні особи, зокрема крилошани та священство великих міст. Такий стан речей мав місце до ХVІІІ ст., коли ієрархія почала видавати відповідні приписи та слідкувала, щоб підлегле їм духовенство носило визначений для них поза богослужбовий одяг.

Характерним для української традиції до ХVІІ ст. було застосування щодо одягу візантійської практики, з деякими особливостями в крої та формі, зважаючи на клімат. Сучасний підрядник відображає стиль традиційного українського вбрання ХVІІ-ХVІІІ ст., а саме – свити, обов'язковим елементом якого було підпоясування.

Перші документальні свідоцтва на окреслення одягу священника вживають слово «сукня», як правило, з додатком «священнича». Згодом маємо

⁹¹ Пор. *Справи домашні: Въ справѣ колпаковъ, «Душпастырь»* 14-15 (1895), с. 407.

⁹² Див. *Пытанія зъ нагоды «Уставу о колпакахъ», «Душпастырь»* 14-15 (1895), с. 417-419; *Одвѣтъ на пытанія зъ нагоды «Уставу о колпакахъ», «Душпастырь»* 16 (1895), с. 443-446; *Справи домашні: О колпакахъ, «Душпастырь»* 17 (1895), с. 478; *Колпакъ при несеню чашѣ, «Душпастырь»* 20 (1895), с. 548-549.

⁹³ *Конференції архієреїв УГКЦ (1902-1937)*, за ред. А. Кравчук, Львів 1997, с. 48; *Конференція ХХV, 19.02.1918 р.*, п. 5.

згадки про рясу, скуфію, камилавку у Православній Церкві, та реверенду і ковпак в Греко-католицькій. Детальні норми щодо одягу духовенства з'являються лише у ХІХ ст.

Дата надходження до редакції: 13.11. 2018

УДК 271.4-742-266:27-549

КОНСТИТУЦІОНАЛЬНО-ПРАВОВА РОЛЬ ПРЕСВЯТОЇ ЄВХАРИСТІЇ В КОДЕКСІ КАНОНІВ СХІДНИХ ЦЕРКОВ

Олег МАХ

Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого, кафедра східного канонічного права, вул. Гарбарська, 22, 76019, Івано-Франківськ, Україна

У статті розглядається внутрішній правовий характер таїнств, зокрема три умови права на прийняття таїнств, особливе значення серед яких належить Пресвятій Євхаристії. Також подані короткі коментарі до канонів Кодексу Канонів Східних Церков, через які розкривається конституціонально-правова роль Євхаристії (кан. 698-717).

Ключові слова: Пресвята Євхаристія, тайна, канон, хліб і вино, Тіло і Кров Христа, Східні Церкви, священник, вірні.

The article deals with internal legal nature of sacrament, particularly with three conditions of right for sacrament adoption, the paramount importance of which belongs to Holy Eucharist. Additionally, brief comments on the Code of Canons of Eastern Churches have been presented, through which the constitutional-legislative role of Eucharist is revealed (Canon 698-717).

Keywords: Holy Eucharist, secret, canon, bread and wine, Body and Blood of Christ, East Churches, priest, is faithful.

Таїнства, особливо Євхаристія, за Кодексом Канонів Східних Церков (далі ККСЦ) є найважливішими актами богочитання, що підкреслено навіть у назві Титулу XVI, у якому про них ведеться мова, а саме «Про Божий культ і зокрема про Святі Тайни». І справді, у Таїнствах звершується богоявлення Пресвятої Тройці задля спасіння людей. Тому Церква, святкуючи та здійснюючи Таїнства, силою Святого Духа, поклоняється Триєдиному Богові і бере участь у поклонінні небесної Церкви.

Відтак, таїнства творять Церкву – і сам ККСЦ дає це ясно зрозуміти, затверджуючи, що через них Ісус Христос «защеплює вірних у себе самого і Церкву, Своє Тіло» (кан. 667), адже вони являють собою істотні конститутивні елементи Церкви, зокрема з погляду права. Причому таїнства є такими не тільки тому, що породжують наслідки юридичного характеру, або що вони – це дії, здійснювані одними людьми – служителями Христа і Церкви – на благо інших, що підтверджує принцип «інакшості» як передумову існування міжсуб'єктивних відносин справедливості. А оскільки таїнства мають, як комунікативні знаки, очевидний внутрішній правовий характер, що виявляється, різним чином, на всіх рівнях церковного спілкування, то в Церкві вони є основними правовими й конститутивними актами.

Для того, щоб уділення таїнств було діючим і плідним, необхідна віра – як на об'єктивному (адже таїнства завжди виявляються в спілкуванні віри даної Церкви), так і на суб'єктивному рівнях, бо від того, хто одержує таїнство, потрібно assensus fidei (згода віри), тобто вільна прихильність

communio Ecclesiae. А вона є не що інше, як воля, хоча б імпліцитна, до прийняття ініціативи Бога, що веде людину як особистість і суб'єкт довгим шляхом звільнення й освячення до її власного, унікального, вічного спасіння [7, с. 35].

На суб'єктивному рівні співвідношення між вірою і таїнствами, що в основному збігається з проблемою необхідних умов для прилучення до таїнств, каноністичний дискурс перетинається з пастирським. Дійсно, церковне законодавство підкреслює (у згоді з вченням Другого Ватиканського собору) значення віри при здійсненні таїнств (канони 584 §2 і 667) і наполегливо нагадує про обов'язок Євангелізації і катехизації, який цілком відповідає наступному припису: «всі вірні, особливо священнослужителі, повинні вірно дотримуватись приписів Церкви у богомільному відправленні й прийманні цих святих тайн» [5, с. 189], а також про важливість активної участі (канони 673 і 674 §1) у здійсненні таїнств.

Прикметно, що Титул XVI ККСЦ, який містить канони про таїнства, розпочинається не безпосередньо із приписів щодо кожної з них (глав, як деякі інші Титули – наприклад, XV чи XXVI), а з восьми вступних канонів, які є, як зазвичай, вступними за своїм характером. Вони дають визначення Таїнствам (кан. 667), розповідають про поняття публічного богочитання (кан. 668) і роль найвищої влади Церкви (кан. 669), встановлюють деякі загальні норми щодо їх відправи та спільного звершення з іншими християнами (кан. 670-671). Останні три канони узаконюють догму щодо неповторюваності трьох Таїнств (кан. 672), приписують активну участь вірних в звершенні всіх Таїнств (кан. 673) і вимагають від вірних дотримання літургійних норм (кан. 674). В окремий спосіб варто наголосити на тому, що §2 канону 675 затверджує прийняття хрещення як загальний принцип, на підставі якого дається допуск до всіх інших таїнств. З огляду на це виникає необхідність розгляду питання про право на прийняття таїнств і церковне спілкування, що більш повніше розкриває внутрішній правовий характер таїнств.

Другий параграф канону 381 говорить: «Священнослужителі зобов'язані, хіба що слушно перешкоджені, подавати допомогу з духовних дїбр Церкви, особливо слова Божого і святих тайн вірним, які вчасно просять, належно підготовлені, і право не забороняє їм приймати святі тайни». Ця норма натхненна соборним навчанням про право усіх віруючих вповні приймати від пресвітерів духовні блага Церкви, особливо завдяки Слову (Євангелію) і таїнствам [3, с. 305-306]. Вона введена церковним законодавством з наміром виключити будь-яку сваволю в питанні про допущення до таїнств. А що стосується можливості відмовлення в таїнствах, вона має строго відповідати діючим нормам (приписам) ККСЦ (на що вказує вираз «згідно з літургійними приписами», який міститься у другому параграфі канону 674). Однак, дієвість розглянутої норми була б значнішою, якби законодавство, з одного боку, вжило дійсну підставу, а з іншого – дало б пряме посилання на другий параграф канону 672, яким право на прийняття

таїнств поширюється на усіх віруючих християн, які не мають повної спільності з католицькою Церквою. Безсумнівно, це право невід'ємно пов'язано з тією причетністю віруючого до трьох служб Ісуса Христа (священичої, пророчої і царської – §1 кан.7), що дається через хрещення. Тому слід вважати, що воно засновано божественним правом і тому має першочергове значення для реалізації церковного спілкування. Отже, ті норми Кодексу, що обмежують здійснення цього права, повинні тлумачитися у вузькому розумінні (кан. 38).

Але, подібне право може бути реалізовано, відповідно до того ж канону 671, тільки при одночасній наявності трьох основних умов: прохання, підготовки та відсутності будь-яких заборон та юридичних перешкод (щоб уділення таїнств було дозволено і правосильним). Перша умова визначена церковним законодавством з метою підкреслити, що таїнства можуть бути надані тільки тим, хто просить про них вільно й у належному порядку (тобто згідно часу, місця і способу дії). Підготовленість передбачає моральне достоїнство і духовну готовність віруючого, що прохає про допущення до таїнства, хоча як перше, так і друге дуже важко визначити на правовому рівні.

Постановка третьої умови покликана виключити будь-які випадки прийняття таїнств віруючими, які піддані відлученню чи інтердикту, тобто тимчасовій забороні усіх церковних діянь і треб (наприклад, миропомазання, сповіді, укладання шлюбу, євхаристії), що накладалась папою або єпископом [1, с. 104]. Але оскільки інтердикт має тимчасовий характер, то перелік відлучених від усіх таїнств час від часу формалізується та регулюється церковним законодавством для кожного таїнства окремо.

Усі три вищенаведені умови здійснення права на прийняття таїнств, поставлені в каноні 381 §2, є різними видами конкретизації двох загальних принципів. Відповідно до першого принципу, усі «вірні зобов'язані, діючи кожен по-своєму, зберігати завжди єдність з Церквою» (кан. 12 §1). Відповідно до другого принципу, віруючі при здійсненні своїх прав повинні брати до уваги також «права інших людей та власні обов'язки щодо них» (§2 кан. 26). Більше того, зовсім очевидно, що право, про яке йде мова, є не що інше, як умоглядний аспект обов'язку вірних прагнути до свого освячення і до освячення Церкви (кан. 13). З католицької точки зору, цей обов'язок має на увазі також «визрівання людської особистості й пізнання і переживання таїнства спасіння» (кан. 20) у тому, що стосується ведення життя, згідне з євангельською наукою. Таке «пізнання і переживання таїнства спасіння» – не тільки обов'язок віруючого, який прохає допустити його до прийняття таїнств, але і конкретний обов'язок католицьких служителів, обумовлений у § 3 канону 671. Даною нормою законодавство, немовби бажає підкреслити наступний досить значимий момент: відповідальність у справі євангелізації полягає в тому, що вона пов'язана з церковним спілкуванням, а відтак вимагає виключити як на суб'єктивному, так і на об'єктивному рівнях всяке свавілля в найважливішому питанні про допущення до таїнств.

З'ясувавши внутрішній правовий характер таїнств, можна безпосередньо перейти до розгляду конституціонально-правової ролі Пресвятої Євхаристії у ККСЦ. У зв'язку із цим варто, насамперед, відзначити, що єдиним суб'єктом Євхаристії є народ Божий, який покликаний до єдності під верховенством єпископа чи пресвітера. Виходячи з такої конституціональної перспективи, стає зрозумілим все юридичне і пастирське значення канонічних норм, що стосується таїнства, яким «завершується сакраментальне впровадження в таїнство спасіння» (кан 697). Ці норми представлені в ККСЦ в наступному систематичному порядку. Спочатку йдуть два вступних канони:

- перший (кан. 698) присвячений внутрішньому зв'язку між Євхаристією і таїнством Церкви;
- другий (кан. 699) – фундаментальному значенню цього таїнства для життя усіх віруючих, і полягає в заклику активно брати участь у його здійсненні.

Далі слідують умовно поділені три групи канонів, які розкривають той чи інший аспект канонічного виміру таїнства Пресвятої Євхаристії. Зокрема канони першої з них визначають характер євхаристійної практики, спосіб та особливості відправи Божественної Літургії, у якій вірні приймають Тіло і Кров Господа Ісуса Христа (кан. 700-707). Тут містяться норми щодо служіння Божественної Літургії, активної участі в ній усіх вірних, а також норми, що стосуються часу і місця її здійснення та відповідних обрядів. Через канони другої групи (канони 708-714) трактується питання збереження і шанування Євхаристії; і, нарешті, у канонах третьої (кан. 715-717) зібрані юридичні правила щодо пожертв під час Божественної Літургії.

Зазначені вище канони разом окреслюють конституціонально-правову роль Євхаристії у ККСЦ. Так, наприклад, у вступних канонах в особливій мірі наголошується на її важливості у еклезіологічному значенні. Церковне законодавство не повторює безпосередньо те твердження Другого Ватиканського собору, що у всіх «вівтарних громадах..., хоча вони часто малі, бідні чи живуть у розсіюванні, перебуває Христос. Через Нього збирається разом єдина, свята, всесвітня й апостольська Церква» [3, с. 83]. Проте, конституціональна роль цього таїнства в рамках церковного спілкування безсумнівно виявляється в багатьох інших нормах ККСЦ, нехай навіть (як можна побачити надалі) у них не завжди вдається забезпечити рівновагу між всесвітньою Церквою й окремими Церквами. Наприклад, юридичне визначення єпархії, цієї найважливішої конституціональної форми окремої Церкви, вказує на біном Євангелія та Євхаристії, як на той магнітний полюс, навколо якого збирається частина Божого народу (кан. 177 § 1). Аналогічним чином канон 289 § 2 стверджує, що Євхаристія так само, як і відправа Божественної Літургії, являє собою «осередок і вершину всього життя християнської спільноти».

Конституціонально-правова роль Євхаристії підкреслюється в ККСЦ також і на суб'єктивному рівні, тобто на рівні церковного життя віруючого.

Згідно канону кан. 12 §1, вірний завжди покликаний зберігати єдність з Церквою й у самому способі дії. Справді, Євхаристія являє собою водночас і таїнство, що удосконалює вступ у християнство; і поживу, що годує віруючого протягом усього його життя; і святе причастя, що утішає християнина на порозі смерті. Якщо хрещення і миропомазання складають непоновлюваний сакраментальний елемент ініціації християнина, то в Євхаристії міститься динамічний момент. Усі вони, таким чином, пов'язані між собою, що є необхідними для повноти сакраментального впровадження в таїнство спасіння (кан. 697). Як наслідок, канон 697 наказує, щоб Пресвята Євхаристія уділялась людині після хрещення і миропомазання якнайскоріше. Якщо така активна участь здійснюється протягом усього життя, то воно спонукає вірних до частого прийняття цього таїнства (кан. 698), а священників – до його частого (по можливості, щоденного) уділення. Нарешті, найважливіше значення Євхаристії для життя християнина підкреслюється правом хворих і умираючих на прийняття святого причастя, і відповідним обов'язком, який законодавство поклало на священнослужителів, а в разі потреби на інших вірних, які згідно відповідних приписів Синоду Єпископів патріяршої Церкви або Ради Ієрархів, але лише в разі їх наявності, можуть роздавати Пресвяту Євхаристію (кан. 709).

Цією короткою згадкою про Євхаристію як про причастя торкається інша проблематика, що має важливе конституціональне значення, – проблематика, пов'язана з правом приймати Святе Причастя і обов'язком віруючого брати участь у недільній Божественній Літургії.

Право кожного хрещеного християнина приймати таїнства від власних Пастирів затверджено канонами 16. Втім, що стосується Євхаристії, його уточнює канон 699 § 3, що говорить: «інші вірні завдяки хрещенню і помазанню святим миром, збираючись на відправу Божественної Літургії, беруть діяльну участь у Жертві Христовій... і то повніше, якщо з цієї ж Жертви приймають Тіло і Кров Господа». Той факт, що тут законодавство не згадує належного приготування, як в каноні 381 § 2, підсилює дане право.

А для більш повного розкриття важливого значення Пресвятої Євхаристії у канонічному вимірі, необхідно розглянути й пояснити кожен із канонів ККСЦ, в яких містяться різні приписи про це величне таїнство, а саме канони 698-717, більш детально. Зокрема канон 698, який вказує на особливий внутрішній зв'язок між Євхаристією і таїнством Церкви, говорить, що центром і кульмінацією Божественної літургії Церкви є звершення Євхаристії. Сказане тут про Євхаристію чи Божественну Літургію природно стосується їхніх еквівалентів у інших східних мовах, подібно до *qurbâna* / *qurbâno* в сирійській. Тому виглядає цілком закономірно, що Ісус заснував цю дуже глибоку тайну, передусім, з метою підготувати своїх учнів приймати його як хліб життя, даний Отцем на небі для вічного життя тих, які вірують у нього і стали Божими дітьми (Ів. 6: 33; 35: 54). Але саме завдяки своїй жертвенній смерті і славному воскресінню Христос стає їжею і напоєм вірних, як Він навчав цього через Таїнственний обряд на Тайній Вечері (Мт.

26: 26-29): його учні споживали його тіло і пили його кров; те саме тіло, яке було принесене за всіх в жертву на хресті, і ту саму кров, яка за усіх була пролита у жертвному викупленні. Цей жертвний бенкет стає доступний християнам у Євхаристії, якщо вони виконують те, що Божий Син заповів чинити своїм послідовникам на його спомин. І для цього надав вірним усі можливості, зробивши так, щоб через службу священика, який діє в особі Христа над жертвоприношенням Церкви, і силою Святого Духа продовжувалось те, що сам Господь Ісус учинив на останній Вечері. А значить Божественна Літургія, на якій здійснюється це величне таїнство, є водночас подякою Богові Отцеві, а також засвідчення і звершення єдності Божого народу для побудови Христового Тіла, яким є Церква. І справді, завдяки здійсненню Пресвятої Євхаристії в кожній окремій місцевій Церкві, Божа Церква будується і росте [3, с. 139].

Далі слідує канон 699, який наголошує на фундаментальному значенні Пресвятої Євхаристії для життя усіх віруючих, і закликає усіх вірних активно брати участь у його здійсненні. Разом із тим, у ньому подані досить важливі приписи щодо окремих аспектів Божественної Літургії, передусім припис про те, що повноваження відправляти її мають тільки Єпископи та священики, які правосильно висвячені. Адже саме через їхню службу складає Євхаристійну жертву Сам Христос, вічний Первосвященик Нового Завіту. Після цього § 2 канону описує роль дияконів: вони разом з Єпископами і священиками, відповідно до приписів літургічних книг, беруть тіснішу участь у відправі Божественної Літургії. Це означає, що власною службою, яку вони прийняли на дияконському свяченні, диякони допомагають Єпископам і священикам, особливо у літургії, на додачу до чого вони також поєднані зі святим вівтарем. У зв'язку із цим дияконів висвячують на службу, а не на священство. Диякони «скріплені ласкою святого Таїнства, служать вони Народові Божому службою (діасоніа) літургії, слова і любови, в спільноті з єпископом та його духовенством» [3, с. 83]. І нарешті, варто звернути увагу на § 3 цього канону, в якому говориться про роль інших вірних у відправі Божественної Літургії. А саме: вони беруть діяльну участь у Жертві Христовій силою свого царського священства, прийнятого при хрещенні і помазанні святим миром. «А вірні, назначені вже священним хрищенням і миропомазанням, через приймання Євхаристії повнотою прищеплюються в Тіло Христове» [3, с. 308]. При цьому на Євхаристійному зібранні, на якому головує Єпископ, або, у єдності з ним, священик, усі вірні беруть участь в літургійній відправі у спосіб, визначений літургійними книгами і партикулярним правом кожної Церкви *sui iuris*. Вершиною цієї активної участі стає прийняття ними Євхаристійного причастя, Тіла і Крові Господа.

У каноні 700 наголошується на тому, що відправа Божественної Літургії має відбуватись у спосіб, відповідний до пастирських потреб вірних, однак при змозі через співслужіння священика з Єпископом або іншим священиком, що демонструє єдність священства і жертви [3, с. 29], тому подібна традиція зберігається з давніх часів як на Заході, так і на Сході.

Священики, правлячи Літургію разом з Єпископом, у такий спосіб дають свідоцтво своєї участі в єдиному священстві та службі Христа [3, с. 311]. Пресвітери, що співслужать Літургію, виявляють особливий зв'язок віри, апостольської любові, служіння і, звісно, братерства, що об'єднує їх [3, с. 313-315]. З іншого боку, співслужіння Єпископів з їхніми пресвітерами свідчить про спільність віри та церковну єдність їхніх місцевих Церков. Проте співслужіння Божественної Літургії не завжди можливе, особливо, коли пастирські потреби вірних вимагають, щоб священник сам служив її для своєї спільноти. У зв'язку із цим канон далі стверджує право кожного священника правити Божественну Літургію індивідуально, однак не в той же час і не в тій же Церкві, де відбувається співслужіння. А, отже, цілком зрозуміло, чому Інструкція щодо застосування літургійних приписів Кодексу канонів Східних Церков містить з цього приводу такий припис: «Індивідуальні, незалежні відправи Євхаристії на численних вівтарях в одному і тому ж місці категорично заборонені. Таке обмеження, очевидно, не стосується одночасних і синхронних відправ, які деколи дозволені, зокрема у західно-сирійській та ефіопській традиціях» [4, с. 50].

Переходячи до розгляду канону 701, варто, передусім, відмітити, що він тісно пов'язаний із § 2 кан. 674, згідно якого служитель повинен уділяти святі тайни, в тому числі служити чи співслужити Божественну Літургію, старанно дотримуючись літургійних приписів власної Церкви *sui iuris*. При цьому канон 701 уточнює, що співслужіння між Єпископами та пресвітерами різних Церков *sui iuris* дозволене з виправданої причини (збори, духовні реколекції, паломництва і тому подібне), а його здійснення виявляє єдність та спільність Церков. Окрім того, канон встановлює спосіб, у який таке співслужіння повинно відбуватися (якого літургійного порядку потрібно дотримуватися, яке облачення використовувати, яких небезпек уникати). І для цього, найперше, вимагається дозвіл єпархіального єпископа, який може бути наданий окремо для кожного співслужіння чи загалом. Не менш важливе значення має необхідність дотримуватись літургійних приписів літургійних книг першого служителя, а також використовувати ризи та відзнаки власної Церкви *sui iuris*, щоб уникнути будь-якого синкретизму і сплутування різних літургійних обрядів.

Наступний 702 канон стверджує заборону для католицького священника співслужити Божественну Літургію разом з некатолицькими священниками або служителями, адже, як подає Довідник застосування принципів та норм екуменізму, «Євхаристійне співслужіння є видимим проявом повної єдності віри, поклоніння і спільного життя Католицької Церкви, ознакою чого є служителі тієї Церкви, а тому Євхаристію заборонено співслужити зі служителями інших Церков чи Церковних Спільнот» [2, с. 79].

Метою канону 703 є застерегти настоятелів церкви від надання чужим священникам дозволу відправляти Божественну Літургію, доки не буде пред'явлено відповідного рекомендаційного листа. Такий лист від свого Ієрарха служить підтвердженням того, що пресвітер не має перешкоди для

здійснення священнослужінь. З іншого боку, коли такого листа немає, достатнім є те, що Єпархіальний Єпископ може в інший спосіб дізнатися про відсутність у невідомого священника перешкоди для відправ, маючи право видати у цій справі більш точніші норми (кан.703 § 2).

У каноні 704 говориться про те, що Божественна Літургія може похвально правитись у всі дні, за винятком тих, які виключаються згідно з приписами літургійних книг Церкви свого права, до якого священник приписаний. Відтак, цей канон рекомендує щоденну відправу Божественної Літургії, що є актом Христа і Церкви, у якому постійно звершується діло спасіння, але тільки як похвальну, а значить не приписуючи її як юридичний обов'язок. Безперечно, духовне життя священника повинні жити Священне Писання і Пресвята Євхаристія. Однак при цьому існують алітургійні дні, коли, відповідно до приписів літургійних книг Церкви *sui iuris*, Божественна Літургія не правиться [10, с. 13-24].

Стосовно ж «подвоєння», тобто відправи Божественної Літургії більше одного разу впродовж того самого дня, ККСЦ не містить жодних норм, адже воно не належить до давньої східної традиції. Втім ця практика була запроваджена в деяких Східних Католицьких Церквах з дозволу єпископа, через наявність вагомих пастирських причин, якими не можна було нехтувати. Тому, як правило, «пресвітери повинні уникати служіння Божественної Літургії більш, ніж один раз у день, без особливої на те пастирської причини. Для будь-яких відхилень від цього принципу потрібен дозвіл і контроль єпископського уряду» [4, с. 61].

Наступний канон 705 передбачає право кожного католицького священника правити богослужіння, Таїнства і, передусім, Пресвяту Євхаристію, у католицьких церквах будь-якого обряду. Адже відправа Пресвятої Євхаристії на престолі, який посвячений католицьким Єпископом, засвідчує єднання з Католицькою Церквою. Однак на той випадок, якщо немає церкви чи католицької каплиці, § 2 цього канону передбачає, що католицький священник може правити Божественну Літургію також і в некатолицькій Церкві, але вже за наявності дозволу місцевого Ієрарха.

У каноні 706 містяться основні вимоги до священних дарів, які Церква подає для Євхаристії, а саме до хліба і вина, котрі мають відповідати тому, що робив Сам Господь Ісус на Тайній Вечері. Зокрема потрібно використовувати свіжовипечений чисто пшеничний хліб, щоб не було жодної небезпеки зіпсуття. У зв'язку із цим важливо відмітити, що богословські дискусії щодо потреб інкультурації не досягли консенсусу, а відтак не вдалось створити будь-які підстави для зміни у цьому законі. А стосовно вина цей канон говорить, що воно повинно бути натуральне з виноградних грон, не зіпсуте. Отож, церковним законодавством Церкви свого права поставлені чіткі вимоги до хліба і вина у кан. 706 для правосильності здійснення Пресвятої Євхаристії.

Продовжуючи питання євхаристійного хліба, прийнятеного для уділення Пресвятої Євхаристії, то наступний 707 канон залишає широкі рамки

партикулярному праву кожної Церкви *sui iuris* стосовно вибору між неквашеним та квашеним хлібом. І навіть більше – ці рамки передбачають й можливість вибору молитов священиків перед Божественною Літургією, євхаристійного посту, літургійних риз, часу і місця відправи та інших подібних речей, таких як спосіб роздавання причастя. Дана обставина, у свою чергу, вказує на те, що усі ті приписи переважно літургійного характеру, які різні Церкви свого права можуть визначити для себе, або які вже були встановлені впродовж століть, у дусі принципу субсидіарності не були включені до загального права. Так, до прикладу, щодо виготовлення євхаристійного хліба, то християнські Церкви знають різноманітні способи його приготування. «Найбільш помітна відмінність існує між заквашеним хлібом, що його традиційно вживає більшість Східних Церков, і неквашеним хлібом, який уживають вірмени і римо-католики. В минулому багато дискутувалося щодо символізму одного і другого виду хліба; часто це було в полемічних тонах, інколи із застосуванням богословських інтерпретацій. Оскільки в цій сфері кожна практика має свою цінність, Кодекс Канонів Східних Церков приписує, щоб кожна Церква свого права дотримувалася практики, успадкованої від її отців, тому що у такий спосіб доповнюючі аспекти євхаристійного таїнства виражаються у символічній формі [4, с. 62-63].

Далі у каноні 708 міститься припис для місцевих Ієрархів і парохів про необхідність дбати, щоб вірні якнайстаранніше отримували настанови щодо обов'язку приймати Пресвяту Євхаристію, коли існує небезпека смерті як напуття і в час, визначений літургійною традицією кожної Церкви свого права та особливо у великодній час. Подібний обов'язок з боку душпастирів явно стверджений у різних канонах: канн. 197, 198, 289 § 2 і 294.

Канон 709 продовжує тему збереження і шанування Пресвятої Євхаристії, зокрема встановлює, що роздавати причастя може священик, або навіть диякон, якщо партикулярне право його Церкви *sui iuris* це дозволяє. Мало того, § 2 цього канону надав Синоду Єпископів патріяршої Церкви або Раді Ієрархів право встановлювати норми, згідно з якими інші вірні також можуть роздавати його. В Інструкції підкреслено, що інші вірні повинні виконувати цю службу тільки у випадку реальної необхідності (п. 58). У такому випадку можна надати повноваження роздавати святе причастя іншим служителям нижчих ступенів, яких загально називають нижчими духівниками (кан. 327). Важливо при цьому відмітити, що ті широкі рамки, які цей канон залишає партикулярному праву кожної Церкви *sui iuris*, дещо не відповідають східним традиціям, у яких звичайне уділення святого причастя застережене за тими, хто наділений благодаттю священства, тобто Єпископами і пресвітерами, за винятком дияконів. Тому тільки священик, який уділяє Святі Таїнства, має право роздавати причастя дияконам, нижчим священнослужителям та іншим вірним.

У каноні 710 підтверджується давня традиція Східних Церков уділяти дітям Пресвяту Євхаристію відразу після хрещення й миропомазання, але

водночас наголошується на важливості застосування пастирських застережень під час причащення маленьких дітей задля збереження святості Таїнства. Дитяче причастя було звичайною практикою Церкви, поки Захід не відмовився від неї в XII столітті, хоча ця практика продовжувала тривати у деяких частинах Заходу аж до XVI століття. Цікаво, що в рамках недавнього літургійного оновлення на Заході літургісти запропонували відновлення практики дитячого причастя також і в Латинській Церкві, переважно вказуючи на традицію, що збережена на Сході [11, с. 96-100]. Поряд із цим, доцільно звернутись до історичного підґрунтя даної традиції, зокрема відмітити, що згідно раннього навчання Церкви Євхаристія потрібна всім для осягнення «вічного життя», а тому Причастя слід було давати також і дітям. Питання про повноліття тоді не поставало, але коли його підняли на IV Латеранському Соборі (1215р.), воно цілком стосувалося сповіді. Таким чином, «радіше страх профанації облатки, якщо дитина не зможе проковтнути її, вела до роздавання тільки безцінної крові, а згодом заборона чаші для мирян на Заході автоматично спричинила також зникнення дитячого причастя» [11, с. 98]. Натомість звичайний спосіб уділення причастя дітям, який практикувався на Сході, полягав у тому, що священник обмочував палець у чаші і дозволяв немовляті посмоктати його. А для дещо старших дітей використовується ложка, однак хліб їм не дають, допоки вони не виростуть настільки, що зможуть наслідувати дорослих і намагатимуться приймати причастя як вони.

Наступний 711 канон забороняє священникам, які відчують за собою важкий гріх, відправляти Божественну Літургію і приймати причастя, за винятком того випадку, коли існує поважна підстава і немає нагоди посповідатись, але при цьому він зобов'язаний проявити акт досконалого жалю, насамперед через щирий намір якнайшвидше приступити до тайни покаяння. Ця заборона, звісно, обумовлена тим, що гріхи, особливо важкі, завдають рани Богу і Церкві, а тому потрібно звільнитись від них через тайну сповіді, щоб мати змогу правити літургію (для священників) та брати повнішу участь у ній (для вірних). А щоб більш чіткіше підкреслити значимість цієї заборони, слід навести слова молитви, яку священник читає у візантійських Божественних Літургіях св. Йоана Златоустого, св. Василя Великого і св. Якова: «Ніхто з пов'язаних тілесними пристрастями та втіхами, недостойний приходити або наближатися, або служити Тобі, Царю слави! Бо служити Тобі – велике і страшне навіть для самих Небесних сил...» [8, с. 41]. Разом із тим, варто наголосити і на тому, що у халдейському та сиро-малабарському обряді причасному обряду взагалі передує обряд покаяння, який відбувається «на відпущення гріхів» у літургійному богослов'ї східно-сирійської традиції. Отож, умова відсутності тяжкого гріха у того, хто відправляє Божественну Літургію і приймає Пресвяту Євхаристію, є дуже важливою і відображає різноманіття та багатство літургійного спадку Східних Церков, яке необхідно поважати й плекати.

Канон 712 проголошує, що люди, які покарані малою чи великою екскомунікою, не можуть допускатися до прийняття Пресвятої Євхаристії (канн. 1431 і 1434 § 1). Для порівняння варто навести рекомендації, які містяться у каноні 93 св. Василя: «Остерігайся, о священнику... правити з тими, кого канон забороняє. Будь обережний з тими, хто перед тобою, як ти правиш, кому роздаєш причастя... не давай Божого Сина недостойним... Тим, хто достойний божественного причастя, давай його вільно, тому що ти прийняв його так само» [6, с. 428].

У каноні 713 питання важливості збереження та шанування Пресвятої Євхаристії постає у новому світлі, адже тут наголошується на тому, що уділення святого причастя не може відбуватись поза відправою Божественної Літургії, хіба що тільки для цього існує вагома і виправдана причина, така, наприклад, як останнє причастя для хворих. Поряд із цим, даний канон закликає вірних належно підготуватись до участі в Пресвятій Євхаристії через Євхаристійний піст, молитви та інші покутні дії, сумлінно дотримуючись приписів Церкви *sui iuris*, партикулярному праву кожної з яких, відтак, передана змога визначати усі інші норми, що стосуються приготування до причастя. Звісно, східні вірні мають виконувати ці приписи не лише в межах території своєї Церкви, але, якщо це можливо, також і поза її територіальними межами. З цих міркувань, наприклад, кан. 40 § 3 цілком доцільно встановлює, що вірні повинні дотримуватися власного обряду всюди.

Згідно наступного канону 714 Пресвяту Євхаристію слід берегти особливо для хворих, а також для адорування вірних, у церквах, де буває прилюдне богочитання і, принаймні кілька разів у місяць, відправляється Божественна Літургія. Адже саме у відправі Божественної Літургії завершується правдива і реальна жертва Христа, з якою дуже тісно пов'язане євхаристійне поклоніння. На додачу до цього можна згадати і про особливий спосіб пошанування Пресвятої Євхаристії, наявний у візантійській Літургії передосвячених дарів, яку правлять під час Великого посту, а саме: усі присутні на ній вірні падають ниць лицем до підлоги, коли Святі Дари несуть через Церкву до вівтаря. Стосовно нагляду за зберіганням Євхаристії (§ 2) цей канон застерігає його місцевому Ієрарху, через що ця норма поширюється також на церкви та каплиці інститутів посвяченого життя.

Починаючи з канону 715, подаються юридичні правила щодо пожертв під час Божественної Літургії. У зв'язку із цим необхідно звернутись до історичних передумов встановлення цих правил. Передусім, слід відзначити, що вже з давніх часів вірні приносили до вівтаря пожертви для відправи божественної жертви, особливо хліб та вино, а також інші речі, щоб підтримувати духовенство та вірних. Важливо, що за словами папи Павла VI, які він сказав у своєму *Motu proprio Firma in traditione* (13 червня 1974 р.), в цьому полягала дуже давня і тривала традиція Церкви як на Сході, так і на Заході [9]. Разом із тим, жертва вірних для служителя також є частиною євхаристійної відправи.

А найголовнішим історичним фактором проголошення приписів про пожертви, які вірні офірують за відправу Божественної Літургії у власних наміреннях, слугує та обставина, що завдяки цьому вони тісніше пов'язують себе з євхаристійною відправою, тому тут йде мова не про «податок», плату чи винагороду, але про справжню жертву. І для того, щоб уникати навіть натяку на комерцію у справі жертв на відправу Божественної Літургії, церковним законодавством було визначено певні норми і правила щодо них, зокрема священикам дозволялось приймати їх, а також, якщо це передбачає законний звичай, жертви за Літургію Напередосвячених дарів і за поминання в Божественній Літургії.

У каноні 716 чітко вказується на те, що священик повинен приймати тільки такі жертви з нагоди Божественної Літургії, які вірні добровільно (а не примусово) офірують. Саме тому загальне право настійно рекомендує єпархіальному Єпископу запроваджувати відповідну практику, із збереженням його компетенції, до якої належить у межах, визначених партикулярним правом його власної Церкви *sui iuris*, встановлювати норми щодо жертв на відправу Божественної Літургії (кан. 1013 § 1). З іншого боку, кожний священик повинен правити Божественну Літургію відповідно до намірів вірних, особливо вбогих, навіть без жодних жертв. В цьому ж дусі канон 1461 приписує, що кожен, хто уділяє чи приймає Таїнства через симонію, має бути відповідно покараний, не виключаючи великої екскомуніки.

І, нарешті, канон 717, яким завершується Глава III Титулу XVI, присвячена приписам про Пресвяту Євхаристію, проголошений для того, щоб оберігати зобов'язання щодо особи-жертводавця, пов'язане з прийняттям жертви. Адже цей канон зобов'язує східних священиків саме з міркувань справедливості дотримуватися у цій делікатній справі законодавства інших Церков свого права, в тому числі й Латинської Церкви, щоразу, коли вони приймають жертви від їхніх вірних, якщо, звісно, жертводавець не постановляє інакше.

Отже, конституціонально-правова роль Пресвятої Євхаристії у Кодексі Канонів Східних Церков є надзвичайно важливою і виявляється, загалом, на двох рівнях: об'єктивному – через встановлення церковним законодавством приписів та норм щодо цього великого таїнства, та суб'єктивному – через дотримання таких кожним віруючим, що складає основу для його церковного життя. А усі охарактеризовані вище канони (канн. 698-717) найбільш повно і глибоко розкриваються цю роль, особливо, що стосується права уділяти та приймати Пресвяту Євхаристію під час відправи Божественної Літургії або, в окремих випадках, поза нею.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Агафонов С. А. Римське право: Навч.-метод. посіб. для самост. вивч. дисципліни. – К. : КНЕУ, 2005. – 143 с.
2. Довідник застосування принципів і норм екуменізму. – Л. : Свічадо, 1996. – 96 с.

3. Документи Другого Ватиканського собору. – Л. : Свічадо, 2014. – 608 с.
4. Інструкція застосування літургійних приписів кодексу канонів Східних Церков / Конгрегація у справах Східних Церков. – Л. : Свічадо, 1998. – 104 с.
5. Кодекс Канонів Східних Церков. Латинсько-українське видання / Пер. з лат. Йосиф Кобів – Л. : видавництво оо. Василян, 1995. – 472 с.
6. Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / Джордж Недунгатт (ред.), Остап Гладкий (пер.з англ.). – Л. : Свічадо, 2008. – 792с.
7. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). – Москва: Библейско-богословского институт св. апостола Андрея, 2006. – 662 с.
8. Шпіраго Ф. Католицкий Народний Катехизм. Трета часть: Наука про средства ласки / Пер. о. Ярослава Левицького. – Жовква: видавництво оо. Василян, 1914. – 319 с.
9. Paolo VI. Lettera Apostolica in forma di Motu proprio Firma in tradizione [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19740613_firma-in-traditione.html
10. Taft R. The Frequency of the Eucharist throughout History // Concilium. 1982. N 152. P. 13-24.
11. Taft R., Liturgy in the Life of the Church, Third Millennium. – Indian Journal of Evangelization [Rajkot, Gujarat, India], 4 (2001). – P. 88-108.

Дата надходження до редакції: 24.12. 2018

Літургійне богослов'я

УДК 27-184:271.4

ЯК СЬОГОДНІ НЕ ВТРАТИТИ ПРАВО НАЗИВАТИСЯ ХРИСТІЯНИНОМ ПОЗА ЦЕРКВОЮ?

Василь ГОГОЛЬ

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра богослов'я,
вул. Гарбарська, 22, 76019, Івано-Франківськ, Україна
e-mail: basilio_ua@yahoo.it

У статті проведено аналіз тези, християнство і сучасність, виклики та шляхи їх вирішення. З'ясовано, яке місце займає християнин, поза Церквою, в парафії, в сім'ї, в школі та в суспільстві. Проаналізовано виклики, які повстають перед християнином, важливо не втратити свою ідентичність. Тому кожен із нас покликаний нести Добру Новину, прикладом власного життя. Бути християнином – це означає належати Христові та змістом свого життя бути вдячним Богові.

Ключові слова: Церква, християнин, парафія, віра, храм, вибір, Ісус Христос.

The article analyzes the thesis, Christianity and the present, challenges and ways of their solution. It is found out what place a Christian takes, outside the Church, in a parish, in a family, in school, and in a society. It analyzes the challenges that arise before a Christian, it is important not to lose his identity. Therefore, each of us is called to bear Good News, an example of our own lives. To be a Christian means to belong to Christ and the content of his life to be thankful to God.

Key words: church, christian, parish, faith, temple, choice, Jesus Christ.

Господь наш Ісус Христос перед вознесінням на небо звернувся до своїх учнів із закликом: «Ідіть, отже, і зробіть учнями всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа; навчаючи їх берегти все, що я вам заповідав. Отож я з вами по всі дні аж до кінця віку» (Мт. 28, 18–20). Цей заклик Христа звіщати Добру Новину стосується не лише перших Христових учнів – апостолів, він зобов'язує Церкву в усі часи, аж до кінця віків.

Святість – це Божий дар, покликання кожного християнина. «Це ж саме воля Божа: святість ваша», – нагадує св. Павло в Посланні до солунян (1 Сол. 4, 2).[8, с.15].

У тлумачному словнику подається таке визначення: «Християнин – це особа, яка вірить в Ісуса Христа, або в релігію, основу на вченні Ісуса». Хоча це добрий початок для розуміння того, хто такий християнин, однак як і багато інших світських визначень, воно не передає справжнього біблійного значення цього слова.

У Новому Завіті це слово згадується тричі (Ді. 11:26; 26:28; 1 Петра 4:16). Послідовники Ісуса Христа були вперше названі християнами в Антіохії (Ді. 11:26), тому що своєю поведінкою, діяльністю і мовою вони посилалися на Христа. Це слово спочатку використовувалося язичниками в Антіохії як глузливе прізвисько. Воно буквально означало: «ті, що належать групі Христа», або «прихильники / послідовники Христа», що дуже близько до визначення тлумачного словника [6, с.15].

На жаль, з часом слово «християнин» значною мірою втратило своє велике значення і почало застосовуватися до релігійних або високоморальних людей, але зовсім не справжніх відроджених послідовників Ісуса Христа. Багато людей, що не вірять в Ісуса Христа, вважають себе християнами лише із-за того, що відвідують церкву або живуть у «християнській» нації. Проте відвідання церкви, допомога бідним людям або моральний спосіб життя ще не роблять нас християнами. Як сказав один проповідник: «Відвідання церкви не робить людину християнином, так само як відвідання гаражу не робить її автомобілем». Членство в церкві, регулярне відвідання служіння, пожертви на роботу церкви не можуть зробити нас християнами.

Біблія навчає, що ми не можемо добитися Божої милості лише за допомогою добрих діл. У Посланні до Тита 3:5 написано: «Він нас спас нас не ради діл справедливості, які ми були зробили, але з свого милосердя, купілля відродження і відновлення Святого Духа».

Отже, християнин – це той, хто був «відроджений» Богом (Івана 3:3,7; 1 Петра 1:23) і повірив в Ісуса Христа. Ефесян 2:8 повідомляє: «Бо ви спасені благодаттю через віру. І це не від нас: воно дар Божий». Справжні християни – це ті, що розкаялись у своїх гріхах і повірили в єдиного Ісуса Христа. Їхня віра – це не слідування релігії чи моральному кодексу, і не дотримання списку дозволених і заборонених учинків.

Справжнім християнином є особа, яка вірить в Ісуса Христа і в той факт, що Він помер на хресті за наші гріхи, а через три дні воскрес, аби здобути перемогу над смертю і дати вічне життя всім, хто повірив у Нього. В Івана 1:12 написано: «Котрі ж прийняли його - тим дало право дітьми Божими стати, які а ім'я його вірують». Справжній християнин – це Божа дитина, частина Божої сім'ї, яка отримала вічне життя в Христі. А ознакою справжнього християнства є любов до ближніх та послух Божому Слову (1 Івана 2:4,10) [6, с.15].

Однак християнська віра - це не «релігія Книги». Християнство - це релігія Слова Божого, «не написаного і німого слова, а Слова воплощеного й живого». Щоб Святе Письмо не залишилось мертвим буквальним, треба, щоб Христос, Вічне Слово Живого Бога, через Святого Духа «відкрив нам розум, щоб ми розуміли Писання» (Лк, 24,45) [2, с.15].

Не можна бути християнином лише частково. Не можна бути християнином лише кілька годин чи хвилин на день, лише один чи кілька днів на тиждень. Або ти цілковито, усім своїм еством, віддаєш себе Христові, або ти не є справжнім Його учнем. Бути християнином означає всього себе, усе своє життя, усі свої мрії посвятити Богові. Бути християнином означає дозволити, щоб сила Божа пройняла мене цілковито», – наголосив Блаженніший Святослав.

«Найбільшою бідною Церкви, – вважає Глава УГКЦ, – у наш час є те, що деколи ми, християни, є християнами і віруючими тільки частково,

наполовину. Ми часто славимо Господа Бога, до Нього молимося, але живемо так, ніби Бога не існує».

«Бо не можна називати себе учнем Христовим, – наголосив духовний лідер українців, – а ставитися до своєї жінки, до своїх дітей по-поганськи. Не можна назвати себе християнином, тим, який вмер для гріха і живе для Бога, а бути вчителем, лікарем чи політиком на поганський взірець. Бо тоді нас стосуються слова пророка Ісаї: «Той народ вустами Мене прославляє, а серце його є далеко від Мене». Якщо ми хочемо, аби одного дня ми особисто відчували, що Господь Бог мене може реально спасти, для цього треба цілковито віддати себе Богові» [7, с.15].

Глава Церкви пригадує, що ми відчували це в нашій історії, коли одного дня впали наші окупи, той, хто нас переслідував, зник як роса на сонці. Той, хто думав, що покінчив із Церквою назавжди, сьогодні лежить повалений. А ми як люд Божий воскресли. Але щоб це сталося з нами сьогодні, нам треба відректися від себе самого.

«Один із отців Церкви говорив так: взяти на себе свій хрест, то не означає лише пасивно терпіти невгоди цього життя. Бо так роблять і погани, і невіруючі, які в безнадії опускають руки і плывуть за течією. Взяти на себе свій хрест – взяти участь у таїнстві життя, смерті і воскресіння Христового. Це означає відчувати те, що сталося у Христі, стається сьогодні в мені. Сьогодні я страждаю разом з ним. Коли хтось сьогодні обплює Христа, він плює на мене, на мою тотожність, на те, ким я є», – вважає Блаженніший Святослав.

Взяти на себе свій хрест, переконує архиєрей, – взяти на себе відповідальність за свідчення християнського життя, щоб усі через моє щоденне життя побачили, що я є вірний учень Христовий.

«Як часто ми є розгублені і не знаємо, куди йти. Як часто ми хочемо йти в одному напрямку, а нас тягне в інший. Сьогодні Христос каже: покинь усе і йди за Мною, рухайся туди, куди Я веду історію людства. Іди за мною, бо Я є дорога, правда і життя. Дорога за Христом є дорогою до воскресіння, у вічне життя» [7, с.15].

Через хрещення християнин таїнственно уподібнюється до Ісуса, Який Своїм хрещенням випереджує Свою смерть і воскресіння; християнин повинен увійти в цю містерію смиренного приниження і каяття, увійти у воду з Ісусом, щоб з Ним разом піднятися, відродитися водою і Духом, щоб стати в Сині Улюбленим сином Отця і «жити новим життям» (Рим. 6,4): «Ми поховані з ним через хрещення на смерть, щоб, як Христос воскрес із мертвих славою Отця, і ми теж жили новим життям.». «Усе, що сталося в Христі, дає нам пізнати, що після купелі у воді Дух Святий сходить з висоти небес на нас і що, помазані елеєм небесної слави, усиновлені голосом Отця, ми стаємо дітьми Божими» (Св. Іларій Піктавійський, На Євангеліє від Матея, 2, 6.) [2, с.15].

Місцем, де найчастіше зароджується, зростає і дозріває святість християнина, є парафія. Тому Синод Єпископів УГКЦ 2011 року, бажаючи

духовного відновлення всієї нашої Церкви, звернув особливу увагу на парафію – основну частку Божого люду, яка під проводом єпископа як свого отця і вчителя віри, змагає до святості. Програма, що її затвердив Священний Синод, називається «Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом». Завданням цієї душпастирської програми є допомогти всім вірним нашої Церкви навчитися «жити на вподобу Богові» (1 Сол. 4, 1), щоб таким чином зростати у святості і в єдності в Ісусі Христі [8, с.15].

Як сьогодні «жити на вподобу Богові» та не соромитися називатися християнином?

Праведний митрополит Андрей Шептицький навчає християн як визнавати свою віру: «Розумом визнає християнин свою віру, коли добре знає, чого віра учить. А серцем – коли її любить і живе по її правилам. Обі ці речі є потрібні до визнавання святої віри. Бо коли християнин не знає віри, то й не знає дороги, якою має йти. А коли її не любить і не живе по її правилам, то, хоч би й знав її, вона для нього є мертвою - не є його провідником» [3, с.15].

«Хто не знає своєї віри, той є лишень з імені християнином, а не перед Богом. Бо християнин – то людина, що своїм розумом виразно визнає як правду все те, що Христос об'явив, а свята Церква подає до вірування.

Свята віра - то наче святий ланцюг, що в'яже християнина з Богом і до Нього його тягне. Цей ланцюг держиться саме твого розуму, мій брате! А твій розум держиться цього ланцюга якраз через те, що знає Божу науку.

Тому-то перша і найважливіша річ для християнина – знати свою віру. Та, на жаль, як багато є між Вами таких, що мало або й зовсім не знають своєї віри! Буває, що християнин й посивіє, і вже над гробом стоїть, а ще не знає навіть найважливіших правд Христової науки. Не знає нічого ні про свою душу, ні про вічне спасення, ні про Божу ласку, що до спасіння конечно потрібна, ні про гріх, що цю ласку проганяє з душі, ні про того Христа, що дає цю ласку та грішникові назад повертає її через святу сповідь й покуту. Отже, про те все не одини християнин зовсім нічого-нічого-нічого не знає!

І як же не плакати над таким, коли бачиться, як він з дня на день вже зближається до гробу, а до спасіння, до вічного свого щастя, дійти не може!

Не може дійти, бо не знає тих найважливіших правд Божої науки, які до спасення конечно муситься знати.

Та хоч такий християнин не раз уже старий, то таки цього найконечнішого навчитися мусить; конечно мусить просвітити свій розум!

а) Ще в селі, де є церква і де проповідується Боже слово, там справа лекша. Бо вистарчить такому християнинові через якийсь час слухати в церкві з увагою Божого слова, а в короткому часі знатиме вже бодай тих шість правд віри, без яких нема для християнина спасення.

б) Але як де в селі церкви нема, а до церкви далеко, що ж тоді з таким християнином робити? Як вирятувати його?» [3, с.15].

«По науку до панотця не прийде, бо й сам він несвідомий, що він такий сліпий і над пропахло стоїть. А й панотець до нього не зайде, бо часом й не знає, що десь в селі є такий нещасний християнин.

Що то я не натурбовався над гіркою долею таких людей! А як одну зараду для них обдумав я саме тії католицькі читальні, у яких оден письменний може прочитувати на голос для інших всілякі добрі книжки.

І коли б я в кожному селі найшов одну бодай щирю душу християнську (чи то вона зі старших, чи парубків, чи дівчат), яка пішла б за моєю радою і схотіла б поширювати поміж людьми побожні книжки, тоді зі серця спала б мені тяженька журба за долю тих бідних людей, що не знають Бога» [3, с.15].

Отже, за словами митрополита християнин який вірить в Бога то він мусить бути у спільноті яка з'єднує його із Творцем. Важливою умовою для сучасного християнина брати активну участь у житті парафіяльної спільноти.

Постає питання як називатися християнином у церковній спільноті і не втратити запалу нести Добру Новину у навколишній світ?

Митрополит Андрей каже: «чоловік який має почуття християнської любови, попри своє добро, зуміє він подбати і про других. А коли цього треба, то потрапить і своє добро пожертвувати... Та ніколи ні найменшої кривди не допустить супроти ближнього. Від такого чоловіка просто аж променює тепла, щира любов! І цим проміннем огортає вона всіх людей, які до цього чоловіка зближаються.

Коли хто попросить чогось у такого чоловіка, то, хоч і не раз не може він уволити його волі й мусить відмовити, одначе робить це чемно, без гордості й зарозумілості, так, що кожний бачить це і розуміє, що він рад би допомогти, тільки не в силі. А коли бачить ближнього в біді, тоді й на себе забуває, коби лише допомогти... А поміч та, яку дає така людина, зовсім не хвалиться і не надувається. Вона так мило і спокійно, такою любов'ю огортає потребуючого, раз і невелика, хоч не раз і дуже мала, одначе приємніша для того, що ніж не одна велика поміч, але подана без любові. Бо любов ближнього робить чоловіка чемним і покірним, милосердним і терпеливим, повним спочуття і благородности» [3, с.15].

Ми знаємо, що парафіяльний храм є центром духовного життя певної громади вірних, бо саме у ньому звершується основна молитва – це Євхаристія. Вона є центром духовного життя кожної людини, його джерелом і вершиною, до Євхаристії повинні бути спрямовані всі діяльності, апостоляти і душпастирські ініціативи парафії. «Немає ціннішого моменту в нашому земному житті, як Служба Божа», а тому діяльність священика і мирян повинна бути спрямовані на живу і активну участь всіх парафіян у недільній Євхаристії.

Священик відповідальний за те, щоби люди брали активну участь у цій центральній відправі, головне, щоби цінували приймання Святих Таїнств Тіла і Крові Господньої, тобто старалися побороти стереотип причащатися «раз до року». Читаємо про це у пастирському листі Патріарха Святослава: «Зібрана на Божественній Літургії парафіяльна громада єднається зі своїм невидимим Головою, Христом, і з усіма святими й ангелами, творячи в такий спосіб таїнственне єднання неба й землі, дочасності і вічності». На дві речі прагну звернути увагу: літургійний спів, а головне роль хору, і на

богослужбові тексти – молитовники як для звичайних Літургій, так і для богослужінь для дітей. Ці два елементи відіграють важливу роль у наближенні вірних до храму.

Такі гарні слова читаємо у Катехизмі «Христос наша Пасха» (пор. 624), що «літургійний спів не є «концертом духовної музики», під час якого люди діляться на «виконавців» і «слухачів», але той, хто провадить спів, повинен залучати всіх до спільної молитви».

Отже, чи то співець, чи дяк, чи хор, усі мають завдання допомогти людям молитися, співати. Провідник співу повинен всіляко допомогти вірним молитися. Для цього у нашій парафії ми підготували і видали спеціальні молитовники з різними відправами та піснями. Дяк оголошує сторінки змінних частин Святої Літургії чи пісень, а всі присутні, мають перед собою молитовники і, відповідно, відкривають, стежать і співають. Таким чином беруть активну участь у молитві «єдиним серцем і устами» [1, с. 15].

Ісус Христос сказав до своїх учнів: «Ви – сіль землі... Ви – світло світу» (Мт. 5, 13–14), – і тим самим закликав нас виходити за межі нашої церковної спільноти, щоб нести у світ Христову науку, щоб перемінювати світ Христовим Духом. Відновлена Святим Духом церковна спільнота самим своїм буттям стає живою проповіддю Христа, присутнього у ній. Тут доречно згадати один із улюблених висловів блаженного Папи Івана XXIII, що «парафія – це «криниця посеред села», до якої усі приходять, щоб втамувати спрагу». Важливо, щоб наші парафії ставали такими духовними криницями, щоб до них горнулися люди та знаходили покріплення і силу, любов і благодать, одне слово – спасіння.

Повертаючись до Господнього заклику, зауважимо: Ісус Христос навчає нас, що маємо бути готовими свідчити про Нього не лише своїм життям, а й словом. Сьогодні нерідко трапляється, що християни соромляться визнати свою віру, приховують її мовчанкою і пасивністю там, де треба відважно боронити Христову Церкву та стати на захист прав і гідності людини. Наші душпастирські ініціативи, катехизація, Богослужіння, читання Слова Божого тощо мають зробити нас стійкими й непохитними у вірі, а також завжди готовими «дати відповідь кожному, хто у нас вимагає справоздання про нашу надію» (пор. 1 Пет. 3, 15).

Священики та богопосвячені особи, які, керуючись місійним духом, несуть духовну опіку нашим вірним поза межами матірньої землі, зокрема емігрантам, як рівно ж тим, хто звіщає Боже Слово в'язням, військовослужбовцям та усім, котрі ще не пізнали і не зустріли Христа. Вся Церква повинна підтримувати їх та молитися за силу Духа для них у цьому важливому служінні [8, с.15].

Із вище сказаного можна запитати себе: хто ж має здійснювати ці такі важливі й потрібні завдання? Хто повинен подбати про те, щоб наші парафії були справді живими? Може, єпископ? Може, наш парох разом з іншими душпастирями? Може, ще трохи катехити чи богопосвячені особи, якщо

їхній монастир знаходиться на території парафії? Відповідь на ці запитання проста: за оживлення парафії несе відповідальність кожен із нас. Заповіді Христові стосуються всіх без винятку вірних. Всі ми творимо Єдину, Святу, Соборну і Апостольську Церкву. Тому всі маємо бути «живими каменями» у будівлі нашої парафії, яка є втіленням цієї Церкви в нашій місцевості.

Блаженіший Святослав звертається до всіх вірних такими словами: «Відчиніть двері своїх душ і домівок Христові, дозвольте Його Святому Духові вас перемінити, очистити і скріпити Божою любов'ю! Запрошую усіх – мирян, богопосвячених осіб і духовенство – до оновлення нашого церковного буття на рідних землях і на поселеннях. Скріплені Божою благодаттю та довірою до Його Святого Провидіння, яке впродовж віків провадить нашу Церкву, берімося до праці!» [8, с.15].

Отже, важливим аспектом життя християнина є участь у парафіяльному житті. Як повинен поводитися християнин поза церковною спільнотою? Найперше бути собою і виконувати свій обов'язок, щодо свого стану та покликання.

Святіший Отець Франциск у своїй проповіді каже, що Євангеліє перемінює людину в усій її повноті й не визнає лицемірства, а також попереджує, що шлях християнина — це мучеництво і що суті Євангелія не можна «розбавляти».

Папа пояснює уривок із Першого послання святого Павла до Коринтян: «Брати! Ходять чутки, що між вами є розпуста, і то така розпуста, якої навіть між язичниками немає. Але ж чому ви, християни, так живете?» ці суворі слова докору святий апостол звертав до християн, які провадили «подвійне життя», і дуже сердився на тих, які хвалились тим, що були «відкритими християнами», але сповідання Ісуса Христа у них ішло разом із терпимістю до аморальних справ.

Святий Павло при цьому нагадує, що невелика кількість закваски заквашує все тісто, і щоб бути новим тістом, потрібно нової закваски. Євангеліє повністю перемінює людину Вказуючи, що Ісус рекомендував своїм учня вливати молоде вино у нові бурдюки, Папа каже: «Новизна Євангелія, новизна Ісуса Христа не тільки перемінює нашу душу; вона перетворює нас повністю: душу, дух і тіло, всіх і все(...). Новизна Євангелія є абсолютною, вона повна; охоплює всіх нас, бо перемінює нас зсередини назовні: дух, тіло та повсякденне життя». «Новизна» Євангелія і «новинки» світу Папа Франциск зазначив, що християни Коринта не зрозуміли цілісної новизни Євангелія. Вона не є ідеологією або суспільним способом життя, не співіснує з поганськими звичками. Новизна Євангелія – це Воскресіння Христа, це саме той Дух, який нам посланий, щоб «супроводжувати нас у житті» [4, с.15].

Ми, християни, – це чоловіки й жінки «новизни», а не «новинок». На думку Святішого Отця, не бракує людей, які намагаються жити своїм християнством ніби «новинкою», запропонованою світом, новинкою світською, яка не приймає всієї істини. Є відмінність між «новизною» Ісуса

Христа і «новинками», які пропонує світ. Бути слабкими, але не лицемірами. Люди, яких засуджує святий апостол Павло, за словами Папи, – «літеплі, аморальні, формалісти, лицеміри». Далі Його Святість мовив: «Хтось може сказати: «Але ж ми слабкі, ми грішники...» Однак це зовсім інакша річ! Якщо ми приймаємо те, що ми грішні й слабкі, то Господь прощає нам, адже Ісус Христос прийшов у світ для прощення гріхів» [4, с.15].

Відмінність полягає в тому, щоб не бути лицемірами, не жити світськими «новинками». Шлях тих, хто слідує за Христом, – це мучеництво. Ісус не обдурює тих, хто хоче слідувати за Ним. Папа Франциск, відповідаючи на питання: «Який шлях тих, хто прагне жити «новизною», а не «новинками»», нагадує, як завершується євангельський уривок, прочитаний цього дня: «Книжники й фарисеї радились між собою, як позбутись Ісуса, як Його вбити». «Шлях тих, хто приймає новизну Ісуса Христа, – той самий, що й Ісуса, тобто це шлях мучеництва».

Не завжди йдеться про криваве мучеництво, але найчастіше – про мучеництво повсякденного життя. Папа застерігає, щоб не вести переговори зі «світськими новинками» і не розбавляти суті євангельської «новизни» [4, с.15].

Бути християнином – це означає належати Христові, отримати дотик Божий у Таїнстві Хрещення і змістом свого життя бути вдячним Богові.

Дуже багато людей намагаються досягнути успіху у якійсь певній галузі, але у житті кожного є мить, коли промовляє глибина. Саме тоді людина задумується над тим, куди я рухаюся – і немає жодної народності чи цивілізації, яка би на таку зустріч не виходила.

Життя святих – це Євангелія у практиці, християнство – це практика Євангелія на щодень. Як не можна навчитися плавати по книжці, так і не можна навчитись бути християнами в теорії.

Неділя – це день Бога, день нашої свободи, це свято Христового воскресіння, перемога над смертю, це до певної міри маніфестація нашої свободи. Бути християнином без Христа неможливо.

Бути християнином – це залишатися вірним Христові, не тому, що так треба, але тому що цього потребує твоє ество.

Ми зараз в країні проходимо період переживань і тут два варіанти – впасти, нічого не робити, нарікати, або ж піднятися: молитись і трудитись [5, с.15].

Учні Ісуса мали нагоду жити в присутності живого Бога. Так має жити християнин – відчувати присутність Бога. Якщо ми навчимося вранці клякнуту і просити благословення, цілий день ходити в Його присутності – тоді, коли граю на скрипці, граю у футбол, пхаюсь або виходжу з маршрутки, клякаю у храмі. Звідси і проблема зосередитись: якщо ми 24 години в іншій площині, то важко миттєво зупинитись, щоб помолитись, треба завжди відчувати присутність Бога.

Там, де християни, там не буває натовпу, люди не бувають сліпими: нам треба щоденно вчитися один одного бачити, бо як ти можеш любити

невидимого бога, якщо не любиш брата, якого бачиш. Практика життя показує правду нашої віри.

Християнство – це завжди вибір. І у світі – це завжди вибір, в тому числі, дати хабаря чи ні.

Бути християнином – це означає бути мужнім, символ християнства – це лев, цар, сила. Це також ягня, риба, але ні в якому випадку не хамелеон.

Ми як учні Христа не повинні щось показувати. Може мені слід відійти і від тих людей, які ненавидять любити, хоч які також відкуплені кровю. Помолитись про те, щоб Бог дав сили їм це сказати.

Любов одна і та ж сама, це сила, якою покликаний світ до життя. Цю гармонію прагнуть зруйнувати ті люди, які проти. Можна бути правдивим християнином, будучи лікарем, вчителем, військовим. Є люди, які беруть зброю, щоб зруйнувати, а є люди, які беруть її щоб захистити.

Коли ти йдеш на якусь зустріч – ти готуєшся. Переступити поріг храму – це приготуватись [5, с.15].

Отже, християнами називаються ті котрі є хрещенні в ім'я Ісуса Христа. Ми в той момент отримуємо благодать Святого Духа, отримуємо право зватися християнами. Навіть у сучасному світі який є секуляризованим маємо обов'язок бути учнями Христовими і нести Добру Новину по цілій землі не соромлячись цього.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Каськів О. Жива парафія - місце зустрічі з живим Христом / Олег Каськів. – Львів: Свічадо, 2016. – 176 с.
2. Майер-Скуманц Л. Катехизму Католицької Церкви / Лене Майер-Скуманц. – Київ: Місіонер, 2001. – 753 с.
3. Шептицький А. Пастирські послання. Том. I / Андрей Шептицький. – Львів: Артос-Медіа, 2007. – 1014 с.
4. Папа Франциск. Новизна Євангелія не дозволяє провадити подвійне життя [Електронний ресурс] / Франциск Папа. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <http://credo.pro/2018/09/218732>.
5. Фредина О. Як бути християнином: 17 добрих порад [Електронний ресурс] / Орест Фредина. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://dyvensvit.org/statti/rozmovy/1004472/>.
6. Хто такий християнин? [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <https://www.gotquestions.org/Ukrainian/Ukrainian-what-Christian.html>.
7. Шевчук С. Глава УГКЦ: «Не можна називати себе учнем Христовим, а ставитися до своєї жінки, до своїх дітей по-поганськи» [Електронний ресурс] / Святослав Шевчук. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: http://ugcc.ua/audio/glava_ugkts_ne_mozhna_nazivati_sebe_uchnem_hristovim_a_v%D1%96dnositisya_do_svoiei_zh%D1%96nki_do_svoih_d%D1%96tey_popoganski_83999.html.
8. Шевчук С. Пастирський лист Блаженнішого Святослава «Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом» [Електронний ресурс] / Святослав Шевчук. – 2011. – Режим доступу до ресурсу: <https://ugcc.fr/publications/official-documents-ugcc/pastyrskiy-lyst-blazhennyshoho-svyatoslava-zhyva-parafyya-mystse-zustrychy-z-zhyvym-hrystom/>.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

Біблійне богослов'я

УДК 27-277.2:27-248.4'76

ГЕРМЕНЕВТИКА ДІАЛОГУ МІЖ ЯКОВОМ ТА ПАВЛОМ ПРО ВІРУ, ДІЛА ТА ОПРАВДАННЯ

Андрій ЯЦИШИН

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра богослов'я,
вул. Гарбарська, 22, 76019, Івано-Франківськ, Україна

e-mail: basilio_ua@yahoo.it

В статті здійснено короткий інтертекстуальний аналіз С.З. цитувань та алюзій у Як. 2: 14-26 та в Рим. 4: 1-8. Продемонстровано інтертекстуальний зв'язок між обома вищевказаними текстами, враховуючи ближчі і дальні контексти обох уривків. Показано спосіб діалогу між Яковом та Павлом щодо проблематики оправдання. Застосовано підхід равиністичних полемік до аналізу тексту Як 2: 14-26. Герменевтичний підхід продемонстрував два різні вихідні пункти аргументації Павла та Якова, які в кінцевому результаті ведуть до одного висновку та пункту прибуття – віра в Христа органічно покликана статися діяльною у ділах любові та милосердя.

Ключові слова: віра, діла закону, діяльна віра, оправдання, равиністичні полеміки

The article presents a short intertextual analysis of Old Testament quotations and allusions in Jas 2: 14-26 and in Rom 4: 1-8. Has been demonstrated the intertextual connection between Jas 2 :14-26 and Rom 4: 1-8, taking into account the closer and distant contexts of both passages with application of approach of rabbinic controversy to the analysis of the text of Jas 2: 14-26. The hermeneutical approach has demonstrated two distinct starting points for Paul and James' argumentation, which ultimately lead to commune conclusion and point of arrival – faith in Christ is organically called to be active in the works of love and mercy.

Keywords: faith, works of law, active faith, justification, rabbinical controversy

Вступ

«А відмінність підходу між Посланням до римлян і Посланням Якова виступає взірцем множинності, через яку Писання засвідчує єдину Божу правду»¹. Процитований текст із 145-го пункту документу Папської біблійної комісії мотивує написання даної статті, яка ставить собі за мету коротко представити проблематику багатоманітності правди Святого Письма на прикладі теми оправдання (автентичні відносини з Богом) вірою згідно вчення Павла та оправдання діяльною вірою в Якова. Обидва автори – Павло та Яків – посилаються на парадигму віри Авраама, хоч і використовують при цьому різні підходи до її інтерпретації. Незважаючи на різні вихідні пункти аргументацій, відмінності богословських перспектив двох голосів учасників діалогу, в кінцевому результаті Павло і Яків є відкритими на спільну перспективу відкриття єдиної Божої правди про ідентичність християнської віри та її якісні характеристики – віра в Христа покликана дати плід в діяльній любові (Гал 5:6; Рим 13:8-10) та статися через ці діла досконалою (Як 2:22). Це є яскравим свідченням єдності та різноманітності біблійної

¹ Богонатхненність і правда Святого Письма. Слово, яке походить від Бога і говорить про Бога для спасіння світу / пер. з італ. Львів: Свічадо, 2019. 185 с.

правди у світлі єдиної Божої правди в контексті канону Святого Письма. Висновки та практична значущість статті є вкладом у сферу екуменічного діалогу.

Оминаючи питання історії інтерпретації шанованої екзегетами теми оправдання та герменевтики, яка здебільшого добачала проблематичність тексту Як. 2: 14-26 із присутністю в ньому тяжіння до антагонізму та «помилкового» розуміння сутності віри у порівнянні із вченням апостола Павла, перейдемо безпосередньо до аналізу проблематики. Перш за все, цитування Бут. 15: 6 та інших допоміжних текстів С.З. як для Павла, так і для Якова є основою та принципом, який засвідчує Божу правду про оправдання та ідентичність християнської віри. Через посилання на С.З. тексти Павло та Яків гармонійно поєднують два вектори історії спасіння: минуле Писання С.З. та теперішнє Церкви. На основі прикладу віри Авраама Яків та Павло здійснюють притаманну процедуру мідраша² в контексті «юдейської матриці» (*jewish matrix*) первісного християнства. Дана парадигма була наново переосмислена як з боку протестантського (Sanders, Wischmeyer, Watson, Tiller, Avemarie та ін.), так і з боку католицького середовища (Basta, Aletti, Bottini, Fabris, Penna, Keith та ін.).

Поряд із необхідністю окреслення богословської перспективи Павла та Якова щодо природи їхніх аргументацій про оправдання, виходячи з контексту ментальності Якова і Павла, їхніх адресатів та обставин аргументації, розуміння природи оправдання, віри, відмінності «діл закону» та діл віри, паралельно виникає необхідність демонстрації герменевтичного аспекту підходів даного аналізу, оскільки обоє цитують Бут. 15: 6, але використовують цей текст по-різному у своїх інтерпретаціях. Обоє апелюють до ширшого наративного контексту певних етапів історії життя Авраама та формують різні підходи для їх інтерпретації, разом із використання інших додаткових текстів С.З.³

1. Перспектива Рим 4:1-8

Павло в Рим 4:3 говорить про акт віри, який констатує релігійну ідентичність християнина. Павло інтерпретує оправдання вірою для поган, які навернулися в християнство, та заперечує вартість «діл закону» для оправдання (див. Рим. 3: 20,28; Гал. 2: 16) та виключає можливість самостійно заслужити дар спасіння⁴. Спасіння не походить від людських

² I. JACOBS, The Midrashic background for James II. 21–3, *New Testament Studies*. 1976. № 22/4. С. 459-460; L. H. SILBERMAN, Paul's Midrash: Reflection on Romans 4 / упор. J. T. CARROL, С. H. COSGROVE, E. E. JOHNSON, Faith and History: Essays in Honor of P. W. Meyer. Atlanta: GA Scholars, 1990. С. 100-103. В обох випадках йде мова про галакчний мідраш авторів (рекомендації щодо поведінки), який на основі цитування гагадичного матеріалу про парадигму віри Авраама аргументує оправдання вірою нововернутих із поган без виконання «діл закону» (Павло), яка покликана жити в любові (Рим. 13: 8-10; Гал. 5: 13-26), або діяльною вірою, яка в світлі есхатологічного суду покликана до вдосконалення через діла (Як. 2: 14-26).

³ S. MOYISE, Evoking Scripture Seeing the Old Testament in the New. New York: T&T Clark, 2008. 136 с.; K. BERDING, Three Views on the New Testament Use of the Old Testament. Michigan: Zondervan, 2008. 121 с.

⁴ M. G. ABBER JR, 4QMMT, Paul, and "Works of the Law" / упор. P. W. FLINT, The Bible at Qumran: text, shape, and interpretation, Eerdmans: Grand Rapids – Cambridge, 2001. 214 с. (Studies in the Dead Sea scrolls and related literature): в Павла віра пов'язана із даром, тому він і заперечує будь-яку можливість заслужити цей дар через виконання «діл закону» (пор. Рим. 4: 1-5) – обрізання, культові приписи Тори. Ці діла, про які йде

зусиль, але його ініціатором є Бог. Павло наголошує на тому, що ніхто не може хвалитися чи заслужити собі дар спасіння у Христі тільки через дотримання приписів Тори (особливо обрізання). Для Павла у Рим 4 важливо підкреслити дар віри, який звільняє новонавернених від обов'язків обрізання, тому Павло посилається на історію Авраама та акт його віри в контексті Бут. 15 – 17, де спочатку (Бут. 15) йде мова про його оправдання через віру та союз Бога із Авраамом через обрізання (Бут. 17)⁵.

Щоб обґрунтувати це, Павло використовує дві біблійні цитати, між якими він здійснює текстуальну аналогію на основі присутності в них спільних термінів, які торкаються теми оправдання згідно правила екзегези Гіллеля, яка носить назву *gezerah shawah* (הַרְוֵה שִׁוְהָ)⁶. Павло наводить текстуальну аналогію між Бут. 15: 6 в Рим. 4: 3 та Пс. 32: 2 в Рим. 4: 8, щоб обґрунтувати власну аргументацію щодо оправдання вірою в Христа, та підкреслити, що вже в С.З. є присутні деякі вказівки на оправдання вірою без обов'язку виконання «діл закону». В межах даної літературної процедури Павло демонструє аналогію між вищевказаними цитатами С.З. на основі присутності в них дієслова «порахувати»:

Рим 4:3: Повірів Авраам Богові, і це йому було **пораховано** за оправдання

ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην

Рим 4:8: Щаслива людина, якій Господь гріха не **порахує**

μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἀμαρτίαν

Текст Пс. 32: 2, процитований Павлом в Рим. 4: 8, пояснює текст Бут. 15: 6, який є процитований відповідно в Рим. 4: 3. Отож, грішник із Пс. 32: 2 є у подібній ситуації Авраама в Бут. 15: 6 – Павло наголошує на тому, що прощення Богом гріхів не є наслідком виконання «діл закону», але його причиною є Боже Милосердя (Пс. 32: 2). Грішником із Пс. 32: 1-2 є Давид, який є неспроможним заслужити прощення гріхів внаслідок його перелюбу та вбивства. Подібно і Авраам в Бут. 15: 6 є в ситуації без можливості заслужити собі оправдання самим лише виконанням «діл закону»⁷.

мова також в документах Кумрану (הַרְוֵה שִׁוְהָ – *ma'asēh hattōrā*), є наслідком входження в Союз з Богом («бути в») та вимогами його дотримання («перебувати в»). Згідно Павла, ці діла не можуть бути джерелом входження у автентичні відносини з Богом для християн, навернених із поганства, тому Павло відділяє віру в Христа та «діла закону»; F. AVE-MARIE, *Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs, Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 2001. № 98. С. 284-286: несумісність між вірою та виконанням «діл закону» є типово Павловою антитезою, яка не знаходиться в паралельних йому сучасних равиністичних джерелах та творах. Ці «діла закону» були радше «маркерами» приналежності до юдейського народу, тобто носили радше національний, а не релігійний характер.

⁵ J.-N. ALETTI, *Romains 4 et Genèse 17. Quelle énigme et quelle solution?*, *Biblica*. 2003. № 84. С. 323-324; J. SWETNAM, *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*. Rome: Biblical Institute Press, 1981. 83 с. (Analecta Biblica 94): Павло свідомо уникає поєднання Бут. 15: 6 із Бут. 22, що було традиційним для юдейської екзегези оправдання, і в цьому є певного роду «аномальність» Павла.

⁶ Дана техніка носить назву *gezerah shawah* та є одним із 7 правил екзегези Гіллеля. Дана процедура не є довідною, але в її основі стоїть дискусія. Див. P. BASTA, *Gezerah shawah: storia, forme e metodi dell'analogia biblica*. Roma: PIB, 2006. С. 100-102 (Subsidia Biblica 26); J.-N. ALETTI, *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015. с. 161 (Analecta Biblica, Studia 5).

⁷ C. D. STANLEY, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 100 с. (Society for New Testament

Павло встановлює еквівалентне відношення між милосердним та безкорисливим прощенням Богом гріхів і оправданням через дар віри. Павло має на меті показати, що «діла закону» не мають ніякого відношення до оправдання Авраама, оскільки Авраам повірив Богові тоді, коли ще не був обрізаний (пор. Рим. 4: 9-12). Якщо прощення гріхів із сторони Бога є актом Його Милосердя та безкорисливим даром, тому та сама характеристика дару є присутня в оправданні вірою. Таким чином, Авраам стає батьком віри та моделлю правдивої віри для необрізаних, в той час як Давид – для тих, які вже є обрізані⁸.

2. Перспектива Як. 2: 14-26

В той час коли Павло цитує Бут. 15: 6, посилаючись на сегмент розповідного циклу Авраама, який охоплює текст Бут. 15 – 17 в безпосередньому контексті протиставлення та несумісності віри в Христа та обрізання, траєкторія руху аргументації Якова бере під увагу ширший контекст життя Авраама, в особливий спосіб наголошуючи на важливості епізоду «в'язання Ісаака» в Бут. 22: 9 (קָדָה – ^aqēdāh⁹) в контексті органічного зв'язку віри та діл Авраама. Яків, будучи представником сапієнціальної традиції, характеристикою якої є антропологічний та моральний оптимізм із наполяганням на витривалості у випробуваннях та прямуванні до досконалості (Як. 1: 2-27), будує свою аргументацію не з перспективи навернення поган, як це робить Павло, заперечуючи цінність «діл закону» для оправдання етнічних християн, а з традиційної екзегези юдаїзму щодо Авраама – життя згідно Тори та моральних вимог, які з неї випливають (пор. Як. 1: 18,25; 2: 12), звертаючись до своїх адресатів юдео-християн, які вже є утверджені у вірі в Христа¹⁰.

Studies Monograph Series 69): окрім того, Павло вносить певні зміни в гр. текст Бут. 15: 6 (LXX) καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, а саме: забирає καὶ, додає часту δὲ та говорить про Ἀβραὰμ. Ця модифікація гр. тексту С.З. зумовлена бажанням Павла наголосити на вірі Авраама із виключенням можливості того, що Авраам міг бути оправданий через обрізання. Окрім того, вибір імені Авраам замість Аврам наголошує на тому, що вже в Бут. 15:6 Авраам вважається Павлом як той, хто отримав всю повноту оправдання, хоч його ім'я лише пізніше буде змінено на Авраам (в Бут. 17: 5).

⁸ P. BASTA, *Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo*. Roma: PIB, 2007. 194 с. (Analecta Biblica 168).

⁹ L. JACOBS, A. SAGI, *Akedah: Encyclopaedia Judaica / упор. F. SKOLNIK; 2-е вид., Т. 1; Detroit: Macmillan Reference, 2007. 555 с.*: термін Акеда бере свою назву із від євр. тексту Бут. 22: 9 «і зв'язавши» (קָדָה – קָדָה^aqōd) та вказує на в'язання Авраамом свого сина Ісаака перед покладенням його на жертвовник.

¹⁰ S. RUZER, *James on Faith and Righteousness in the Context of a Broader Jewish Exegetical Discourse / упор. G. A. ANDERSON, R. A. CLEMENTS, D. SATRAN, New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity, Brill: Leiden-Boston, 2013. С. 81-82 (Studies on the Texts of the Desert of Judah 106): В Як. 2: 14-26 присутня суміжність Якова із традиційною інтерпретацією Авраама, як прикладу виконання та сповнення Тори (див. Сир. 44: 19-21), в контексті Як. 2: 23 «так здійснилося (досл. сповнилося) Писання...»; F. SIEGERT, *Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament / упор. P. J. TOMSON, D. LAMBERS, The Image of Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. С. 81-101 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 158): окрім культових приписів Тори, згідно раввіністичної традиції суттєвою рисою юдаїзму було виконання соціальних зобов'язань (קָדָה לְלִמְדָה, qēdāh l'limdā), які стосувалися діл милосердя та носили харитативний характер. Тому для раввінів текст Бут. 22 – модель видимої релігійної практики, і саме на основі даного тексту Яків і розвиває своє бачення якостей віри як досконалої, звершеної та діяльної віри. Очевидно, саме їх і мав на увазі Яків – Яків підтверджує цінність діл милосердя та любові, здійснені на основі оправдання вірою в Христа (Як. 1: 1; 2: 1). Яків інтерпретує**

Текст Бут. 15: 6 у Як. 2: 23 пояснює алюзію на Бут. 22: 9 у Як. 2: 21, підтверджуючи той такт, що віра була причиною і джерелом діла Авраама. Яків це робить не випадково, він слідує богословським та екзегетичним переконанням юдаїзму. Традиційна юдейська екзегеза – у світлі притаманного їй прагматизму – схилилася до позиції, що оправдання Авраама є заслугою його добрих діл, джерелом яких була віра, а вершиною вираження його діл був абсолютний послух Богові в Бут. 22: 1-18. Яків є суміжний до богословських поглядів юдаїзму, згідно якого випробування Авраама в Бут. 22 було остаточним вердиктом Бога про оправдання Авраама через його цілковиту довіру на основі невіддільності віри і діл – «тепер бо знаю, що ти боїшся Бога, що не пощадив свого сина, свого єдиного, для мене» (Бут. 22: 12)¹¹.

Свідченням цього в юдейській традиції служила текстуальна аналогія *gezerah shawah* (שוה גזירה) між Бут. 15: 5-6 та Бут. 22: 17-18 на основі спільного для обидвох текстів виразу – «твоє потомство» (τὸ σπέρμα σου). В контексті даної аналогії послух Авраама під час випробування є еквівалентом його віри (Бут. 15: 6 \\\ Бут. 22: 18), а нагорода за це завжди одна – обітниця численного потомства (Бут. 15: 5 \\\ Бут. 22:17)¹². Продемонструймо це графічно за допомогою таблиці:

Бут. 15: 1-6	Бут. 22: 16-18
¹ ...Не бійсь, Авраме; я тобі щит. Твоя нагорода буде вельми велика». ² Аврам же відповів: «Владико Господи, що даси мені?...	¹⁶ І сказав: «Клянуся мною самим – слово Господнє: за те, що ти вчинив це і не пощадив сина твого, твого єдиного,
⁵ І вивів він його надвір і мовив: «Глянь же на небо і злічи зорі, коли можеш їх злічити!» І сказав до нього: «Таке буде твоє потомство (τὸ σπέρμα σου)».	¹⁷ я поблагословлю тебе вельми й дуже розмножу твоє потомство, як зорі на небі і як пісок, що на березі моря. Твої потомки займуть міста своїх ворогів.
⁶ І повірив (Аврам) Господеві, й він зарахував йому те за праведність (ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην).	¹⁸ У твоєму потомстві (τῷ σπέρματί σου) благословляться всі народи землі, тому що ти послухав мого голосу (ὑπήκουσας τῆς ἐμῆς φωνῆς)».

Яків, на відміну від Павла, є суголосний із сучасною йому інтерпретацією класичного юдейського образу Авраама, згідно якого Авраам

ситуацію оправдання із іншої точки зору, аніж це здійснює Павло. Яків не говорить про оправдання вірою новонаверненого, але аргументує плідність християнської віри утвердженого у вірі християнина. Яків ніколи не пов'язує проблему оправдання із темою «діл закону», тому Як. 2: 14-26 не вживає ніколи терміну «закон» // «діла закону», як це робить Павло в Рим. 3 – 4 та Гал. 2 – 3, але Яків говорить про діла, які є результатом та плодом віри. Яків наголошує на оправданні віруючих в Христа, які актуалізують свою віру ділами милосердя та прагнуть жити Євангелієм в практичному вимірі. Ці «діла», згідно Якова, є відповіддю на оправдання вірою та дар благодаті Христа. Діла спричинюють вдосконалення та зростання самої віри (Як. 2: 22). Яків дискутує проблему браку діл любові в Церкві та звертається до адресатів, які вже утверджені у вірі в Христа в природному для них юдейському контексті, та не переживають виклики навернення із поганства.

¹¹ E. KESSLER, *Bound by the Bible. Jews, Christians and the sacrifice of Isaac*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 61 c.

¹² H. W. BASSER, *Studies in Exegesis Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses* 70-300 C.E. Leiden–Boston: Brill, 2000. 125 c. (The Brill reference library of ancient Judaism 2).

був оправданий через випробування в Бут. 22. Аргументація Якова, на відміну від Павла, іде руслом юдейської традиції, стверджуючи, що віра є остаточною метою діла Авраама. Акеда́ була найбільшим випробуванням віри Авраама, а її джерелом була подія Бут. 15: 6, яка стає *credo* та душею всього подальшого життя Авраама¹³. Окрім посилення на подію Бут 22:9 та органічний зв'язок віри та діл Авраама, текст Як. 2: 25 посиляється на особу Рахав. Її героїчна вір та діла, які впливають із неї (Іс. Нав. 2: 1,15-16), використані Яковом як додаткова модель діяльної віри у суміжності із діяльною вірою Авраама, що також було частиною сучасної йому екзегетичної спадщини юдаїзму¹⁴.

Далі, присутність в Як. 2: 19 алюзії на Вт. 6: 4 показує розуміння віри в Якова. Для Павла віра – прийняття Євангелії та події Христа із абсолютним відданням себе Ісусові (пор. Гал. 2: 20; 5: 1); тоді як в Як. 2: 14-26 присутні два розуміння віри: віра (Як. 2: 19), яка є сукупністю переконань (Вт. 6: 4) – פִּתְמוּנָה ('*ḥmūnāh*), йде мова про розуміння віри як вираження монотеїзму, тобто впевненості та стійкості щодо визнання єдиного Бога; та інше розуміння віри в Бут 2:21,23 – де віра є абсолютною довірою до Бога, що близьке до розуміння віри як בָּטָח (*bāṭah*). Тому, одна лише монотеїстична віра, подібно як і віра демонів (Як. 2: 19), яка є лише раціонального характеру, є недостатня сама в собі – «чи може спасти його віра?» (Як. 2: 14б)¹⁵.

Попри згадані цитування та алюзії, в тексті Як. 2: 23 «і він був названий приятелем Божим» присутня також і алюзія на текст Іс. 41: 8 та 2 Хр. 20: 7 в контексті вищезгаданої текстуальної аналогії між Бут. 15: 5-6 та Бут. 22: 17-18. Авраам в Як. 2: 23 названий Божим приятелем, оскільки це є прямим наслідком Акеди. Не випадково Яків вживає даний вираз із Іс. 41: 8 та 2 Хр. 20: 7 – в юдейській традиції ці тексти були тісно пов'язані із випробуванням Авраама, тобто Акедою, як із ствердженням автентичності його віри¹⁶.

¹³ J. – N. [ALETTI](#), *Jésus Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?* Paris : Mame-Desclée, 2011. С. 95-109 (Jésus et Jésus-Christ 61); A. K. TAN, *The Rhetoric of Abraham's Faith in Romans 4*. Atlanta: SBL Press, 2018. 145-147 (Emory Studies in Early Christianity 20); D.A. CARSON, H.G.M. WILLIAMSON, *It is Written: Scripture Citing Scripture, Essays In Honour of Barnabas Lindars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. С. 306-309; I. JACOBS, *The Midrashic Process. Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995. С. 145-153; Вартими уваги є текст 1 Мак. 2: 52, який комбінує Бут. 15: 6 із Бут. 22: 2,9. Оправдання Авраама є пов'язане із вірою, цілковитим послухом та ділом покладення Ісаака на жертвник. Див. також Нм 9:7-8; Книга Ювілеїв 17:18; 23:10; 24:11; 2 Варуха 57:2; 58:1. Тогочасний Павлові юдаїзм бачив саме в Бут. 22 основний мотив оправдання Авраама як нагороду за вірність у випробуванні – 1 Мак. 2: 52; Сир. 44: 19-21;

R. PENNA, «Giustificazione in Paolo e Giacomo», *RivBibLt* 30 (1982), 338-339: юдаїзм не протиставляв віру і діла, але наполягав на їхній органічній єдності. Подібно є в Мт. 7 :21,24; Лк 8: 21.

¹⁴ P. KEITH, *La foi, les oeuvres et l'exemple d'Abraham et Raab dans Jc 2,14–26* / упор. J. E. A. CHIU, K. J. O'MAHONY, M. ROGER, *Bible et Terre Sainte: Melanges Marcel Beaudry*. New York: Lang, 2008. С. 326-327: екзегети наголошують на подібності парадигми віри Авраама та Рахав в контексті гостинності та прийняття чужинців, що є виявом милосердя та любові, що є контекстуалізоване в межах тексту Як. 2: 1-26, особливо з наголосом на ділах милосердя та гостинності в межах християнської спільноти.

¹⁵ J. M. MARTÍNEZ, *Hermeneutica biblica. Cómo interpretar las Sagradas Escrituras*, Clie: Barcelona, 1984. с. 500.

¹⁶ H. WANSBROUGH, *Jewish Methods of Exegesis in the New Testament, Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. 2000. № 25 \ A. с. 222.

Таким чином, для верифікації та підтвердження своєї аргументації Яків посилається на Тору (Бут. 15: 6; 22: 9), Пророків (ранніх – Іс. Нав. 2; та пізніх – Іс. 48: 1) та Писання (2 Хр. 20: 7), показуючи, що Святе Писання є доказовою базою для обґрунтування позиції щодо важливості діл віри для оправдання – «так здійснилося Писання» (Як. 2: 23). Проте, Яків не обмежується лише свідченням С.З., він вступає в діалог із Павлом, який буде продемонстрований у наступній частині статті¹⁷.

3. Як. 2: 14-26 в діалозі із Рим. 4: 1-8

Цілісний погляд на присутність старозавітних цитувань чи алюзій в тексті Як. 2: 14-26 демонструє вміння автора гармонійно поєднати спадщину С.З. про віру Авраама та її актуалізувати, проте, текст Якова виявляє також суміжний діалог між генерацією юдео-християн Якова із генерацією етнічних християн павлівської традиції, вираженої в особливий спосіб в тексті Рим. 4:1-8. Таким чином, Яків демонструє надзвичайну «гнучкість» та геніальність як у шануванні традиції С.З., так і в діалозі із Павлом та його вченням про оправдання вірою, тому виникає необхідність окреслення природи та характеристик цього діалогу Якова із Павлом як на рівні інтертекстуальних зв'язків, так і в контексті інтра-християнського діалогу, що є органічною частиною герменевтичного розуміння їхніх позицій¹⁸.

Окрім того, що Яків явно вторить юдейській інтерпретації історії Авраама щодо його оправдання, цікавим є той факт, що Як. 2: 23 не цитує дослівно старозавітний грецький текст Бут. 15: 6 (грецьку версію LXX), а подає його Павлову рецепцію, яку знаходимо в Рим. 4: 3, що є прямим свідченням гармонійного будувannya Яковом «мостів» між С.З., вченням Павла щодо теми оправдання в світлі новизни події Христа та з одночасною демонстрацією власної «дипломатичної» чи компромісної позиції¹⁹. Експліцитне цитування Рим. 4: 3 (подає дещо інший текст Бут. 15: 6) в Як. 2: 23 є яскравим свідченням того, що Якову відоме вчення Павла про оправдання вірою та контекст її розвитку, тож він вступає з ним в діалог. Дане вчення слугує Якову текстуальним ґрунтом для побудови його власної аргументації, хоч він розвиває своє вчення про оправдання вірою і ділами,

¹⁷ M. NIEHOFF, *The Implied Audience of the Letter of James* / упор. G. A. ANDERSON, R. A. CLEMENTS, D. SATRAN, *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*, Leiden-Boston: Brill, 2013. С. 57-73 (*Studies on the Texts of the Desert of Judah* 106).

¹⁸ O. WISCHMEYER, *Polemik im Jakobusbrief. Formen, Gegenstände und Fronten* / упор. O. WISCHMEYER, L. SCORNAIENCHI, *Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und Kontexte*. Berlin–New York: de Gruyter, 2011. С. 357-380 (*Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche* 170): діалогічна ситуація Як. 2: 14-26 є в контексті інтра-християнських дискусій I ст., яка також є вміщена у ментальність греко-римської риторики загалом; V. LIMBERIS, *The Provenance of the Caliphate Church: James 2.17-26 and Galatians 3 Reconsidered*, C.A.EVANS – J.A.SANDERS, in *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*. Sheffield, 1997. С. 397-420 (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 148; *Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity* 5): деякі дослідники стверджують, що Яків і Павло є суперниками, оскільки Яків не зрозумів правильно вчення Павла про оправдання вірою. Яків, таким чином, входить в полемічний діалог із Павлом, з необхідністю відновити традиційний образ Авраама (див. Як. 2: 21) на основі важливості діл та з огляду на тенденцію фальсифікації вчення Павла про оправдання вірою, наслідком чого стало заперечення важливості діл. Проте, даний підхід не є критичного характеру та носить суб'єктивний характер.

¹⁹ F. SIEGERT, *Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament*, С. 81-101.

шануючи і не відкидаючи Павлове вчення (Як. 2: 24: «Чоловік оправдується ...не тільки вірою»)²⁰.

Яків будує аргументацію в Як. 2: 14-26 за допомогою термінології Павла, але будує свій власний словник оправдання діяльною вірою²¹. Окрім цитування Рим. 4: 3 в Як. 2: 23, текст Як. 2: 1-26 імпліцитно будує свій діалог з Павлом, використовуючи вжиті в Рим. 2 – 4 терміни та мотиви, тому явна контекстуальна та лінгвістична подібність між Яковом та Павлом ніяким чином не може бути випадковим феноменом²². Інтертекстуальний зв'язок між Яковом та Павлом не є лише на рівні тексту чи контексту, але й на рівні ходу побудови аргументації: від теми неупередженості (Рим. 2: 11 \\\ Як. 2: 1,9) та пов'язаних із нею концепцій до тематики оправдання (Рим. 4: 1-8 \\\ Рим. 2: 14-26)²³.

Рівність юдеїв та поган в Рим. 2: 1 – 3: 31 перед неупередженим Божим судом та безпосередньо тема оправдання Авраама в Рим. 4: 1-8 є текстуальним та ідеологічним фоном для соціально-риторичної аргументації в Як. 2: 1-13 та підготовкою до безпосередньої тематики оправдання Авраама в межах Як. 2: 14-26. Богословський принцип неупередженості Бога в Рим. 2: 1-13,14-16 по-відношенню до юдея чи поганина автор Як. 2: 1,9 аплікує безпосередньо до життя християнської спільноти, наголошуючи на рівності всіх християн – як багатих, так і вбогих – виключаючи можливість взаємного засудження (пор. Як. 2: 4): Рим. 2: 11 «бо Бог не зважає (προσωποληψία) на особу» \\\ Як. 2: 1,9 «... не зважаючи (προσωποληψίας) на особи... а коли зважаєте на особи (προσωποληπτεῖτε); Як. 2: 15-16 в імпліцитний спосіб має це на увазі²⁴. Яків закликає християн усунути упередження поміж членами спільноти Церкви та засвоїти логіку Божого діяння по-відношенню до своїх ближніх, цитуючи в Як. 2: 9 заповідь любові (Лев. 19: 18б) та інші заповіді Декалогу, що буде також процитоване Павлом в Рим. 2: 22; 13: 9 – для обох центральні заповіді є основою для автентичного життя та гарантією гармонійного життя у спільноті.

²⁰ C.D. STANLEY, Paul and the language of Scripture, с. 100.

²¹ D. NIENHUIS, Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistles Collection and the Christian Canon. Waco: University Press, 2007. с. 217; E. CUVILLIER, 'Jacques' et "Paul" en debat. L'epitre de Jacques et la tradition paulinienne (Jc 2:14-26/Ep 2:8-10, 2Tm 1:9 et Tt3:5.8b), *Novum Testamentum*. 2011. № 53. С. 273-291; J. PAINTER, The Power Of Words: Rhetoric In James And Paul / упор. В. CHILTON – С. EVANS, The Mission of James, Peter, and Paul. Tradition in Early Christianity, Leiden–Boston: Brill, 2005. С. 236-273 (Supplements to *Novum Testamentum* 115): у випадку цитування Бут. 15: 6 в Як. 2: 23, то автор демонструє знання Павла, його тексту в Рим. 4: 3 та його традицію із використанням даної цитати; W. POPKES, James and Scripture: An Exercise in Intertextuality, *New Testament Studies*. 1999. № 45. С. 213–29; Яків має доступ до традиції Павла, дослівно цитує текст Рим. 4: 3 в Як. 2: 23. Яків не «коментує» Павла, але користує з доступної йому спадщини як С.З., так і Павла для побудови власної аргументації.

²² J. HEATH, The Righteous Gentile Interjects (James 2:18-19 and Romans 2:14-15). *Novum Testamentum*. 2013. № 55. С. 284-294: текст Як. 2: 14-26 повинен бути прочитаним у контексті всієї глави Як. 2: 1-26, який є компендіумом про віру, та безпосередньо діалогує із Рим. 2 – 4.

²³ D. NIENHUIS, Not by Paul Alone, с. 215: Яків діалогує з Павлом та виправляє неправильне розуміння християнами вчення Павла. Це неправильне розуміння виражалось у відкиненні важливості діл та зосередженості на одній лише абстрактній вірі.

²⁴ Пор. Еф. 6,9; Кол. 3,25; Дії. 10,34.

Як бачимо, Павлові не є чужа традиційна аргументація юдаїзму про важливість виконання норм Божого закону та добрих діл, що нормує відносини людини з Богом. Якову також близька тема центральності Тори, актуалізованої у вченні Христа в Нагірній Проповіді, тому він розділяє цю тему виконання закону з Павлом в Рим. 2: 27 «виконуючи закон (νόμον τελοῦσα)»; Рим. 2: 13 «не слухачі закону..., а виконавці закону (οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου..., ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου)» \\\ Як. 2: 8 «виконуєте закон царський (νόμον τελεῖτε βασιλικόν)»; Як. 1: 22,25 «виконавцями закону, а не лише слухачами (ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ μόνον ἀκροαταὶ)... не як слухач..., а як виконавець діла (οὐκ ἀκροατῆς ... ἀλλὰ ποιητῆς ἔργου) та діл в контексті мотиву остаточного суду в Рим. 2: 12 «будуть суджені законом (διὰ νόμου κριθήσονται)»; \\\ Як. 2: 9 «закон засуджує вас» (ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου); Як. 2: 12 «суджені законом свободи (διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι)». Згідно з Рим. 2: 12-16, юдеї будуть суджені законом Божим, а погани – законом совісті, виходячи із безстороннього Божого суду. Подібно і для Як. 2: 12 закон свободи – Євангеліє Христа – буде інструментом суду християн, на відповідність їхніх слів та вчинків до його змісту – досконалий закон свободи є законом Христа та його Царства (Як. 2: 8), який буде суддею вчинків християн. Для Павла закон також нормує життя християн та є засобом верифікації автентичності християнського життя²⁵.

Термінологія хваління в Як. 2: 13 «милосердя ж понад суд»²⁶ (κατακαυᾶται ἔλεος κρίσεως) є близькою до контексту Рим. 2: 17 «хвалишся Богом» (καυχᾶσαι ἐν θεῷ), Рим. 2: 24 «хвалишся законом» (ἐν νόμῳ καυχᾶσαι) та Рим. 3: 27 «де ж тоді хвальба?» (ποῦ οὖν ἡ καύχησις). В той час як текст Рим заперечує будь-яку можливість хвальби в часі остаточного суду тільки на основі виконання приписів Тори, текст Як. 2: 13 містить імпліцитне посилення на добрі діла, які є досконалим ділом (пор. Як. 1: 4) та є діянням милосердя, яке спричинить «хвальбу» протягом остаточного есхатологічного суду на основі виконання Євангелії та життя згідно із царським законом та законом свободи, оскільки саме через їхнє виконання реалізується та вдосконалюється діяльна віра²⁷. Павло бореться із викривленим відношенням до закону через оправдання лише на основі «діл закону» та хваління, яке є результатом само-оправдання. Для Якова характерним є есхатологічний контекст майбутнього суду, який базується на виконанні діл милосердя та любові (Як. 1: 22)²⁸. Діла для Якова є ділами милосердя в контексті

²⁵ J. D. G. DUNN, *The New Perspective on Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, с. 426; N. T. WRIGHT, *The Law in Romans 2* / упор. J. D. G. DUNN, *Paul and the Mosaic Law*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. С. 131-150; B. BYRNE, *The Problem of νόμος and the Relationship with Judaism in Romans*, *Catholic Biblical Quarterly*. 2000. № 62. С. 294-309.

²⁶ Дослівно: «милосердя хвалиться понад судом».

²⁷ K. SYREENI, *James and the Pauline Legacy: Power Play in Corinth?* / упор. I. DUNDENBERG, C. TUCKETT, K. SYREENI, *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honor of Heikki Raisanen*. Leiden: Brill, 2002. С. 409-414 (*Novum Testamentum Supplements* 103).

²⁸ P. BORGMAN, *Abraham and Sarah: Literary Text and the Rhetorics of Reflection* / упор. C.A. EVANS, J.A. SANDERS, *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition*. Sheffield, 1998. С. 52-77 (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 154; *Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity*

остаточного суду (Як. 2: 13). Це підтверджує спільність та подібність контексту Як. 2: 12 «говоріть і робіть так, як люди, які мають бути суджені...» із Рим. 2: 5-6 «...суд Бога, що віддасть кожному за його вчинками»²⁹.

Галакічний контекст Рим. 2: 17-29 та карикатура ідентичності юдея служить основою для демонстрації його внутрішнього поділу на основі часткового виконання закону – вибірковості та «упередження» по відношенню до його виконання. Рим. 2: 17-29 є апострофою про закон та обрізання в контексті заперечення особливого статусу юдеїв з метою включення поган в «сім'ю Божу». Текст Як. 2: 8-11, як і Рим. 2: 21-29, засуджує часткове виконання закону та переступ нехтуючи іншими заповідями – Рим. 2:22 «наказуєш не чинити перелюбу, і чиниш перелюб (ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις)» // Як. 2: 11 «коли ж не чиниш перелюб, але вбиваєш (εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις φονεύεις δέ)». Як. 2: 10 закликає адресатів до інтегрального виконання закону, подібно як і текст Рим. 2: 21-23, який демонструє непослідовність юдеїв щодо їхньої ідентичності у стосунку до виконання закону, в той час як Яків – непослідовної поведінки в християнській спільноті. Невиконання закону юдеями в Рим. 2: 24 та непослідовність життя християнської спільноти в Як. 2: 7 провадить до одного і того самого наслідку – зневажання Божого Імені: Рим. 2: 24 «ім'я Боже зневажається (ὄνομα τοῦ θεοῦ ... βλασφημεῖται)» \\ Як. 2: 7 «ганьблять те гарне ім'я (βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα)». Пізніше, в Рим. 2: 25-29 продемонстроване те, що обрізання є лише формальною відмінністю юдеїв від поган – обрізання та знання закону є привілеями юдеїв, яким вони хваляться (пор. Рим. 2: 24), проте, це хваління стається націоналістичним та зверхнім хвалінням. Тому, Павло заперечує вид такого хваління³⁰.

Окрім того, існує водночас як суміжність термінології діл та оправдання, так і відчутна різка відмінність між Яковом та Павлом: Як. 2: 21 «ділами виявився праведним» (ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη); Як. 2: 24 «оправдується ділами» (ἐξ ἔργων δικαιοῦται); Як. 2: 25 «ділами оправдалася» (ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη) із Рим. 3: 28 «оправдується вірою, без діл закону» (δικαιοῦσθαι πίστει ... χωρὶς ἔργων νόμου) та Рим. 4: 6 «Бог зараховує оправдання без діл» (ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων). Йде мова про два різні види діл: в Павла це «діла закону», тобто культові приписи Тори, а в Якова – діла віри,

6): Павло обґрунтовує віру Авраама, наголошуючи, що він не мав можливості хвалитися «ділами закону» (особливо обрізанням) в Бут. 15: 6, тому оправдання є даром, а віра – розположенням серця та цілковитим себе-відданням Богові. Яків же відображає більш практичний аспект абсолютного підкорення Слово Божому, як дія та вдосконалення віри в контексті есхатологічного суду.

²⁹ V. LIMBERIS, The Provenance of the Caliphate Church: James 2.17-26 and Galatians 3 Reconsidered: Яків з перспективи віри дивиться на кінцеву мету та есхатологічний суд (Як 2:12-13), для якого вирішальними є віра поєднана із ділами. Тому сотеріологічні переконання Якова звернені до есхатологічного майбутнього суду – «друге оправдання» згідно Якова.

³⁰ D. NIENHUIS, Not by Paul Alone. С. 187-191: Павло не відкидає обов'язок дотримання моральних приписів закону (пор. Рим. 2: 13). Свобода від «діл закону» не означає для Павла свавілля та аморальний спосіб життя – християнин під проводом динамізму Духа є ведений до життя у любові (Як. 2: 8-11 \\ Рим. 13: 8-10; Гал. 5: 13-26).

як органічний вияв її плідності та джерело її вдосконалення. Не зважаючи не стратегічне використання Яковом контексту аргументації, термінів та мотивів із Рим 2 – 4, між Рим. 4: 6 та Як. 2: 24 на текстуальному рівні існує різка відмінність або навіть протилежність, тим паче, що Рим. 4: 6 говорить загалом про діла, не уточнюючи щодо їхньої природи (не вказуючи буквально «діла закону»):

- Рим. 4: 6 «...чоловіка, якому Бог зараховує оправдання без діл» (тоῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων), де не згадано про «діла закону», хоч імпліцитно про них і йде мова

- Як. 2: 24 «...чоловік оправдується ділами...» (ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος).

З поверхової точки зору виглядає, що Яків не лише вступає в діалог із позицією Павла в Рим. 4: 1-8, але навіть критикує її³¹: в Рим. 4: 6 йде мова про оправдання «без діл» (χωρὶς ἔργων), проте в Як. 2: 24 про оправдання «ділами» (ἐξ ἔργων). Тому, Яків зважає на вчення Павла і на нього посилається в Як. 2: 23 (цитуючи експліцитно Рим. 4: 3), вступаючи з ним в діалог, але вихідною точкою аргументації Якова є інша позиція щодо оправдання. Яка ж є природа цього діалогу? Чи є він насправді протиставленням та прикладом антагонізму?

Щоб ефективніше зрозуміти цей діалог між Яковом і Павлом, варто звернутися до прикладу юдейської суперечки, яка носить назву מַחְלוֹקֶת (maḥalōket), принципи якої, очевидно, мали вплив на інтра-християнські суперечки чи дискусії первісної Церкви³². Ця суперечка в ім'я небес (מִשְׁמַע שָׁמַיִם, Išēm šāma'im), тобто добра суперечка між раввинами (починаючи з I ст. до РХ та впродовж I ст. після РХ), яка носила конструктивний характер (агонізм), оскільки предметом її дискусії було обстоювання Божої Правди, особливо що стосується оправдання³³. Дана полеміка, яка носила позитивний та конструктивний характер, виступала парадигмою вирішення конфлікту в раввіністичній літературі. מַחְלוֹקֶת є перш за все соціальним феноменом та посідає окреслені принципи його літературної процедури:

- представлення двох різних позицій;
- шукання Божої правди про оправдання в контексті дискурсу щодо окреслення норм поведінки поряд із застосуванням правил екзегези;
- врахування позиції опонента як важливої та такої, яка має місце, оскільки обидві є «словом Бога живого»;
- оцінка позиції учасників суперечки³⁴.

³¹ F. AVEMARIE, Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs. С. 294-296.

³² Пор. Мт 12:1-8 та Ів 7:1-9, де сам Ісус був учасником такого роду дискусій. Locus classicus даного феномену є Ді 15:6-29 «по довгій суперечці...» в Ді 15:7. Див. також Гал 2:11-14.

³³ D. SPERBER, Conflict of Opinion (Mahaloket) / Encyclopedia Judaica, т. 5. Jerusalem: Keter, 1971. С. 890-891: трактат Пірке Абот 5:17 є основою вчення про типологію махалокету. Гіллель і Шаммай представляли дві основні школи інтерпретації Письма та часто вступали одні з одними в добрі та конструктивні суперечки \ полеміки (מַחְלוֹקֶת) в ім'я небес щодо різних питань закону. Прикладом поганої суперечки виступала суперечка Кораха, яка мала деструктивний характер, оскільки в її основі були особисті амбіції та антагонізм.

³⁴ R. HIDARY, Dispute for the Sake of Heaven: Legal Pluralism in the Talmud. Providence: Brown Judaic Studies, 2010. С. 163-165; M. WASHOFKY, Against Method: Liberal Halakhah Between Theory and Practice / упор. W.

На основі вищенаведених принципів спробуємо застосувати цей підхід до тексту Як. 2: 14-26, щоб в ефективний спосіб прослідкувати хід даної процедури в межах конструктивної суперечки в «Боже ім'я» між Яковом (Як. 2: 14-26) та Павлом (Рим. 4: 1-8):

1. Суттєвим для $\lambda\epsilon\lambda\eta\eta\mu$ є присутність різних позицій двох сторін, які вміщені в контексті шукання Божої правди з щодо оправдання. Такою є позиція Павла в Рим. 4: 6 «...чоловіка, якому Бог зараховує оправдання без діл» (τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων) та позиція Якова в Як. 2: 24 «...чоловік оправдується ділами...» (ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος). Згідно Павла, осягнення оправдання не може бути пов'язане ніяким чином із ділами (цікаво, що в Рим. 4:6 не йдеться про «діла закону»), тому полеміка (яка не носить характер антагонізму) між Яковом і Павлом стає більш ясною. Яків же обстоює свою позицію щодо оправдання також і ділами, джерелом яких є віра.

2. $\lambda\epsilon\lambda\eta\eta\mu$ передбачає множинність та багатоманітність правди та її галакічних позицій, допускаючи теоретичний та практичний плюралізм думок, в якому важливими та рівнозначними вважаються позиції обох сторін, і жодну з них не відкидають. Згідно з Як. 2: 24 Яків зважає на вчення Павла про оправдання вірою для поган, цитуючи в Як. 2: 23 позицію Павла, виражену в Рим. 4: 3, та даючи її оцінку в Як. 2: 24 в контексті обстоювання важливості діл для оправдання – «не тільки вірою» (οὐκ ἐκ πίστεως μόνον). Яків виступає як той, який більш голістично та водночас стисло формулює ідею оправдання, виходячи із віри, яка виражається в ділах, та уникаючи як фідеїзму, так і позбавленого віри прагматизму³⁵;

3. $\lambda\epsilon\lambda\eta\eta\mu$ передбачає використання екзегетичних правил аргументації в контексті побудови галакічного мідраша, яка служить доказовою базою аргументації. Gezerah shawah є використана Яковом в контексті даної дискусії та саме вона регламентує цю дискусію. Хід думки Якова базується на використанні даної екзегетичної техніки, згідно якої текстуальна аналогія стосується теми оправдання: «виявився праведним» (Бут. 22: 9 \\\ Як. 2: 21) і «праведність» (Рим. 4: 3 \\\ Як. 2: 23)³⁶:

Як. 2: 21: Авраам, наш батько, чи не ділами виявився праведним, коли був приніс на жертвник Ісаака, свого сина?

Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη ἀνευέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον;

JACOB, Beyond the Letter of the Law: Essays on Diversity in the Halakhah. Pittsburgh: Rodef Shalom Press, 2004. С. 60; S. MAGID, The Intolerance of Tolerance: Mahaloket (Controversy) and Redemption in Early Hasidism, *Jewish Studies Quarterly*. 2001. № 8/4. С. 326-368.

³⁵ Численні дослідники Святого Письма стверджують, що впродовж I ст. між різними групами християн існувала полеміка щодо проблематики оправдання. Деякі християни фальсифікували вчення Павла щодо оправдання вірою, тим самим применшуючи цінність добрих діл для оправдання та спасіння. Таким чином, Як. 2:14–26 певною мірою вирішує проблему неправильної інтерпретації вчення Павла (пор. 2 Пт. 3: 15–16).

³⁶ J.-N. ALETTI, Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. с. 161: текст Як. 2: 14-26 є типовим прикладом присутності в ньому gezerah shawah посеред творів Н.З.

Як. 2: 23: Авраам повірив Богові, і це зараховано йому за праведність (Рим. 4: 3)

ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην

Яків, хоч і втворює традиційній інтерпретації Бут. 22: 9 в світлі Бут. 15: 6 через накреслення лексичної аналогії між двома текстами в Як. 2: 21 та Як. 2: 23, стверджуючи, що віра оправдує Авраама від самого початку та чинить віру Авраама діяльною – що і відображено в його абсолютному послухові та готовності пожертвувати Ісааком – з позиції діалогу Павлом і цитування Рим. 4: 3 в Як. 2: 23 приклад віри Авраама є аплікований Яковом до спільноти християн і віри, про яку йдеться в Як. 2: 1 – це віра в Христа, якою адресати послання Якова вже оправдані, але яка покликана бути вдосконаленою та втіленою у вчинках любові та милосердя. Яків цитує експліцитно Рим. 4: 3 та формує текстуальну аналогію із Бут. 22: 9, говорячи про віру в христологічному сенсі та імпліцитно в апостеріорний спосіб виходячи із оправдання вірою. Для Якова християни вже є у статусі оправданих вірою, та є перед лицем викликів та небезпеки усунення діл з християнського життя у світлі есхатологічного майбутнього. Яків посилається не лише на Бут. 15: 6, але демонструє бажання посилатися також і на Рим. 4: 3. В контексті аргументації саме це посилення є фундаментальним для ствердження позиції Якова в Як. 2: 14-26 щодо оправдання діяльною вірою, яка стоїть основі діл.

4. Приклад віри Рахав в Як. 2: 25 виступає в ролі «незалежного» свідка вирішення суперечки згідно юдейського закону та ратифікує позицію Якова щодо оправдання діяльною вірою. Яків наводить два приклади віри – Авраама та Рахав, як віри реалізованої в ділах та вдосконаленої ділами. Яків формально перемагає у суперечці з Павлом, проте це виглядає лише поверхово – Яків приймає позицію Павла, її поважає та цитує як рівнозначну для етнічних християн з точки зору початку християнського життя для християн, навернених із поганства. Проте, для Якова діла віруючого самі в собі не є вимогою та передумовою досягнення спасіння, а є видимим вираженням віри та наслідками отримання нового життя у Христі³⁷.

Висновок

Одна із найбільш відомих історій Авраама про випробування його віри (Бут. 22) є використана Яковом, проте, цілком знехтувана Павлом. Для євреїв Авраам – праведник, для Павла – віруючий, а для Якова – друг Божий та модель практикуючого віруючого. Для Павла (Рим. 4:1-8) віра – абсолютне віддання себе Богові, а виконання «діл закону» неспроможне допомогти

³⁷ K. J. COKER, *Nativism in James 2.14-26: A Post-Colonial Reading* / упор. R. L. WEBB, J. S. KLOPPENBORG, *Reading James with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of James*. London: T&T Clark, 2007. С. 43 (The Library of New Testament Studies 342); R. H. STEIN, 'Saved by Faith [Alone]' in *Paul Versus 'Not Saved by Faith Alone'* in *James, Southern Baptist Journal of Theology*. 2000. № 4. С. 14-16; K.-W. NIEBUHR, *Justice and Justification in Matthew and James: A Challenge for Lutheran Hermeneutics Today, Vox Scripturae*. 2017. № 27/3. С. 538-53: питання відносин віри та діл варто розуміти у ширшому контексті послання Якова, а саме у заклику до слухання та виконання в Як. 1: 19-25 – віра як слухання, та виконання закону Євангелія як діло. Тому, дискусія про оправдання є, насправді, на задньому плані аргументації та є лише частиною глибшої проблематики – втілення слова Євангелії в християнському житті.

осягнути дар спасіння поганам, які повірили в Христа. Перспектива оправдання вірою згідно Павла – початок життя у Христі новонавернених із поган, які, хоч і позбавленні обов'язку обрізання, мають обов'язок жити Євангелієм та чинити свою віру діяльною в любові. Для Якова (Як. 2:14-26) віра – абсолютний послух Богові та підкорення Божій Волі, діла – органічний вияв віри та її втілення. Перспектива оправдання діяльною вірою згідно Якова – есхатологічне майбутнє в контексті етично-моральної вимоги життя для християн юдейського походження у притаманному їм прагматичному контексті.

Герменевтична відмінність позицій Павла та Якова, які в кінцевому результаті є комплементарними голосами, творить інтегральну єдність Божої правди. Хоч в обох авторів присутні різні вихідні пункти аргументації, які є свідченням багатоманітності біблійної правди, спільна точка прибуття обох полягає в тому, що віра покликана бути вдосконаленою та діяльною³⁸. Дійсно, тексти Рим. 4: 1-8 та Як. 2: 14-26 вирушають із різних місць маршруту, проте, вони прибувають до ствердження єдиної правди – віра в Христа покликана дати плоди в добрих ділах любові (Як. 2:14-26, Рим. 5 – 8; Гал. 5:13 – 6:10)³⁹.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ДОКУМЕНТИ:

1. Святе Письмо Старого і Нового Завіту : в 2-х ч. / пер. о. І. ХОМЕНКО; повний пер., здійснений за оригін. євр., араб. та грец. текстами. Київ : Місіонер, 2008. Ч. 1 : Старий Завіт. 1126 с. ; Ч. 2 : Новий Завіт. 350 с.
2. *Novum Testamentum Graece* / упор. ALAND B., ALAND K., KARAVIDOPOULOS J., MARTINI C. M., METZGER B. M., 28-е вид. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. 890 р.
3. Богонатхненність і правда Святого Письма. Слово, яке походить від Бога і говорить про Бога для спасіння світу / пер. з італ. Львів: Свічадо, 2019. 192 с.

ЛІТЕРАТУРА:

4. ABBER JR M. G., 4QMMT, Paul, and “Works of the Law” / упор. FLINT P. W., *The Bible at Qumran: text, shape, and interpretation*, Eerdmans: Grand Rapids – Cambridge, 2001. С. 203-216 (*Studies in the Dead Sea scrolls and related literature*).
5. ALETTI J.-N., *Jésus Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?* Paris : Mame-Desclée, 2011. 295 с. (*Jésus et Jésus-Christ* 61).
6. ALETTI J.-N., *Justification by Faith in the Letters of Saint Paul. Keys to Interpretation*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015. 240 с. (*Analecta Biblica, Studia* 5).

³⁸ Павло твердить, що віра не може не давати плодів (Пор. Рим. 13: 3; 1 Кор. 13: 2; 2 Кор. 9: 8; Гал. 5: 6; 6: 4; Еф. 2: 10; Кол. 1: 10; 1 Сол. 1: 3; 2 Сол. 1: 11; 2: 17; 1 Тим. 2: 10; 5: 10; 2 Тим. 2: 21; 3: 17; Тит. 2: 14; 3: 1,8,14). Павло, як і Яків, розуміє віру як таку, яка має трансформуватися в добрі діла. Євангеліє, прийняте з вірою, природно дає плоди.

³⁹ F. SIEGERT, *Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament. С. 81-101*; K.-W. NIEBUHR, *Jakobus und Paulus über das Innere des Menschen und den Ursprung seiner ethischen Entscheidungen*, *New Testament Studies*. 2016. № 62. С. 1-30: текст Як 1:2-18 є в діалозі із Рим 5-8, оскільки обоє посиляються на відповідь християнина на дар спасіння – етично-моральна визначеність та здатність до творення добра. Тому, з цього випливає, що Як 2:14-26 аргументує оправдання ділами в контексті есхатологічного суду для християн, які вже є оправдані вірою в Христа (Як 2:1).

7. ALETTI J.-N., *Romains 4 et Genèse 17. Quelle énigme et quelle solution?*, *Biblica*. 2003. № 84. С. 323-324.
8. AVEMARIE F., Die Werke des Gesetzes im Spiegel des Jakobusbriefs, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 2001. №98. С. 282-309.
9. BASSER H. W., *Studies in Exegesis Christian Critiques of Jewish Law and Rabbinic Responses 70-300 C.E.* Leiden–Boston: Brill, 2000. 125 с. (The Brill reference library of ancient Judaism 2).
10. BASTA P., Abramo in Romani 4. L'analogia dell'agire divino nella ricerca esegetica di Paolo. Roma: PIB, 2007. 322 с. (Analecta Biblica 168).
11. BASTA P., Gezerah shawah: storia, forme e metodi dell'analogia biblica. Roma: PIB, 2006. 120 с. (Subsidia Biblica 26).
12. BERDING K., *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament*. Michigan: Zondervan, 2008. 256 с.
13. BORGMAN P., Abraham and Sarah: Literary Text and the Rhetorics of Reflection / упор. EVANS C.A., SANDERS J.A., *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition*. Sheffield, 1998. С. 45-77 (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 154; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 6).
14. BYRNE B., The Problem of νόμος and the Relationship with Judaism in Romans, *Catholic Biblical Quarterly*. 2000. № 62. С. 294-309.
15. CARSON D.A., WILLIAMSON H.G.M., *It is Written: Scripture Citing Scripture, Essays In Honour of Barnabas Lindars*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 381 с.
16. COKER K. J., Nativism in James 2.14-26: A Post-Colonial Reading / упор. WEBB R. L., KLOPPENBORG J. S., *Reading James with New Eyes : Methodological Reassessments of the Letter of James*. London: T&T Clark, 2007. С. 27-48 (The Library of New Testament Studies 342).
17. CUVILLIER E., 'Jacques' et "Paul" en debat. L'épître de Jacques et la tradition paulinienne (Jc 2:14-26/Ep 2:8-10, 2Tm 1:9 et Tt 3:5.8b), *Novum Testamentum*. 2011. № 53. С. 273-291.
18. DUNN J. D. G., *The New Perspective on Paul*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. 593 с.
19. HEATH J., The Righteous Gentile Interjects (James 2:18-19 and Romans 2:14-15). *Novum Testamentum*. 2013. № 55. С. 272-295.
20. HIDARY R., *Dispute for the Sake of Heaven: Legal Pluralism in the Talmud*. Providence: Brown Judaic Studies, 2010. 441 с.
21. JACOBS L., SAGI A., *Akedah: Encyclopaedia Judaica* / упор. F. SKOLNIK; 2-е вид., Т. 1; Detroit: Macmillan Reference, 2007. 738 с.
22. JACOBS I., The Midrashic background for James II. 21–3, *New Testament Studies*. 1976. № 22/4. С. 457 – 464.
23. JACOBS I., *The Midrashic Process. Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 296 с.
24. KEITH P., La foi, les oeuvres et l'exemple d'Abraham et Raab dans Jc 2,14–26 / упор. CHIU J. E. A., O'MAHONY K. J., ROGER M., *Bible et Terre Sainte: Melanges Marcel Beaudry*. New York: Lang, 2008. С. 313-332.
25. KESSLER E., *Bound by the Bible. Jews, Christians and the sacrifice of Isaac*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 236 с.
26. LIMBERIS V., The Provenance of the Caliphate Church: James 2.17-26 and Galatians 3 Reconsidered, EVANS C.A. – SANDERS J.A., in *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel*. Sheffield, 1997. С. 397-420. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 148; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity 5).
27. MAGID S., The Intolerance of Tolerance: Mahaloket (Controversy) and Redemption in Early Hasidism, *Jewish Studies Quarterly*. 2001. № 8/4. С. 326-368.
28. MARTÍNEZ J. M., *Hermeneutica biblica. Cómo interpretar las Sagradas Escrituras*, Clie: Barcelona, 1984. 595 с.

29. MOYISE S., *Evoking Scripture Seeing the Old Testament in the New*. New York: T&T Clark, 2008. 176 c.
30. NIEBUHR K.-W., *Jakobus und Paulus über das Innere des Menschen und den Ursprung seiner ethischen Entscheidungen*, *New Testament Studies*. 2016. № 62. C. 1-30.
31. NIEBUHR K.-W., *Justice and Justification in Matthew and James: A Challenge for Lutheran Hermeneutics Today*, *Vox Scripturae*. 2017. № 27/3. C. 538-553.
32. NIEHOFF M., *The Implied Audience of the Letter of James* / упор. ANDERSON G. A., CLEMENTS R. A., SATRAN D., *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*, Leiden-Boston: Brill, 2013. C. 57-77 (*Studies on the Texts of the Desert of Judah* 106).
33. NIENHUIS D., *Not by Paul Alone. The Formation of the Catholic Epistles Collection and the Christian Canon*. Waco: University Press, 2007. 285 c.
34. PAINTER J., *The Power Of Words: Rhetoric In James And Paul* / упор. CHILTON B. – EVANS C., *The Mission of James, Peter, and Paul. Tradition in Early Christianity*, Leiden–Boston: Brill, 2005. C. 235-274 (*Supplements to Novum Testamentum* 115).
35. POPKES W., *James and Scripture: An Exercise in Intertextuality*, *New Testament Studies*. 1999. № 45. C. 213-229.
36. RUZER S., *James on Faith and Righteousness in the Context of a Broader Jewish Exegetical Discourse* / упор. ANDERSON G. A., CLEMENTS R. A., SATRAN D., *New Approaches to the Study of Biblical Interpretation in Judaism of the Second Temple Period and in Early Christianity*, Brill: Leiden-Boston, 2013. C. 79-104 (*Studies on the Texts of the Desert of Judah* 106).
37. SIEGERT F., *Vermeintlicher Antijudaismus und Polemik gegen Judenchristen im Neuen Testament* / упор. TOMSON P. J., LAMBERS D., *The Image of Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. C. 74-105 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 158).
38. SILBERMAN L. H., *Paul's Midrash: Reflection on Romans 4* / упор. CARROL J. T., COSGROVE C. H., JOHNSON E. E., *Faith and History: Essays in Honor of P. W. Meyer*. Atlanta: GA Scholars, 1990. C. 99-104.
39. SPERBER D., *Conflict of Opinion (Mahaloket)* / *Encyclopedia Judaica*, т. 5. Jerusalem: Keter, 1971. C. 890-891.
40. STANLEY C. D., *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 408 c. (*Society for New Testament Studies Monograph Series* 69).
41. STEIN R. H., 'Saved by Faith [Alone]' in Paul Versus 'Not Saved by Faith Alone' in James, *Southern Baptist Journal of Theology*. 2000. № 4. C. 4-19.
42. SYREENI K., *James and the Pauline Legacy: Power Play in Corinth?* / упор. DUNDENBERG I., TUCKETT C., SYREENI K., *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honor of Heikki Raisanen*. Leiden: Brill, 2002. C. 397-437 (*Novum Testamentum Supplements* 103).
43. SWETNAM J., *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*. Rome: Biblical Institute Press, 1981. 243 c. (*Analecta Biblica* 94).
44. TAN A. K., *The Rhetoric of Abraham's Faith in Romans 4*. Atlanta: SBL Press, 2018. 342 c. (*Emory Studies in Early Christianity* 20).
45. WANSBROUGH H., *Jewish Methods of Exegesis in the New Testament*, *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. 2000. № 25 \ A. C. 219-244.
46. WASHOFISKY M., *Against Method: Liberal Halakhah Between Theory and Practic* / упор. JACOB W., *Beyond the Letter of the Law: Essays on Diversity in the Halakhah*. Pittsburgh: Rodef Shalom Press, 2004. C. 17-77.
47. WISCHMEYER O., *Polemik im Jakobusbrief. Formen, Gegenstände und Fronten* / упор. WISCHMEYER O., SCORNAIENCHI L., *Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und*

Науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого «Добрий Пастир». Богослов'я. Філософія. Історія. – 2019. – Вип. 14.

Kontexte. Berlin–New York: de Gruyter, 2011. С. 357-379 (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Alteren Kirche 170).

48. WRIGHT N. T., The Law in Romans 2 / упор. DUNN J. D. G.—, Paul and the Mosaic Law. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996. С. 131-150.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

Моральне богослов'я

УДК 502/504:271.4-675:130.123 "XX"

ЕКУМЕНІЧНО-ЕКОЛОГІЧНА МІСІЯ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО: СЛУЖІННЯ ХРИСТОВІЙ ЦЕРКВІ ТА НАРОДУ

Людмила ПОТРАВИЧ

Інститут Богословських Наук Непорочної Діви Марії Кам'янець-Подільської єпархії Римо-Католицької Церкви, вул. Грушевського 59, 32000, м. Городок, Хмельницька обл.,

e-mail: liudapotravnych@gmail.com

Андрій ВИПАСНЯК

Івано-Франківський державний коледж технологій та бізнесу, вул. Коновальця, 140, 76014, м. Івано-Франківськ,

e-mail: C520@ukr.net

«Мета моєї праці та цілого проводу, який даю тим, що хочуть його прийняти, є об'єднати всіх під прапором Христа. Проводу не накидаю. Не хочу, щоб хто-небудь сліпо йшов за мною. Бо наука Христа не знає сліпого проводу, ні сліпого послуху – вона є наукою любові і свободи.»
Митрополит Андрей Шептицький

Метою статті є висвітлення екуменічної та екологічної місії Митрополита Андрея Шептицького – глави УГКЦ в контексті духовної діяльності як духовного лідера української нації, котрий служив Богу, Христовій Церкві та мир'янам –пастві. Акцент спрямовано на екуменізм і екологічну сферу з метою простеження актуальності та розвитку в динаміці. Під час написання статті застосовувалася методологія наукової об'єктивності, історизму та критичного аналізу опрацьованих джерел, з методами: структурно-функціональним (компонентний аналіз), порівняльно-історичним (компаративний), типологічним. Враховано теоретичні напрацювання у галузях суміжних дисциплін: релігієзнавства, соціології, екології, культурології, психології, демографії, педагогіки. Це визначило міждисциплінарний підхід, що дозволив всебічно та комплексно висвітлити обрану проблему. В результаті дослідження було проаналізовано екуменічну діяльність Митрополита А. Шептицького, яка була спрямовано на об'єднання усіх християнських конфесій в Україні та світі в єдину соборну апостольську Церкву для спільного служіння Господу. Розглянуто та оцінено внесок А. Шептицького у розвиток природоохоронної справи на території Східної Галичини, висвітлено його роль у формуванні релігійного світогляду всіх верств українського населення.

Ключові слова: *Андрей Шептицький, греко-католицька та православна церкви, духовенство, Митрополит, екологія, природо-охоронна діяльність, заповідник, наукове товариство.*

The aim is to highlight the ecumenical and ecological mission of Metropolitan Andrey Sheptytsky, the head of the UGCC, in the context of spiritual activity as the spiritual leader of the Ukrainian nation, serving God, the Church of Christ and the laity-pastors. The emphasis is on ecumenism and the environmental sphere in order to trace the relevance and development in the dynamics. During the writing of the article, the methodology of scientific objectivity, historicism and critical analysis of the elaborated sources, with methods: structural-functional (component

analysis), comparative-historical (comparative), typological, was used. Theoretical developments in the fields of related disciplines are taken into account: religious studies, sociology, ecology, cultural studies, psychology, demography, pedagogy. This defined a multidisciplinary approach that allowed comprehensive and comprehensive coverage of the problem. The study analyzed the ecumenical activity of Metropolitan A. Sheptytsky, which was aimed at uniting all Christian denominations in Ukraine and the world into a single congregation of the Apostolic Church for the joint service of the Lord. Sheptytsky's contribution to the development of environmental affairs on the territory of Eastern Galicia is considered and appreciated, his role in shaping the religious outlook of all strata of the Ukrainian population is highlighted.

Key words: *Andrey Sheptytsky, Greek Catholic and Orthodox churches, clergy, Metropolitan, ecology, nature conservation activity, reserve, scientific society.*

Андрей Шептицький займає в сучасній історії ХХ ст. визначне місце: він став тим помостом між західною і східною церквами, підтримував відновлення та утвердження Української державності, був активним церковним та громадським діячем, піклувався про виховання молоді та збереження української природи. Зазначеній темі приділяли чимало уваги дослідники з Галичини й на еміграції в міжвоєнний період, це помітно вплинуло на те, як вивчали роль і місце Митрополита А. Шептицького в національно-визвольних змаганнях початку ХХ ст., автори належали до різних наукових та церковно релігійних центрів. Поважне місце в шептицькознавстві належить світським історикам, громадським діячам П. Ісаєву¹, М. Чубатому², В. Марчуку³, вагомі здобутки зарубіжного шептицькознавства став збірник статей за редакції П. Магачога⁴. Сучасні дослідники вивчали діяльність А. Шептицького в період Першої Світової війни – М. Кугутяк, Я. Білас, Г.Гладка⁵, Дорошенко Д.⁶, Стародуб А.⁷. Наукове вивчення духовної діяльності, поглядів Митрополита на розвиток церкви започаткувало духовенство – о. Іван Гриньох⁸, Кирило Королевський⁹, Ярослав Москалик¹⁰. Окрему працю життєвого шляху

¹ . Ісаїв П. Мемурандум Митрополита Андрея Шептицького до урядів центральних держав 3-15 серпня 1914р./П. Ісаїв// Богослов'я.-Рим, 1968.-Т.ХХХІІ, н.1-4.-1968.-С.30-74.

² . Чубатий М. Митрополит Андрей та православний світ/М. Чубатий//Про великого Митрополита Андрея.- Йорктон, 1961.-С. 45-57.

³ Марчук В. Церква, духовність, нація. Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХст./В. Марчук Прикарпатський університет імені Василя Стефаника.- Івано-Франківськ: Плай, 2004.- 464с.

⁴ Morality and Reality: The life and times of Andrei Sheptyts'kyi /ed.Magorcsi P.R.-Edmonton? 1989.-459p.

⁵ Великочий В. Українська революція 1914-1923рр. і митрополит Андрей Шептицький: до проблеми національного історіографічного образу/В. Великочий// Покуття-коліска українського національного державотворення 1918-2018, м. Тисмениця, 14. Вересня 2018р. Івано-Франківськ .-2018. С.176-182.

⁶ Дорошенко Д. Арест и ссылка митрополита А. Шептицького/Д.Дорошенко//На чужой стороне. -Прага, 1925.-Кн. 13. –С.160-166.

⁷ . Стародуб А. Церковна політика Росії в Галичині під час Першої світової війни: експ Ванія «повоєнного православ'я» [Електронний ресурс]- режим доступу: www.ichistori.org/uksiti/php.ua.

⁸Гриньох І. Слуга Божий Андрей – благовісник єдності/І. Гриньох.-Мюнхен,1961.-222с.

⁹ Королевський К. Митрополит Андрей Шептицький (1865-1944)/К. Королевський, пер. з фр.Я.Кравець.- Львів:Свічадо,2014.-512с.

¹⁰ Москалик Я. Концепція церкви Митрополита Андрея Шептицького: органічно-пневматологічна суть Церкви/Я. Москалик, пер з польс. Н.Николин.-Львів Свічадо,1997.-128с. С. 7

Митрополита А. Шептицького присвятив його сучасник С. Баран¹¹. Громадсько-політичну, церковну, культурно-освітню діяльність А. Шептицького досліджували М. Вегеш, Ю. Остапець, О. Хоменко¹², Я. Заборовський¹³, В. Ленцик¹⁴, Малюта¹⁵.

Андрей Шептицький був Станіславським єпископом недовго, але він зробив багато для дієцезії. Коли Владика обійняв дієцезію, то зразу ж почав перевіряти стан своїх парафій: всюди, де приїздив на візитації, він проголошував релігійні проповіді. З'ясувалося, що за 10 років існування єпархія з релігійно-морального огляду була занедбана, особливо на Покутті та Гуцульщині. Між Владикою та апостолом Павлом можна провести паралель: А. Шептицький – автор понад ста листів до своєї пастви.¹⁶

План своїх дій єпископ виклав у двох Пастирських листах «Наша програма» та «Перше слово Пастиря»¹⁷. Цей план він буде втілювати у життя уже згодом як митрополит понад 40 років. У першому він розкриває своє бачення і розуміння головного обов'язку єпископа – бути пастирем для своїх вірних. Його листи мали схвальний відгук і прихильність не тільки у серцях вірних УГКЦ, а й у представників інших віросповідувань та національностей. Він вимагав від духовенства повернути духовенству провідну роль у справах віри та моралі, щоб за ними пішов простий люд та світська інтелігенція. Таким чином, єпископ хотів повернути УГКЦ вплив виключно в сфері морально-релігійній, а не в політичній.

Владика закликав священників звернути особливу увагу на молодь, яку політичні партії «видирали» з Церкви. Отже, в Пастирському листі «Наша програма» закликалися духовенство разом з ним до вірного служіння Богу, Україні та УГКЦ. У Пастирському листі «Перше слово Пастиря» продовжено розкриття ідеї, окресленої в «Нашій програмі», особливо наголошуючи, що мораль і добробут тісно взаємопов'язані і взаємозалежні одне від одного.

Про збереження моральних цінностей владика вказує і в «Слові до інтелігенції», а у Пастирському листі «Правдива віра» наголошує, що греко-католицька церква є національною за характером і християнською за змістом. Своїми Пастирськими листами він окреслив програмні цілі розбудови УГКЦ. Таким чином, він заклав міцні основи національно-духовного

¹¹ Баран С. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність/С. Баран.-Мюнхен «Вернигора», 1947.-151с.

¹² . Вегеш М. Громадсько-політична, церковна і культурно-освітня діяльність Митрополита Андрея Шептицького/ М. Вегеш, Ю.Остапець, О.Хоменко.-Ужгород, 1998.-149с.

¹³ Заборовський Я. Митрополит Андрей Шептицький: Нарис про життя і служіння народів(1865-1944)/Я. Заборовський.-Івано-Франківськ, 1995.-63с.

¹⁴ . Ленцик В. Визначні постаті Української церкви: Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосип Сліпий/В. Ленцик.-Львів: Свічадо,2001.-608с.

¹⁵ Малюта О. Єдність церкви як запорука державності у баченні та діяльності Митрополита Андрея Шептицького/О.Малюта// Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.199-202. С 200

¹⁶ Грабовецький В. Сторінки літопису Івано-Франківського Катедрального Собору Святого Воскресіння./В. Грабовецький – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999.-88с. С.29-33

¹⁷ Шептицький А. Перше слово Пастиря / А. Шептицький – Івано-Франківськ – «Лілея-НВ» серія «Мое місто» №40.-2015.-175с.

відродження українського громадянства краю на засадах християнської моралі. Дбаючи , про посилення впливу Церкви на галицьке суспільство, владики робив акцент на піднесенні впливу церкви у сфері моралі, намагаючись протиставляти Церкву політичним впливам, які призводили до політизації та розколу української громади.¹⁸

Андрей Шептицький за 12 років здолав шлях від ченця ордену Святого Василя Великого (з 1888 р.) священника (з 1892 р.), Станиславівського єпископа (з 1899р.) до Галицького Митрополита (з 1900 р.). Він бездоганно знав багато іноземних мов, що дозволило вільно спілкуватись з віруючими та Папським престолом, вирішувати нагальні питання церковної політики. Збираючи на зустрічі тисячі прочан перед собором Св. Юри у Львові від пастви вимагав віри, знайомства з православ'ям та молитви за об'єднання церков. Митрополит заснував декілька таємних греко-католицьких громад-парафій на території Росії. Значні міграційні процеси українського населення з Галичини до США та Канади змусили його опікуватися віруючими Української греко-католицької церкви за кордоном, так у 1912р. в Канаді створена перша єпископія¹⁹.

Митрополит А. Шептицький брав активну участь у політичному житті Галичини: член Галицького сейму і Палати Панів у Відні. У 1901р. виступив з протестом проти переслідувань українських студентів Львівського університету, а в 1902р. домагався від Галицького сейму заснування гімназії в м. Станіславові. У 1903-1913рр. обіймав посаду заступника маршалка Галицького сейму, а 22.01.1906р. очолював делегацію до цісаря з вимогами рівних прав для українців Австро-Угорської імперії.²⁰

10 вересня 1917р. повернувшись до Львова Андрей Шептицький активно займався церковними справами, але не лишався байдужим до процесів, які відбувались в країні. На проголошення ЗУНР відгукнувся пастирським листом, в якому закликав віруючих жертвувати всім, навіть життям, для захисту та будівництва української держави. А. Шептицький брав участь у державному будівництві та захисті суверенітету ЗУНРу. Він користувався значним авторитетом на Великій Україні. Директорія УНР обговорювала не тільки проблему Злуки УНР і ЗУНР, але й проект формування нового Київського патріархату, що, на думку В. Винниченка, міг би очолити А. Шептицький. Власне 19.12.1918р. міністр закордонних справ ЗУНР Лонгин Цегельський зустрівся у Києві з головою Директорії, з яким обговорено долю галицького митрополита, що фактично був інтернований поляками у Святоюрському соборі. В. Винниченко пропонував відгородити

¹⁸ Андрухів І.О., Кам'янський П.Є., Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: історико-правовий аналіз/І. Андрухів, П. Кам'янський. –Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006.-364с. С.64-69

¹⁹ Малюта О. Єдність церкви як запорука державності у баченні та діяльності Митрополита Андрея Шептицького/О.Малюта// Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.199-202. С 201

²⁰ Кондронська А., Гудзь Н. Суспільно-політична діяльність митрополита Андрея Шептицького/ А. Кондронська, Н.Гудзь //Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.88-92. С 90

Україну муром Унії від Москви раз і назавжди, а А. Шептицького зробити патріархом України.

15 березня 1923р. Рада послів Атланти прийняла рішення про передачу Східної Галичини Польщі за умови надання їй територіальної автономії. Газета «Час» від 12 червня 1921р. писала « Митрополит Шептицький не визнає Ризького договору та вважає Галичину тереном, де Польща є неменшим, ніж окупантом. В цьому випадку польський уряд буде вільно домагатися у Римі, щоб його місце займала людина, яка визнає існуючий тепер державний порядок».

Польський уряд вирішив усунути небажаного владику. 26 вересня 1923р. його було заарештовано та відвезено до Познані. Українська громадськість відреагувала широким протестом, негативно сприйняли це і в Римі, тому його були змушені відпустити.²¹

Восени 1930р. зусиллями А. Шептицького засновано ще одну клерикально-консервативну партію – Українську католицьку партію (з 1932р. – Українська народна обнова), яка вимагала національно – територіальної автономії для українських земель Польщі. Так, 1.01.1931р. митрополит А. Шептицький ініціює створення Українського Католицького союзу, що мав «дбати за приноровлення принципів християнської етики по всіх ділянках національного життя і підтримувати всебічний розвиток українського народу в християнському розумінні здобуванням для його повноти національних і громадських прав».²²

Дбаючи про національне та культурне життя Галичини у 1913р. він заснував у Львові Український Національний музей, де зібрані пам'ятки українського мистецтва та дбав про постійне поновлення колекції музею.²³

Не залишився осторонь від формування християнської відповідальності за природне довкілля, збереження та розвиток місцевих християнських екологічних, етнографічних та культурних традицій Карпатського краю культурно-просвітницький діяч Митрополит А. Шептицький. До якого у травні 1931р. звернулися українські науковці з проханням «виділити осередок кедр в лісах Осмолоди й закріпити за ним заповідний статус». У відповідь Митрополит видав розпорядження про створення у Горганах кедрового заповідника на горі Яйце і з березня 1932р. розпочалися роботи з його організації. 27.03.1934р. Центральна адміністрація Столових дібр митрополії офіційно повідомила станіславського воєводу про організацію заповідника, який урочисто був відкритий 12.08 1934р. , а 20 09. 1934р. рішенням місцевої влади йому було офіційно надано статус заповідного об'єкта.

²¹ . Великий митрополит. – Івано-Франківськ: «Апостол», 2015.-72с.С 41-48

²² Марчук В. Церква, духовність, нація. Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХст./В. Марчук Прикарпатський університет імені Василя Стефаника.- Івано-Франківськ: Плай, 2004.- 464с. С184-187

²³ Кондронська А., Гудзь Н. Суспільно-політична діяльність митрополита Андрея Шептицького/ А. Кондронська, Н.Гудзь //Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. М. Коломия С.88-92. С. 91.

15.04.1935р. предстоятель УГКЦ Митрополит А. Шептицький видав Грамоту про утворення найпершого українського заповідника. Ним і став кедровий ліс у Горганах, що ріс на вершині гори Яйце на площі 355га. У грамоті, зокрема, зазначалося : «маючи на увазі велике значення, яке має для науки і культури українського народу творення з цінних закутин нашої землі окремих заповідників, що по всі часи стояли б для наступних поколінь та з яких молодь черпала б любов до рідної землі й училася б пізнавати її красу, та котрі були б великим невичерпним джерелом для наукових природничих дослідів і студій, та творили б спільну національну цінність, та щоб дати основи для майбутнього українського національного парку, на загальне бажання і прохання нашого громадянства. Ми утворили в маєтності Галицької греко-католицької митрополії цей заповідник.

Протягом 1935-1937рр. виділення серії цінних природних об'єктів були об'єднані в перший Український Парк Природи. Він займав площу 18 км² і включав, крім уже організованого кедрового ще 6 нових заповідників – сосновий, ялицевий, буковий, ільмово-яворовий, урочища «Ставки» та «Палата». Парк так і не був юридично затверджений. Проте сам факт його організації став знаменною подією в науково-культурному житті українців Галичини.

За зверненням до митрополита А. Шептицького ділянку м. Рогатина було відділено як природний заповідник «Чортова гора».^{24, 25} Але цим еколого-природничою діяльністю митрополита не обмежується. Так, саме за його ініціативи у 1938р. було закуплено 4000 га лісу в Лозині на Розточчі для розвитку лісівничої науки і створення на цій базі Лісового інституту. Він став фундатором нинішнього Національного лісотехнічного університету України у м. Львів. За його сприянням 11.03.1939р. у маєтності УГКЦ «Зарваниця» Підгаєцького повіту на Тернопільщині отримав статус заповідника й був вилучений з промислового користування цінний дубово-буковий ліс на площі 155га. У січні 1939р. А.Шептицькому було представлено звернення Комісії охорони природи НТШ, щодо заповідання ще одного об'єкта – урочища «Касова гора» біля Галича. Він видав розпорядження про організацію нового заповідника. На весні 1939р. на місцевості розпочалися відповідні роботи, але в зв'язку з передвоєнною ситуацією не були завершені.

УГКЦ на чолі з А. Шептицьким сприяла також і діяльності різних громадсько-екологічних організацій у Галичині. До нього звертались за фінансовою допомогою Товариства «Опіка над звірятами», «Сільський господар», як правило, такі прохання адміністрація Столових дібр

²⁴ Слипанюк О. Внесок Андрея Шептицького у розвиток екологічної діяльності в Галичині/ О.Слипанюк//Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.199-202. С 199.

²⁵ Гайдукевич О.О. Природоохоронна діяльність Митрополита Андрея Шептицького/О.Гайдукевич//Грані.- 2006.-№5(49).-Дніпропетровськ, 2006.-С.11-16.С. 13-15

вирішувала позитивно. В той час було особливе ставлення Церкви до навколишнього середовища і місця людини в ньому^{26, 27}

Як добрий пастир, А. Шептицький указував молоді правильний шлях на Божих основах, був меценатом усієї молоді, проте спонукав усіх до самостійної ініціативи та підприємливості, посівши в 34 років єпископський престол у Станіславові відразу ж наголосив у своїй першій проповіді про важливість християнського виховання усієї української молоді.

Він знаходив час для спеціальних зустрічей з молоддю та дітворою, вів розмову з кожним, знав всі їх турботи та бажання. Він опікувався тисячами воєнних сиріт Першої світової війни, так у 1917р. галицька громада склала жертву любові й назвала це Фондом імені Андрея Шептицького. В недовзі був заснований сиротинець у Львові та названо його іменем. Допомогавав сестрам Васильянкам у утриманні їх сиротинця, а у 1925р. о. Студити побудували за його фінансування у Львові новий центр на Кайзервальді (Львів), де і розмістили сиротинець. Допомогавав також у фінансуванні шкільництва та товариству «Рідна школа», читальні «Просвіти», опікується молодими українськими дівчатами аби вберегти їх від релігійних, економічних, національних, моральних збитків, купив у Львові дім для їх товариства «Будучність», який цими дівчатами опікувався. Уже в 1906р. він фінансує жіночу гімназію, згодом учительську семінарію під проводом сестер Василіянок та подарував їм будинок та великий город. У 1919р. заснував хлоп'ячу гімназію класичного типу «Мала семінарія» з інтернатом, що виховувала у християнському дусі майбутніх студентів богослов'я. Зобов'язує товариство «Просвіта» посилити релігійно-патріотичне виховання молоді на дозвіллі, фінансує «Пласт». Сприяв видавництву українських журналів для дітей та молоді «Наш приятель», «Поступ», «Українське юнацтво» та ін.²⁸

Митрополит Андрей Шептицький розробив концепцію міжконфесійного миру, запропонував ідею церковного єднання, яка передбачала єдність з Апостольським Престолом православної церкви через підтримку цього рішення широким загальним віруючим. Вважав за необхідне створити громадську думку і усіма можливими засобами поширювати ідею єдності. Для реалізації цієї мети готував священників, науковців – знавців Східної і Західної літургійної практики та історії, розвивав монастирі(відновив чин Студитів, заснував чин Редемптористів). Релігійне примирення розглядав як перший крок до національного об'єднання. На Соборі 1943р. був затверджений «Декрет про єдність». Його правила зобов'язували священників уникати непорозумінь між собою, прищеплювати

²⁶ Слипанюк О. Внесок Андрея Шептицького у розвиток екологічної діяльності в Галичині/ О.Слипанюк//Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.199-202. С 201

²⁷ Гайдукевич О.О. Маєстності УГКЦ в Пеорегінську/О.Гайдукевич// Студії з архівної справи та документознавства.-К., 2003.-Т.9.-С.118-121. С.121

²⁸ Дзюбат Ю. Найдорожчий Татечко. Дітям про митрополита Андрея Шептицького./Ю.Дзюбат Львів: Катехитична комісія КГВА, УГКЦ, 2015.-160с.С. 120-126.

вірним почуття національної єдності на християнських засадах, не вступати в політичну полеміку, а також виховувати молодь у душі толерантності.

Слід зазначити, що польська дипломатія активно протидіяла унійній діяльності. Польські політики докладали великих зусиль, щоб виробити у впливових ватиканських колах негативне ставлення до Митрополита і греко-католицької церкви. Керівник польського представництва при Римському престолі Владислав Скшинський намагався переконати папу Бенедикта XV та Римську курію в тому, що створення в Східній Галичині незалежної держави перетворить її на «легку здобич для більшовиків» і тому найдоцільніше включити ці землі до Польщі.

У цьому якраз і полягала завуальована мета польських політичних кіл щодо України. Для досягнення цілі польський посол мобілізував значні зусилля, намагаючись, у першу чергу, применшити інтерес Апостольського престолу до унійної діяльності А. Шептицького.

З приходом більшовиків до влади почалося в радянській Росії відкрите переслідування Церкви. Радянська влада створювала видимість свободи совісті в СРСР. Митрополит використовував цей момент для продовження діяльності. Так, 9.10.1939р. він прийняв рішення про створення на території СРСР екзархатів: на Волині, у Білорусії, Росії, Сибіру, на східній Україні.

Митрополит бачив майбутнє Української церкви в єдиному українському патріархаті, який об'єднує і православних, і греко-католиків. Але мудрий заклик Владика Андрея залишився непочутим.²⁹

Андрей Шептицький у роки навчання в Краківському університеті зацікавився аскезою Східної церкви, грецькою патристикою. Підготовка до з'єднання Західної та Східної церков спонукала його прийняти греко-католицький обряд. У своїх наукових працях він аналізував у католицизмі та в православ'ї спільні риси, що заважали унії. А. Шептицький констатував, що до XI ст. існувала єдина Вселенська церква, віровчення якої прийняв Святий Володимир. Церкви були розділені розумінням християнства, Євангелія, спасіння. Митрополит Андрей визнавав первинність віри над обрядом. Унія не вимагала відмови від традиційного обряду, віри, але лише доповнення віри рішеннями Вселенських соборів. Релігію визнавали релігією, спільним залишився християнський світогляд порозуміння і об'єднання церков могло б відбутись обопільно, спираючись на діяльність віруючих. Митрополит вважав за можливе дійти до єдності церков ідеями. Греко-католицька церква поєднувала Вселенську церкву із обрядом, тому повинна була зайняти чільне місце в об'єднанні Східної та Західної церков.^{30,31}

Найпершим своїм святим обов'язком Митрополит вважав ідею відновлення єдності Української церкви з Римським Апостольським

²⁹ . Великий митрополит. – Івано-Франківськ: «Апостол», 2015.-72с. С 53-57

³⁰ Малюта О. Єдність церкви як запорука державності у баченні та діяльності Митрополита Андрея Шептицького/О.Малюта// Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.199-202.С.201-202

³¹ Шептицький А. Як будувати рідну хату? / А. Шептицький.-Брустурів: Дискурс, 2014.-56с. С23, 35.

Престолом, яка була штучно розірвана російським царським урядом, особливо після розподілу Польщі, бо Росія поставила за мету цілком знищити унію.³²³³

В квітні 1914р. Львівська «Просвіта» звернулася до Митролицої консисторії з проханням запобігти переходу греко-католиків на латинський обряд. У серпні 1914р. Митрополит вважав, що австрійська армія визволить українські землі з під влади Росії та надасть територіям статус національних та розв'яже військову, правову, церковну, організацію країни. Він вбачав за необхідне відділити Українську церкву від влади Петербурзького Синоду, заборонити молитви за царя, вилучити російських святих із календаря. Російська армія зайняла Львів, Митрополита було арештовано та відправлено до Росії. Дії російської окупаційної влади в Галичині сприяли поширенню латинізації обряду. Своє ув'язнення А. Шептицький використав з користю для церкви: налагодив взаємини із православними владиками, відстояв легалізацію греко-католицької церкви на території Росії.

10 вересня 1917р. Митрополит А. Шептицький повернувся до Львова та звернувся з листом до цісаря Франца Йосифа, сподіваючись, що Австрія розв'яже питання поділу церкви, доведе до завершення унію Східних церков з Римом.

Після проголошення ЗУНР Митрополит благословив українську владу. Впродовж 1919-1920рр. Папа Римський визнав право українського народу на самостійну державу та перебував на її боці. Митрополит А. Шептицький відвідав Західно-Європейські столиці, де обстоював право Галичини на незалежність після початку радянсько-польської війни. У 1921р. відвідавши Рим, восени виїхав до США вести переговори щодо визнання самостійності Галичини, а повертаючись у 1923р. був заарештований польською владою та відвезений до Познані.

Митрополит твердив, що праця для об'єднання церков стала його ідеалом з дитинства. У посланні до вірних закликав триматись руського обряду святої католицької церкви, молитись за об'єднання церков, наголошуючи, що Папа Урбан VII твердив: «Ви, Русини, привернете колись до єдності всі восточні церкви». А. Шептицький вважав, що єднання церков має відбутись через повільне перетворення православної церкви, її самовдосконалення. Церква, на думку А. Шептицького, мала б лишитись православною, але православ'я мало б повернутись до витоків, очиститись та удосконалитись.

Митрополит А. Шептицький став першим греко-католицьким єпископом, котрий науково і практично підтримав справу об'єднання у церкві, прагнув до зближення та возз'єднання церков, поширення унії на Східну Європу, став ініціатором та учасником семи Велеградських

³² Шептицька Софія з Федорів Молодість і покликання о.Романа Шаптицького/ С. Шаптицька.-Львів.: «Свічадо».-2015.-191с. С 175.

³³ О.Смицьнюк О. Апостол єднання/ О. Смицьнюк// Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.20-34. С.21

єкуменістичних з'їздів щодо досягнення церковної єдності слов'янських народів католицького та православного віросповідання. Вважав, що структурі церкви відповідає соборність невідривна від єдності та святості. Вбачав соборність у католицькості у внутрішньому та зовнішньому вимірах. Єдність церкви розглядалась Митрополитом як вселенська єдність.

Митрополит усвідомлював, що для досягнення національної єдності було необхідне зближення та взаємне пізнання греко-католиків та православних, а злука церков (віровизнань) є справою майбутнього.³⁴

У 20-30-х роках ХХст. Митрополит Шептицький виступив проти польської національності найжорстокішого переслідування зазнавали українські православні віряни. На Волині було 30км зона вздовж кордону, де здійснювали насильницьке навернення до латинського обряду під загрозою виселення. Митрополит вирішив, що його обов'язком є протест. Це він зробив у пастирському листі від 29 липня 1938р., зверненому до єпископів та всього галицького духовенства. У цей час на Волині було знищено майже 200 православних храмів. Шептицький рішуче засудив варварство, звернувся у Рим, а коли й це не допомогло, заявив у Лігу Нації. Польський уряд дуже обурився але руйнацію припинив.

Дізнавшись про голод в Радянській Україні, Митрополит закликав вірних надати допомогу голодуючим. Було зібрано кошти і продукти, але керівництво СРСР від них відмовилося.

Після (17 вересня 1939р.) приєднання Галичини до СРСР Андрей Шептицький залишився послідовним і захисником прав вірних. Він ніколи не боявся звертатися до найвищих чинів, коли їх дії зачіпали інтереси його конфесії. Однак було закрито духовну академію, семінарію, припинили діяльність усі церкви та релігійні видавництва. Депортовано в Сибір та Казахстан близько 1,5 млн. населення, в тому числі і священників. Церкви та монастирські землі підлягали конфіскації, наказано ліквідувати монастирі.

Тому німецьку армію Митрополит Андрей Шептицький зустрів як визволительку. Але дуже швидко йому прийшлося розчаруватись й у цій владі. Часи настали непрості: на арену історії вийшли держави, які відкидали будь-яку мораль. Люди ставали лише інструментом у руках абсолютної влади, яка всі засоби вважала прийнятними для досягнення мети.

Спочатку ніхто повірити не міг, що армія нації, яка дала світові таких геніїв, як Гете та Гейне, здатна на неймовірну жорстокість. Троте це неймовірне здійснювалось на очах. Почався геноцид євреїв.³⁵

1 липня 1941р. Митрополит видав пастирське послання, в якому підтримав проголошення Ярославом Стецьком незалежності Української держави, а німців трактував як визволителів. Спочатку Митрополит вітав

³⁴ Малуца О. Єдність церкви як запорука державності у баченні та діяльності Митрополита Андрея Шептицького/О.Малуца// Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.199-202.С. 200-201

³⁵ Великий митрополит. – Івано-Франківськ: «Апостол», 2015.-72с., С 49-50

прихід німців у Галичину – червень 1941р., з ними були пов'язані надії позбутися більшовицької влади і знову мати свою незалежну державу.³⁶

1.11.1944 р.Великого Митрополита не стало. Відійшов у вічність найвидатніший діяч Церкви, що намагався поєднати Православний Схід і Католицький Захід. Він був визнаний обома світами, але його місії повністю не збагнули і до цього часу.³⁷

Отже, діяльність Митрополита А. Шептицького була значною і багатоплановою: домагався рівних політичних прав для українців в Австро-Угорській імперії, підтримував проголошення ЗУНРу, захищав права віруючих, священнослужителів за часів панування Польщі та СРСР, мріяв про незалежну Українську державу.³⁸

Митрополит Андрей Шептицький своєю подвижницькою працею, глибокою та відданою вірою в єдність церкви та український народ, забезпечив йому право, свободи віри, можливість молитись власною мовою та мати власну Українську державу. Перший серед ієрархів А. Шептицький підніс питання єдності Західної та Східної Церков, актуальність якого з метою утвердження національної державності нині вимагає подальших досліджень.³⁹

Єдність церкви запорука сильної єдиної держави України, тому ідеї екуменізму Митрополита є актуальними і сьогодні та набирають все більшого розуміння та підтримки у всіх верствах населення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Morality and Reality: The life and times of Andrei Sheptyts'kyi /ed.Magorcsi P.R.-Edmonton? 1989.-459р.
2. Андрухів І.О., Кам'янський П.Є., Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: історико-правовий аналіз/І Андрухів,П. Кам'янський . –Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006.-364с.
3. Баран С. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність/С. Баран.-Мюнхен «Вернигора», 1947.-151с.
4. Вегеш М. Громадсько-політична, церковна і культурно-освітня діяльність Митрополита Андрея Шептицького/ М. Вегеш, Ю.Остапеч, О.Хоменко.-Ужгород, 1998.-149с.
5. Великий митрополит. – Івано-Франківськ: «Апостол», 2015.-72с.
6. Великочий В. Українська революція 1914-1023рр. і митрополит Андрей Шептицький: до проблеми національного історіографічного образу/В. Великочий// Покуття-коліска українського національного державотворення 1918-2018, м. Тисмениця, 14. Вересня 2018р. Івано-Франківськ .-2018. С.176-182.
7. Гайдукевич О.О. Маєстності УГКЦ в Пеорегінську/О.Гайдукевич// Студії з архівної справи та документознавства.-К., 2003.-Т.9.-С.118-121.

³⁶ Дзюбат Ю. Найдорожчий Татечко. Дітям про митрополита Андрея Шептицького./Ю.Дзюбат Львів: атехитична комісія КГВА, УГКЦ, 2015.-160с. С 124.

³⁷ Великий митрополит. – Івано-Франківськ: «Апостол», 2015.-72с., с. 56.

³⁸ Кондронська А., Гудзь Н. Суспільно-політична діяльність митрополита Андрея Шептицького/ А. Кондронська, Н.Гудзь //Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.88-92.С. 91.

³⁹ Малюта О. Єдність церкви як запорука державності у баченні та діяльності Митрополита Андрея Шептицького/О.Малюта// Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.199-202. С. 200-201.

8. Гайдукевич О.О. Природоохоронна діяльність Митрополита Андрея Шептицького/О.Гайдукевич//Грані.-2006.-№5(49).-Дніпропетровськ, 2006.-С.11-16.
9. Грабовецький В. Сторінки літопису Івано-Франківського Катедрального Собору Святого Воскресіння./В. Грабовецький – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999.-88с.
10. Гриньох І. Слуга Божий Андрей – благовісник єдності/І. Гриньох.-Мюнхен,1961.-222с.
11. Дзюбат Ю. Найдорожчий Татечко. Дітям про митрополита Андрея Шептицького./Ю.Дзюбат Львів: атехитична комісія КГВА, УГКЦ, 2015.-160с.
12. Дорошенко Д. Арест и ссылка митрополита А. Шептицького/Д.Дорошенко//На чужой стороне.-Прага, 1925.-Кн. 13. –С.160-166.
13. Заборовський Я. Митрополит Андрей Шептицький: Нарис про життя і служіння народові(1865-1944)/Я. Заборовський.-Івано-Франківськ, 1995.-63с.
14. Ісаїв П. Мемурандум Митрополита Андрея Шептицького до урядів центральних держав 3-15 серпня 1914р./П. Ісаїв// Богословія.-Рим, 1968.-Т.XXXII, н.1-4.-1968.-С.30-74.
15. Кондронська А., Гудзь Н. Суспільно-політична діяльність митрополита Андрея Шептицького/ А. Кондронська, Н.Гудзь //Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.88-92.
16. Королевський К. Митрополит Андрей Шептицький (1865-1944)/К. Королевський, пер. з фр.Я.Кравець.-Львів:Свічадо,2014.-512с.
17. Ленцик В. Визначні постаті Української церкви: Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосип Сліпий/В. Ленцик.-Львів: Свічадо,2001.-608с.
18. Малюта О. Єдність церкви як запорука державності у баченні та діяльності Митрополита Андрея Шептицького/О.Малюта// Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.199-202.
19. Марчук В. Церква, духовність, нація. Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХст./В. Марчук Прикарпатський університет імені Василя Стефаника.- Івано-Франківськ: Плай, 2004.-464с.
20. Москалик Я. Концепція церкви Митрополита Андрея Шептицького: органічно-пневматологічна суть Церкви/Я. Москалик, пер з польс. Н.Николин.-Львів Свічадо,1997.-128с.
21. Слипанюк О. Внесок Андрея Шептицького у розвиток екологічної діяльності в Галичині/ О.Слипанюк//Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.199-202.
22. Смицьнюк О. Апостол єднання/ О. Смицьнюк// Матеріали Всеукраїнської наукової конференції з міжнародною участю 20.05 2015р. м. Коломия С.20-34.
23. Стародуб А. Церковна політика Росії в Галичині під час Першої світової війни: експансія «повоєнного православ'я» [Електронний ресурс]- режим доступу: www.ichistori.org/uksiti/php.ua.
24. Чубатий М. Митрополит Андрей та православний світ/М. Чубатий//Про великого Митрополита Андрея.-Йорктон, 1961.-С. 45-57.
25. Шептицька Софія з Федорів Молодість і покликання о.Романа Шаптицького/ С. Шаптицька.-Львів.: «Свічадо».-2015.-191с.
26. Шептицький А. Перше слово Пастиря / А. Шептицький – Івано-Франківськ – «Лілея-НВ» серія «Мое місто» №40.-2015.-175с.
27. Шептицький А. Як будувати рідну хату? / А. Шептицький.-Брустурів: Дискурс, 2014.-56с.

REFERENCES

1. Morality and Reality: The life and times of Andrei Sheptytskyi /ed.Magorcsi P.R.-Edmonton? 1989.-459p.

2. Andrukhiv I.O., Kamianskyi P.Ie., Istoriiia relihiinoho zhyttia v Halychyni ta na Prykarpatti: istoryko-pravovyi analiz/I Andrukhiv,P. Kamianskyi . –Ivano-Frankivsk: Nova Zoria, 2006.-364s.
3. Baran S. Mytropolyt Andrei Sheptytskyi: zhyttia i diialnist/S. Baran.-Miunkhen «Vernyhora», 1947.-151s.
4. Vehesh M. Hromadsko-politychna, tserkovna i kulturno-osvitnia diialnist Mytropolyta Andreia Sheptytskoho/ M. Vehesh, Yu.Ostapets, O.Khomenko.-Uzhhorod, 1998.-149s.
5. Velykyi mytropolyt. – Ivano-Frankivsk: «Apostol», 2015.-72s.
6. Velykochyi V. Ukrainska revoliutsiia 1914-1023rr. i mytropolyt Andrei Sheptytskyi: do problemy natsionalnogo istoriohrafichnogo obrazu/V. Velykochyi// Pokuttia-kolyska ukrainskoho natsionalnogo derzhavotvorennia 1918-2018, m. Tysmenytsia, 14. Veresnia 2018r. Ivano-Frankivsk .-2018. S.176-182.
7. Haiduevych O.O. Maietnosti UHKTs v Peorehinsku/O.Haidukevych// Studii z arkhivnoi spravy ta dokumentoznavstva.-K., 2003.-T.9.-S.118-121.
8. Haidukevych O.O. Pryrodookhoronna diialnist Mytropolyta Andreia Sheptytskoho/O.Haidukevych//Hrani.-2006.-№5(49).-Dnipropetrovsk, 2006.-S.11-16.
9. Hrabovetskyi V. Storinky litopysu Ivano-Frankivskoho Katedralnogo Soboru Sviatoho Voskresinnia./V. Hrabovetskyi – Ivano-Frankivsk: Nova Zoria, 1999.-88s.
10. Hrynokh I. Sluha Bozhyi Andrei – blahovisnyk yednosti/I. Hrynokh.-Miunkhen,1961.-222s.
11. Dziubat Yu. Naidorozhchyi Tatechko. Ditiam pro mytropolyta Andreia Sheptytskoho./Iu.Dziubat Lviv: atekhytychna komisiia KHVA, UHKTs, 2015.-160s.
12. Doroshenko D. Arest y ssylka mytropolyta A. Sheptytskoho/D.Doroshenko//Na chuzhoi storone.-Praha, 1925.-Kn. 13. –S.160-166.
13. Zaborovskyi Ya. Mytropolyt Andrei Sheptytskyi: Narys pro zhyttia i sluzhinnia narodovi(1865-1944)/Ia. Zaborovskyi.-Ivano-Frankivsk, 1995.-63s.
14. Isaiv P. Memorandum Mytropolyta Andreia Sheptytskoho do uriadiv tsentralnykh derzhav 3-15 serpnia 1914r./P. Isaiv// Bohosloviia.-Rym, 1968.-T.KhKhKhII, n.1-4.-1968.-S.30-74.
15. Kondronska A., Hudz N. Suspilno-politychna diialnist mytropolyta Andreia Sheptytskoho/ A. Kondronska, N.Hudz //Materialy Vseukrainskoi naukovoï konferentsii z mizhnarodnoiu uchastiu 20.05 2015r. M. Kolomyia S.88-92.
16. Korolevskyi K. Mytropolyt Andrei Sheptytskyi (1865-1944)/K. Korolevskyi, per. z fr.Ia.Kravets.-Lviv:Svichado,2014.-512s.
17. Lentsyk V. Vyznachni postati Ukrainskoi tserkvy: Mytropolyt Andrei Sheptytskyi i Patriarkh Yosyp Slipyi/V. Lentsyk.-Lviv: Svichado,2001.-608s.
18. Maliuta O. Yednist tserkvy yak zaporuka derzhavnosti u bacheni ta diialnosti Mytropolyta Andreia Sheptytskoho/O.Maliuta// Materialy Vseukrainskoi naukovoï konferentsii z mizhnarodnoiu uchastiu 20.05 2015r. m. Kolomyia S.199-202.
19. Marchuk V. Tserkva, dukhovnist, natsiia. Ukrainska hreko-katolytska tserkva v suspilnomu zhytti Ukrainy KhKhst./V. Marchuk Prykarpatskyi universytet imeni Vasylia Stefanyka.- Ivano-Frankivsk: Plai, 2004.-464s.
20. Moskalyk Ya. Kontseptsiiia tserkvy Mytropolyta Andreia Sheptytskoho: orhanichno-pnevmatolohichna sut Tserkvy/Ia. Moskalyk, per z pols. N.Nykolyn.-Lviv Svichado,1997.-128s.
21. Slypaniuk O. Vnesok Andreia Sheptytskoho u rozvytok ekolohichnoi diialnosti v Halychyni/ O.Slypaniuk//Materialy Vseukrainskoi naukovoï konferentsii z mizhnarodnoiu uchastiu 20.05 2015r. M. Kolomyia S.199-202.
22. Smytsniuk O. Apostol yednannia/ O. Smytsniuk// Materialy Vseukrainskoi naukovoï konferentsii z mizhnarodnoiu uchastiu 20.05 2015r. m. Kolomyia S.20-34.
23. Starodub A. Tserkovna polityka Rosii v Halychyni pid chas Pershoi svitovoi viiny: eksp Vaniia «povoïennoho pravoslavia» [Elektronnyi resurs]- rezhyim dostupu: www.ichistori.org/uksiti/php.ua.

24. Chubatyi M. Mytropolyt Andrei ta pravoslavnyi svit/M. Chubatyi//Pro velykoho Mytropolyta Andreia.-Yorkton, 1961.-S. 45-57.

25. Sheptytska Sofiia z Fedoriv Molodist i poklykannia o.Romana Shaptytskoho/ S. Shaptytska.-Lviv.: «Svichado».-2015.-191s.

26. Sheptytskyi A. Pershe slovo Pastyria / A. Sheptytskyi – Ivano-Frankivsk – «Lileia-NV» seriiia «Moie misto» №40.-2015.-175s.

27. Sheptytskyi A. Yak buduvaty ridnu khatu? / A. Sheptytskyi.-Brusturiv: Dyskurs, 2014.-56s.

Дата надходження до редакції: 15.01. 2019

УДК 27-9-284:37

**ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ У ВЧЕННІ СВ. ЙОАНА ЗОЛОТОУСТОГО
(ЗГІДНО З ЙОГО ТВОРАМИ «КОМЕНТАР НА ПЕРШЕ ПОСЛАННЯ
ДО ТИМОТЕЯ» ТА «БЕСІДА НА СЛОВА: ВДОВИЦЮ ТРЕБА
ВИБИРАТИ НЕ МЕНШ ЯК ШІСТДЕСЯТИЛІТНЮ»)**

Марія ЯРЕМА

*Український Католицький університет, кафедра богослов'я, школа
біоетики, вул. Іларіона свенціцького, 17, 79011, м. Львів*

e-mail: maria.yarema@gmail.com

Питанню виховання дітей у своїх творах св. Йоан Золотоустий приділяє чималу увагу, ця тема неодноразово пронизує його суспільно зорієнтовані повчання. Справу виховання дітей святитель вважає справді вагомою та не позбавленою заплати від Бога: «Слухайте це, батьки і матері: виховання дітей для вас не залишиться без нагороди» (*Коментар на перше послання до Тимотея, глава 9*).

Йоан Золотоустий навчає, що батьки повинні дати дітям тверду основу в житті, якщо ж цього не зроблять, будуть покарані подібно до старозавітного священика Елі (*Коментар на перше послання до Тимотея, глава 9*). Батьків, які не приділяють належну увагу вихованню дітей, Золотоустий називає дітовбивцями. «Це також засмучує всю вселенну – те, що ми не дбаємо про власних своїх дітей, піклуємося про їхні надбання, а душами їхніми нехтуємо, допускаючи вкрай безумне діло», – писав святий, звертаючи увагу на глобальний (вселенський) вимір виховання дітей (*Бесіда на слова: Вдовицю треба вибирати не менш, як шістдесятилітню*).

Зусилля у вихованні слід прикладати, починаючи від раннього віку дитини, інакше такі зусилля стануть надто великими в юному віці; юність же є таким віком, в якому найбільше необхідне наставництво (*Коментар на перше послання до Тимотея, глава 9*). Батьки повинні бути уважними до того, куди ходять їхні діти, з ким дружать, як себе поведуть, повчає святитель, вкладаючи в уста Бога такі слова до батьків: «Чи не поселив Я, скаже Бог, її [дитину] з тобою від початку? Чи не приставив тебе до нього вчителем, оборонцем, опікуном і начальником? Чи не поклав цілковито в твої руки всю владу над ним? У ніжному віці виховувати його і наструнчувати повелів Я; яке ж ти можеш мати оправдання, якщо нехтуєш його непокорюю? Що скажеш ти? Чи те, що дитина неприборкана і груба? Але це потрібно було передбачити на початку, коли вона була здатною до приборкання і досить молодою, і слід було приборкувати її ретельно, привчати до належного, налаштувати, зцілювати душевні хвороби її» (*Бесіда на слова: Вдовицю треба вибирати не менш, як шістдесятилітню*).

Святитель наполягає, що батьки не повинні виховувати дітей у вседозволеності: «Не дозволимо же їм [дітям] робити того, що приємне і разом з тим шкідливе, також не будемо догоджати їм, бо вони діти; але перш за все будемо зберігати їх в цнотливості» (*Коментар на перше послання до*

Тимотея, глава 9). Цитуючи слова з книги Сираха «Хто ж випешує сина – той і рани його перев'яже» (30, 7), Йоан Золотоустий стверджує, що надмірна поблажливість щодо дітей, догоджування їм ніколи не приводить до доброго кінця (*Бесіда на слова: Вдовицю треба вибирати не менш, як шістдесятилітню*).

Св. Йоан Золотоустий звертає увагу, що батьки часто вибирають неправильні пріоритети у спрямуванні своїх дітей: вони дбають про їхнє навчання, їхню військову службу, їхню участь у різних видовищах, але не про те, щоб вони брали участь у богослужіннях, виховувались у храмі, а якщо навіть батьки і приводять дитину до храму, то дозволяють їй недбало поводити себе там, чого не дозволяють, наприклад, у школі (*Бесіда на слова: Вдовицю треба вибирати не менш, як шістдесятилітню*). Золотоустий навчає віддавати перевагу піклуванню про душу дитини, радше ніж піклуванню про її матеріальне забезпечення, адже багатство без доброго виховання є хіба шкідливим, натомість бідність при доброму вихованні не стає чимось загрозливим. «Хочеш залишити його [сина] багатим? Навчи його бути добрим», – каже святитель (*Коментар на перше послання до Тимотея, глава 9*).

Святитель наставляє, що доньок слід навчати бути благочестивими, невибагливими щодо одягу, не жадібними, а також скромними та не надто соціально активними. Синів слід виховувати скромними, второпними, не схильними до обжерства, не марнотратними, послухними владі, такими, які вміють правдиво любити (*Коментар на перше послання до Тимотея, глава 9*).

Золотоустий наполягає на тому, що Бог не тільки довірив дитину батькам на виховання, але і своїм законом допомагає їм у цьому, адже у книзі Виходу велить смертю скарати того, хто проклинає своїх батьків (21, 17), тобто дає надзвичайну владу батькам щодо дитини. Водночас, зауважує св. Йоан, батьки нерідко навіть не реагують, коли діти зневажають Бога та Його заповіді, тоді як Бог за зневагу дітьми своїх батьків велить карати їх смертю (*Бесіда на слова: Вдовицю треба вибирати не менш, як шістдесятилітню*);

Йоан Золотоустий повчає, що добре виховання дітей має довготривалі добрі наслідки не лише для самих дітей та їхнього спасіння, але і для суспільства, адже та матір, яка добре виховає доньку, спасе її, але через неї також і її чоловіка та дітей і внуків (*Коментар на перше послання до Тимотея, глава 9*); той батько, який добре виховає свого сина, призведе до того, що його син добре виховає вже свого сина, і т.д., що чинитиме суспільство кращим. «Якби батьки ретельно виховували своїх власних дітей, то не потрібно було б ні законів, ні судилищ, ні помсти та покарань чи публічних вбивств; “Закон дано не для праведника” (1 Тим 1, 9)», – наголошує святитель (*Бесіда на слова: Вдовицю треба вибирати не менш, як шістдесятилітню*).

Дата надходження до редакції: 19.03. 2018

Християнська педагогіка

УДК 37:27-47:271.4

ПРОБЛЕМНІ АСПЕКТИ ХРИСТИЯНСЬКОГО ВИХОВАННЯ В ОЦІНЦІ О. ДМИТРА БЛАЖЕЙОВСЬКОГО

Леся ВАСЬКІВ

Навчально-виховний комплекс «Школа-садок «Софія»», вул. Героїв Крут, 27,
79000, Львів, Україна

e-mail: vlesja@gmail.com

Андрій ВАСЬКІВ

Львівський національний університет імені Івана Франка, кафедра теорії та
історії культури, вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна

e-mail: [e-mail: andmaros@ukr.net](mailto:andmaros@ukr.net)

Розглянуто проблемні аспекти національно-релігійного виховання українців в оцінці відомого богослова та історика Церкви о. д-ра Дмитра Блажейовського. Проаналізовано виховний потенціал Церкви, досліджено методологію християнського виховання, напрацьовану педагогічною практикою у церковному середовищі. Здійснено екстраполяцію форм і методів релігійного виховання у площину сучасного освітнього простору. В інтерпретації о. Д. Блажейовського осмислено важливість співпраці сім'ї, Церкви та школи у справі християнського виховання підростаючого покоління

Ключові слова: християнське виховання, духовність, освіта, мораль, християнська етика, Церква, сім'я, учитель.

The problematic aspects of the national-religious education of Ukrainians in the evaluation of the famous theologian and historian of the Church of Fr. Dr. Dmitry Blazheyovsky. The educational potential of the Church is analyzed, the methodology of Christian upbringing, worked out by pedagogical practice in the church environment, is researched. The extrapolation of the forms and methods of religious education into the plane of modern educational space was carried out. In interpretation of D. Blazheyevsky reflects on the importance of cooperation between family, church and school in the cause of Christian upbringing of the younger generation.

Key words: Christian upbringing, spirituality, education, morality, Christian ethics, church, family, teacher.

Традиція української духовності базується на християнських моральних засадах. Більш ніж тисячолітній досвід українського християнства витворив унікальний у своєму роді синтез інтелектуального потенціалу українства, помноженого на скарби християнської духовності. Роки незалежності України підтвердили винятковий потенціал співпраці Церкви і шкільництва.

Саме завдяки зусиллям християнських Церков, у західному регіоні України з 1991 р. у загальноосвітніх середніх школах викладається предмет «Християнська етика». Процес співпраці Церков у царині викладання християнської етики активізувався після доручення Президентом України Міністерству освіти і науки України розробити шкільний курс «етики віри» (2005 р.) Таким чином, в Україні поволі, доволі проблемно, але відбувається процес гуманізації сфери освіти, наповнення її змісту традиційними

морально; духовними цінностями, повернення до витоків основ української етнопедагогічної традиції. Однак великою є небезпека формалізації досягнень у справі християнського виховання нашої молоді.

Впровадження християнської етики в школах не повинно перетворити цей предмет на один із предметів. Передовсім, повинні бути присутні розуміння, щире сприйняття та благоговіння. Формальна стандартизація християнської етики може загубити саму ідею виховання, зраціоналізувати предмет, привести до ситуації, в якій «благими намірами вимощена дорога до пекла». Важливо, що Церква звертає увагу передовсім на проблему впровадження в освітній простір християнських моральних цінностей. Певним чином поза увагою її впливу є сфера органічного розвитку шкільництва як такого. Умовності українського законодавства, відокремлення Церкви від держави віддаляють сферу впливу релігійних структур від освітніх проблем, а також проблем виховання та навчання підростаючого покоління.

З огляду на це є цікавими є праці греко;католицького священика Дмитра Блажейовського «Поважні недомогання в українському вихованні» (2006) та «Де українська еліта? Еліту треба виховати!» (2008) Деякі їх положення можуть видатися дещо різкими та провокативними, окремі судження – занадто категоричними. Однак цю контрверсійність можна виправдати ширим уболіванням за долю свого народу та його майбутнє. Автор із болем констатує факт „відсталості” українства від цивілізацій, котрі ще 150 років тому мали низький рівень розвитку, зокрема японської та корейської. Причину такого сумного стану справ він вбачає у «бракові виховання... та різнорідного знання».

Головна мета праць, на думку самого автора, полягає у заохоченні до науки всіх, хто хоче дещо знати про виховання. Він акцентує на необхідності заохочувати кожного більше «думати про свою національність та свою релігію, рідну мову». Втрата історичної пам'яті веде до жалюгідного стану «печерних людей кам'яної доби». Д. Блажейовський звертає увагу читача на негативні риси та сторінки історії українців, про які «вони мало думають і не стараються їх усунути». Головними причинами «хворіб українського виховання» є пасивність, інерція, неорганізованість, брак ініціативи та співпраці, а також «лінивість, нехіть до вивчення української мови, історії та культури».

Очевидно, варто погодитися з автором, що справою виховання українських дітей повинні займатися українці, а не «росіяни, румуни, американці, турки тощо». Додамо також, і це дуже важливо, що виховувати підростаюче покоління української молоді повинні українці, котрі добре знають реалії українського буття, загрози та небезпеки сучасного світу. В цьому контексті цілком справедливо видається заувага о. Блажейовського про те, що «українці повинні розвивати себе самих і власну науку й культуру, власну державу, власну Церкву, власну економію і оборону, та не летіти до чужих з думкою, що чужі з любови... задармо чогось навчать»[2; с.301].

Цілком слушно різко критикує автор систему закордонних студій, передовсім богословських. «Школи і західні університети давали і дають знання, однак у більшості ані не формували, ні не формують людини для самостійного думання, до якоїсь самостійної праці». Аргументом, що підтверджує цю тезу, є наведений Д. Блажейовським факт мізерної кількості опублікованих докторських праць, який є несумірний із кількістю праць захищених.

Від справи навчання дітей та науки в цілому залежить українське майбутнє. І запорукою цього майбутнього о. Блажейовський називає „розвинутий мозок”, вдосконалення самосвідомості, усвідомлення власної самоцінності та ідентичності. Уможливити оптимізацію виховної концепції українства може, на думку священника, кардинальний перегляд справи підготовки нашого духовенства, інтелігенції та вчителів. Варто погодитися із твердженням про те, що школа та духовенство не можуть дати дітям «доброго національного, морального та релігійного хребта», якщо «самі того хребта не мають» і про «добре виховання своїх дітей... зовсім не дбають». На проблему виховання дітей о. Блажейовський закликає дивитися більш комплексно, не обмежуючись лише присутністю християнського богословського компоненту у шкільних програмах. «Школи та Церкви не вистачає в житті, якщо хтось хоче більше знати і до чогось в житті дійти». [2;с.315].

Автор цікаво аналізує теоретичні аспекти виховного процесу. Виховання та формацію людини ділить на 5 видів. Перший – інтелектуальний. Інтелектуальне виховання людині повинні дати «родичі, оточення, школа, Церква і читання». Моральне виховання детермінується тими ж чинниками. І головним у цьому процесі є особистий добрий приклад. Ще одним видом виховної традиції є соціальне; товариське виховання, до якого входить загальна формація людини та правила доброго тону. Окремо виділяється також релігійне виховання та формування життєвої мети. Важливо звернути увагу на те, що всі перелічені види виховання залежать першочергово від сім'ї та родини. Школа може і повинна доповнювати первинні засади родинного виховання, але вона лише долучається до цього та співдіє з ним. Тому важливо опонувати поширеній думці про те, що вся відповідальність за виховання дітей лежить першочергово на школі. Авторам цих рядків доводилося чути навіть твердження про те, що погана поведінка школярів чи якісь їх провини повністю залежать від викладання християнської етики в школі. Приймаючи такі аргументи, ми повертаємося до жахливих традицій „псевдовиховання” радянських часів, коли панувала одна ідеологія, а ті, хто її пропагує, були відповідальними за всіх і за все. [2; с.320-327].

Розпачливою сьогодні є ситуація, коли величезна кількість українських родин є неповними, коли батьки змушені заробляти за кордоном, а діти залишені на поталу вулиці та впливу далеко не найкращих зразків масової культури. Тому у співпраці школи та родини, як справедливо зауважує о. Блажейовський, потрібна співдія. В зворотному випадку на нас чекає та сама

ситуація, що і в українській діаспорі світу, де «молоді у церкві в неділю майже немає», занедбана традиція рідної мови тощо.

Одним із найповажніших недомагань українського виховання цілком справедливо названа «економічна злиденність», відтак брак коштів на книги та й узагалі нехіть до читання. Як аргумент Дмитро Блажейовський наводить цікаву історичну ретроспективу – Квітка-Основ'яненко «500 книжок видрукував і лише 50 продав, а...непродані і даром ніхто не хотів брати». Надзвичайно актуальною сьогодні є справа елітарного виховання, виховання тих, від кого в майбутньому залежатиме майбутнє України.

Автор пропагує здорове прагнення кожного стати елітою, отримати добре виховання та добрі знання, інтенсивно працювати з «користю для других та для загального добра усіх». О. Блажейовський виділяє загальні передумови для виховання еліти. На нашу думку, ці зауваги можуть стати надзвичайно корисними у справі формування «здорового суспільства».

Першочерговою умовою елітарного виховання о. Блажейовський називає загальне та національне виховання, яке у родині слід починати ще до народження дитини. Особливо слід наголосити на доброму прикладі батьків, їх намаганні терпляче коректувати поведінку та характер дитини [1; с.73]. окремо наголошується на вагомості шкільного виховання, яке, на думку автора, має бути наповнене духовно-патріотичним змістом та зорієнтоване на формування національно свідомої та всебічно розвинутої і духовно багатії особистості.

Особлива увага у комплексі виховних чинників відводиться релігійному вихованню, яке повинні провадити Церква і духовенство, яке теж повинно бути елітарним, і акцентувати на важливості «християнської любові» та «братньому співжиттю та співпраці» [1;с.94].

Отож, потрібно мати «рішучу і тверду постанову», бажання постійно вчитися і чогось прагнути, розвивати у собі всестороннє ми; слення, мати ініціативу та уміти її розвинути і зреалізувати. Цей „рецепт” надзвичайно простий і складний водночас. Однак, якщо ми хочемо змінити стан справ, необхідно діяти за цією схемою і покласти її в основу сучасної системи національного виховання. Книжки о. Блажейовського містять ще чимало цікавих та неоднозначних суджень, історичних ретроспектив, які, на нашу думку, заслуговують на існування, а більше того – на ознайомлення. Вважаємо, що згадувані праці варто перечитати всім, хто має дотичність до справи виховання та навчання підростаючого покоління. Пропонована автором самокритичність щодо оцінки власних недоліків може видаватися дещо різкою. Однак, якщо ми хочемо щось змінити, повинні починати з себе. Зцілення може наступити лише у тому випадку, якщо хворобу лікувати. Засіб лікування, запропонований о. Дмитром Блажейовським, є ефективним і зводиться до усвідомлення нами власних помилок, наполегливої праці, навчання та усвідомлення власної ідентичності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Блажейовський Дмитро. Де українська еліта? Еліту треба виховати!. – Львів, 2008. – 159 с.
2. Блажейовський о. Дмитро. Поважні недомагання в українському вихованні. – Львів, 2006. – 416 с.

REFERENCES

1. Blazheiovskyi Dmytro. De ukrainska elita? Elitu treba vykhovaty!. – Lviv, 2008. – 159 s.
2. Blazheiovskyi o. Dmytro. Povazhni nedomahannia v ukrainskomu vykhovanni. – Lviv, 2006. – 416 s.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 392.3:37.011.3-052:27-426

ТРЕНІНГОВИЙ ПІДХІД У ПІДГОТОВЦІ ДЕСЯТИКЛАСНИКІВ ДО СІМЕЙНОГО ЖИТТЯ

Людмила ГРИДКОВЕЦЬ

Київський Інститут бізнесу та технологій,

Провулок Зоряний 1/5, Київ, Україна

e-mail: grydkovec@gmail.com

Анотація. У статті презентована тренінгова програма для десятикласників з підготовки до сімейного життя. Програма базується з одного боку на потребах підлітків, а з іншого боку – покладена на основу базових цінностей та традицій українського народу. В основі програми лежить повага до кожної людини як дитини своєї сім'ї, свого роду, свого народу. Повага до себе як представника своєї статі з усією системою відповідальності за себе, за близьких та потенційних нащадків.

Abstract. The article presents a training program for the tenths of the preparation for family life. The program is based on two factors. On the one hand, the needs of adolescents, on the other hand, are based on the basic values and traditions of the Ukrainian people. At the heart of the program is the respect for each person as a child of his family, a kind, his people. Respect for yourself as a representative of your gender with the whole system of responsibility for yourself, for close and potential descendants.

Родина – це базова складова повноти людського життя. Засади формування родинної культури особистості лежать у площині базових соціальних сфер її життєдіяльності, зокрема: сім'ї, школи, суспільства. Сучасна програма, що застосовується в межах школи, з підготовки до сімейного життя має не просто задовольняти потреби сучасного підлітка, а ставати ціннісним щитом у його захисті від деструктивних впливів маніпуляційних технологій, забезпечуючи йому розвиток внутрішнього механізму для побудови в майбутньому гармонійної родини.

Водночас, не припустимо викладання даної дисципліни розлученими вчителями, або тими, хто має негативний травмівний терапевтично неперепрацьований досвід стосунків з протилежною статтю. Запропонована нижче тренінгова програма для учнів 10-11 класів з підготовки до сімейного життя дозволяє зробити акцент у виховному процесі учнів саме на розвиток ціннісної компоненти подружніх стосунків, зберігаючи при цьому важливість когнітивного наповнення матеріалу.

Існує певна кількість розроблених програм зі статевого виховання старшокласників (А.Буковинський, Л.Гридковець, В.Кравця, К.Ковальова, Л.Мороз та ін.), проте переважна більшість стратегій даного спектру, що запроваджуються зараз у суспільстві, спрямовані не на формування особистості підлітка, а на сексуальну просвіту із сумнівними ідеологічними парадигмами, спрямованими більше на розбещення дітей, ніж на формування здорової особистості. Особливою деструктивністю таких програм відрізняються програми про-гендерних та про-ЛГБТ-організацій та спільнот, на кшталт ГО «Точка опори», ГО «Гендер Зет», Центр «Наш світ», «Центр

гендерної культури» тощо. Викликають також занепокоєння нові антидискримінаційні вимоги Міністерства Освіти та Науки (№1183 від 31.10.2018 р.), наприклад: «Обов'язковим є використання авторами/-ками підручників термінології, яка відповідає не лише законодавству, але й вимогам, що висуваються групами людей, які об'єднані певними ознаками» [7, с.14], що насправді дає простір для маніпуляцій в психологічній сфері та сфері психосексуальної освіти. З огляду на сказане, проблема статевого виховання набуває особливої актуальності.

Основною метою тренінгової нашої програми є формування підлітка як особистості та представника своєї статі, спроможної до гармонійної взаємодії з іншими людьми як в межах статевого-зорієнтованого, так і особистісного культурного простору на засадах духовно-ціннісного розгортання процесу власного життєтворення, віддалена підготовка до подружнього життя.

Завдання навчально-тренінгової програми з підготовки до сімейного життя:

- розбудова світоглядних позицій духовно-ціннісного простору учнів щодо родинної культурної реальності буття людини;
- засвоєння учнями засобів, компонентів, механізмів та прийомів спілкування, соціальної перцепції у родинному культурному просторі;
- дослідження особливостей формування етнічної ідентичності української нації, актуалізації етнічної ідентичності у дітей на індивідуально-особистісному статево-зорієнтованому рівні;
- культивування поважного ставлення у дітей до чоловічості та жіночості як взаємодоповнюючих парадигм, шлюбу, материнства та батьківства у всіх сферах культурного поля особистості: потребо-мотиваційній, емоційно-почуттєвій, когнітивно-інформативній, поведінково-результативній.

Етно-культурологічний підхід до розуміння психології сучасної сім'ї є не просто вимогою часу, а необхідністю, що забезпечує виживання нації в умовах знецінення не тільки родини, але й людського життя. Презентація та доведення культури нашого народу до всіх його громадян – не є актом насилля над іншими культурами, а становить формуючий компонент поваги як самого корінного населення, так і представників інших етносів до українців як до етносу, народу, нації, сім'ї, особистості.

Навчально-тренінгова програма містить розуміння важливості чотирьох парадигм:

1. Людське життя – це дивовижний дар Творця, природи, батьків;
2. Кожна людина обдарована статевістю і є чоловіком чи жінкою, і саме ця статеві відмінність є покликом до створення подружньої єдності в ім'я любові та народження дітей;
3. Чоловік і дружина - єдине ціле і цілісність стає проявленою у їх взаємному особистісному дарі.

4. В житті буває багато перепон і разом подружжя здатне подолати будь-які з них.

Сутнісне відображення зазначених парадигм передбачає :

- Формування у учнів усвідомлення цінності людського життя.
- Прийняття дитиною краси власної та протилежної статі.
- Усвідомлення учнем важливості суб'єкт-суб'єктної взаємодії як у подружніх стосунках, так і в будь-якій спільноті та при будь-якій комунікації.
- Формування у підлітків навичок адекватного сприймання життєвих подій та ситуацій та конгруентного відреагування на них.

Для ефективності запровадження даного курсу у старшій школі ми пропонуємо забезпечити наступні умови навчально-тренінгового процесу: інформативна дозованість, активація уваги і зацікавленості дитини за рахунок набутих попередньо знань; зміщення акцентів із нормативних цінностей на почуттєво-емоційні духовно-ціннісні переживання, відповідність поданого матеріалу віковим потребам та особливостям розвитку дітей.

Кожна зустріч складається із блоків, що в сукупності мають наступну часово-змістову диференціацію: 30 хв. – 2 міні-лекції; 45 хв. – тренінгові вправи; 15 хв. – групові обговорення. Виключення складають лише зустрічі на яких передбачено перегляд фільмів. Суть запропонованого підходу передбачає активний вплив на особистість учня через активізацію базових рівнів людини - фізичного (тіла), психологічного (душі) та духовного - у проекції комплексної взаємодії традиційного компоненту української ментальності, вимог сучасності та потреб майбутнього.

Зміст навчально-тренінгової програми для учнів 10-х класів представлений в таблиці 1.

Таблиця 1.

Тренінгова програми з підготовки до сімейного життя як складова статевого виховання підлітків

Зміст навчально-тренінгового блоку	Державні вимоги щодо рівня загальноосвітньої підготовки учня
<p>Тренінгове заняття 1. Спільнота – як потреба особистості. (2 год.) Види спільнот. Родина – найперша спільнота людини. З чого починається особистість: людство, народ, рід, родина, сім'я. Значення поваги та вдячності своєму народові, роду, родині, сім'ї у становленні особистості.</p> <p>Тренінгове заняття 2. Передумови виникнення сім'ї. (2 год.) Двоє зі свого роду. Дерево життя. Щоб двоє зустрілися, вони мають</p>	<p>Учень Отримує уявлення:</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ Про соціальну природу особистості. ■ Про базову потребу особистості у спільноті. ■ Про види людських спільнот. ■ Про родину як первинну спільноту людини. ■ Про базові передумови виникнення сім'ї. ■ Про етику соціальної, психологічної та сексуальної взаємодії у подружжі. <p>Розуміє:</p> <ul style="list-style-type: none"> ■ Важливість любові для отримання доброго результату у будь-якій справі.

<p>народитися. Цінність кожної людини. Виховання майбутнього чоловіка. Виховання майбутньої дружини.</p> <p>Тренінгове заняття 3. Статеве дозрівання і його значення для майбутнього подружжя. (2 год.) Суть психофізіологічних змін, що відбуваються в організмі хлопця для майбутнього подружжя. Значення змін в організмі дівчини для подружнього життя та народження дітей. Цінність чоловічого і жіночого організму як доповнення одне одного (фізичне, фізіологічне, емоційне). Дошлюбна чистота чи експерименти? Міф під назвою «безпечний секс». Новітні міфи про сексуальність. Початок статевого життя – мовчазне зголошення на народження дитини. Цінність і цілісність мене, як хлопця чи дівчини. Етика між статевої взаємодії.</p> <p>Тренінгове заняття 4. Вибір чоловіка та жінки як свідомий акт та покликання (2 год.) Любов як передумова щасливого подружжя. Закоханість та кохання. Перше кохання – як дар побачити власний потенціал любові. Види любові. Як зрозуміти правильність чи помилковість власного вибору. Супутник і партнер. Як їх відрізнити. Життєві дороги і зустрічі на них. Одиниці, що йдуть з нами та підтримують нас. «Не бійся, іди за мною...Довірся...»</p> <p>Тренінгове заняття 5. Одруження в народній та сучасній традиціях. (2 год.) Особливості сватання на Україні. Обряд заручин. Сутність і глибина традиції Вінчання в Україні. Весільні українські народні традиції. Весілля у різних культурах. Сучасне весілля. Етика міжкультурної взаємодії.</p> <p>Тренінгове заняття 6. Час ділення (2 год.) Почуй мене. Дай шанс зрозуміти тебе Подарунок для своєї сім'ї. Подарунок для родини.</p>	<ul style="list-style-type: none">■ Важливість поваги та вдячності Богові, народу, роду, родині, сім'ї у життєтворенні людини.■ Важливість відповідального та поважного ставлення до себе та близьких.■ Систему взаємодії: вчинок — відповідальність.■ Значення очікування і приготування до важливої життєвої події.■ Значення статевого дозрівання для потенціалу майбутньої сім'ї.■ Прояви статевої соціалізації особистості.■ Ментальні особливості взаємодії юнака та дівчини в дошлюбний період.■ Символіку обрядів одруження на теренах України. <p>Усвідомлює:</p> <ul style="list-style-type: none">■ Прояви пошани до себе, до оточуючих, до батьків, до природи, до Творця.■ Унікальність і неповторність кожної людини.■ Наявність індивідуального біологічного годинника.■ Цілісність тіла, душі та духа.■ Багатство культурно-історичного досвіду України.■ Значення любові у виборі чоловіка та дружини.■ Значення стереотипів у сприйманні образу чоловічості і жіночості. <p>Знає:</p> <ul style="list-style-type: none">■ Про біологічний годинник у людини.■ Про види любові.■ Принципи прояву гармонійної любові (очікування, приготування, стриманість, дарування, пізнання, вдячність).■ Традиційні форми комунікацій між хлопцями і дівчатами українського народу.■ Обрядові особливості сватання, заручин та весілля на українських землях. <p>Визначає: Важливість власного життя для себе, батьків, Творця. Важливість сім'ї, родини, роду в життєтворенні людини.</p> <p>Вміє:</p> <ul style="list-style-type: none">■ Адекватно до ситуації проявляти пошану до себе, до рідних, людей, Бога.■ Пояснити співрозмовнику його неповторності та важливість для народу, родини, Бога.■ Налагоджувати позитивні комунікації з однолітками своєї та протилежної статі.■ Застосовувати навички позитивного спілкування в родині і з друзями.■ Застосовувати отримані знання на практиці. <p>Характеризує: Ознаки цінності людського життя в онтогенезі. Ознаки статевого розвитку та статевої поведінки у хлопців та дівчат.</p> <p>Розрізняє Власні вчинки, вчинки рідних та оточуючих за морально-етичною спрямованістю.</p> <p>Готує</p>
---	--

Подарунки для членів родини. Наочні матеріали для презентацій власної позиції.

Наведемо приклад змістовного наповнення навчально-тренінгової програми.

Тренінгове заняття 1. Спільнота – як потреба особистості.

Коротка суть теоретичних викладів.

Людина є соціальною істотою. Тому без колективу, групи, людських спільностей її особистісний потенціал просто не відбувається. Прикладом є ситуації, коли діти потрапляли в середовище тварин, виховувалися тваринами і по-суті втрачали здатність до відновлення людської поведінки.

Суспільство та спільнота для кожного з нас є не просто зовнішнім середовищем, а стає певною системою становлення взаємозв'язків. Спільнота з одного боку, проявляє індивідуальний потенціал кожної людини, надаючи їй чіткого вектору особистісного розвитку, а з іншого – забезпечує як вільним вибором, так вибором міри відповідальності за власні вибори.

Кожна людина приходить у цей світ не як чистий аркуш паперу, як дитина своєї сім'ї, свого роду, свого народу та людства. Кожна людина несе закодовано у своїх генах весь досвід людства, народу, роду, родини та сім'ї. Тож саме сім'я стає першою соціальною спільнотою в якій формується людина.

На відміну від багатьох народів, в українській мові розрізняється статус сім'ї та родини. Якщо сім'я складається з чоловіка, жінки та їхніх дітей, то родина – це соціальне утворення, спільнота рідних та споріднених осіб, яка повністю або частково включена у спільне: господарювання, проведення часу, опіку над нащадками. Себто до статусу родини входять всі родичі, що підтримують активні комунікативні зв'язки в процесі життєдіяльності.

Навіть коли дитина виховується рідними бабусею та дідусем замість батьків, первинний фактор формування глибинних образів належить батьківській сім'ї (і конструктивних, і негативних). І залежно від причини окремого проживання (смерть, відмова, відсторонення, вимушене відсторонення пов'язане з хворобою) у дітей формуються образи їх прийняття чи відкидання. При цьому на соціальному рівні більш значущими стають дідусь та бабуся, що визначають стратегію засвоєння соціальних норм і правил. Якщо останнє підкріплюється позитивним комунікативним досвідом з дитиною, їм відводиться функція батьків-всиновителів.

Натомість родичі – це більш розширена соціальна спільнота об'єднання спільним генетичним корінням. Рід включає систему кровної спорідненості представників (родичів) багатьох поколінь.

Вікіпедія дає наступне визначення: «Родина (антропологія) — соціальна група, яка складається з чоловіка та жінки, які зазвичай перебувають у шлюбі, їхніх дітей (власних або прийомних) та інших осіб, поєднаних родинними зв'язками з подружжям, кровних родичів, і здійснює свою життєдіяльність на основі спільного економічного, побутового,

морально-психологічного укладу, взаємної відповідальності, виховання дітей» [5].

Значення родинного простору відзеркалене у народних прислів'ях та приказках, наприклад:

- Як багато родичів, то або сім раз пообідав, або ні разу не їв.
- Обідала чи й не обідала, аби рід відвідала.
- Хата з дітьми - базар, а без них - кладовище.
- Сім'я міцна - горе плаче!
- Нащо клад, коли в родині лад та ін.
- Три друга: батько, мати та вірна жінка. Чоловік та жінка - одна спілка.
- Не навчив батько - не навчить і дядько.
- Була б моя бабуся — нікого не боюся.
- Нема діда, нема хліба; нема хліба, нема й очинашу.
- Сонце заходить — старим радість.
- У кого є дід, у того є й хліб.
- Старий стару хвалить, що добрий
- Баба без діда, як борщ без хліба.
- Бабу гріє не кожух, бабу гріє теплий дух.

Кожен з нас - не перекоти поле, Людина, яка має своє коріння. Подібно до дерева, якщо це коріння від'єднати, то дерево зачахне... Так саме відбувається і з людиною. Кожен з нас несе в собі гідність своєї сім'ї, свого роду та свого народу. І навіть якщо щось в нашому роді чи сім'ї відбувається не так, головна функція – «передати життя» була ним виконана. Кожен із нас має багато різних талантів, але мало хто знає про те, що ці таланти – це є накопичений досвід цілого роду, який з покоління в покоління передавав напрацьований досвід, який дійшов до нас у вигляді задатків. А от чим стануть ці задатки залежить від кожного з нас.

Тренінгові вправи

1. Рольова гра: Я – дитина свого народу.

Методом мозкового штурму визначаєте 5 найбільш цінних ментальних рис народу (чи народів) до якого (яких) належать учні. Всі риси фіксуються на дошці. Після чого пропонується учням розподілити ці риси в якості ролей. Потім по черзі кожен учень стає і опирається спиною на визначені ментальні риси, що відтворюють однокласники. При цьому слід при цьому на своїх відчуттях. Обговорення відбувається в цілому у тренінговій групі.

2. Візьміть аркуш, подумайте і запишіть, які таланти ви взяли від свого роду. Які були риси характеру ваших предків про які розповідали вам рідні, і які були в них вміння? Які вміння ви набули від своїх батьків?

При обговоренні в групі зосередитися на питаннях:

- Що для мене бути дитиною свого роду
- Яка найцінніша для мене риса, яку я спостерігав (спостерігала) у своїх рідних і хотів (хотіла) б мати і передати це своїм нащадкам.

Тренінгове заняття 2. Передумови виникнення сім'ї.

Коротка суть теоретичних викладів.

1. Коли ми дивимося на щасливу пару рідко думаємо про те, що для того, щоб ці двоє зустрілися вони мали б народитися. А народитися вони могли б лише у своїх батьків, які також могли народитися тільки у своїх конкретних батьків і т.д. То ж в зустрічі з коханою людиною мають свою частку ті, через яких дійшло життя до коханого чи коханої, і зокрема його чи її батьки. Вони виховували, дарували свою любов, час, кошти і були одним з найважливіших спільнот кожного із закоханих.

У найдавнішій книзі людства – Біблії, ми можемо прочитати про те, що людина є найвеличнішим створінням Бога. «Створімо людину на наш образ і нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над скотиною, над усіма дикими звірами й над усіма плазунами, що повзають на землі. І створив Бог людину на свій образ, на Божий образ створив її; чоловіком і жінкою створив їх» [9; Бут 1, 26-27]. Ми бачимо, що образ Творця – це також є образ люблячого батька, який творить конкретно чоловіка і конкретно жінку. Так само і наші батьки не просто народжують хлопчика чи дівчинку, а формують своїх дітей як чоловіка та жінку. Є чудова українська народна приказка: «Виховуй свого сина так ніби він мав би одружитися на твоїй донці, виховуй свою доньку так – ніби вона б мала одружитися на твоєму синові». Творець задумав різницю між чоловіком та жінкою не для того, щоб виникали конфлікти й суперництво, а для того, щоб вони доповнювали одне одного, взаємно собі допомагаючи.

Тренінгові вправи

1. Методом мозкового штурму визначаємо, які риси важливі для чоловіка і які риси важливі для жінки. А потім спільно з групою аналізуємо, які із визначених рис є стереотипами, а які мають об'єктивні біологічні та соціальні підстави.

2. Рольова гра. Група ділиться у відповідності до статі. Кожна підгрупа визначає по 2 найважливіші чоловічі та жіночі риси. Кожен учасник групи по черзі опирається на спільно визначені дві риси, які представляють інші учасники групи.

При обговоренні в групі зосередитися на питаннях:

- Наскільки для мене особисто важлива наявність цих рис в мені.
- Що я можу зробити, щоб розвинути ці риси

Тренінгове заняття 3. Статеве дозрівання і його значення для майбутнього подружжя

Коротка суть теоретичних інтерактивних викладів.

Дівчинка, дівчина, жінка – все це етапи становлення кожної неповторної особистості, народженої під знаком жіночості. Подібно до того, як хлопчик-юнак-чоловік є етапами становлення чоловічості.

Кожна жінка схожа на квіточку, яка проходить три стадії зростання:

1) проростання – маленька дівчинка, ніби юна квітка, що тільки випустила перші зелені листочки, омиті талими водами, завжди мило вабить око своєю ніжною весняною вродою, а ще — стає символом надії;

2) випускання бутонів – це етап дівчості, етап коли дівчинка перетворюється у дівчину, етап, коли квітка випускає на світ свої перші бутони. Вони ще не розкрилися, але за замкненим зеленим покривалом квіткової чашечки можна вже розгледіти колір і майбутню красу цього невеличкого Божого дива;

3) розквіт – стадія, коли дівчина перетворюється у жінку. Бутони розкриваються і наповнюють своїм ароматом все довкілля. Квіти ваблять око витонченістю і вишуканістю. Та неможливо отримати гарну квітку, якщо передчасно розкрити пелюстки. Тоді ніколи не почувеш дивовижного аромату, а пелюстки так і залишаться слабкими та кволими, неспроможними подарувати світові істинної краси дівочої вроди.

Всі процеси, що відбуваються в утробі зрілої жінки спрямовані на зародження нового життя. Весь процес функціонування жіночого організму можна представити в доступних уяві образах.

Жіноча матка – це затишна хатинка для дитини. Ця хатинка завжди чекає на малючка, що є злиттям двох частин чоловічої-сперматозоїда і жіночої – яйцеклітини. Саме таке злиття супроводжується утворенням нового неповторного життя, нової неповторної людини, яка хоча і несе в собі часточки від обох батьків, завжди залишається абсолютно новим утворенням.

Майже місяць матка проводить в очікуванні зародження дитини. Та коли з'ясовується, що зачаття не відбулося, вона починає тихо «плакати» червоними краплинами кров'яних сліз. Її сльози за суттю вельми схожі на сльози людини: вона не відчуває болі, але має трохи суму. Так сумуючи кілька днів, вона заспокоюється і знову проводить час в очікуванні на нове життя.

По аналогії з жіночим організмом необхідно дати образне уявлення про перебіг процесу в чоловічому організмі, після чого перейти до більш наукової деталізації процесів в жіночому та чоловічому організмі з акцентом на відповідальності за пряму реалізацію власної сексуальності.

Тренінгове заняття 4. Вибір чоловіка та жінки як свідомий акт та покликання

Суть теоретичних інтерактивних викладів.

Ми створені на «образ і подобу Бога», а Бог є Любов! Це означає, що ми також є образом Любові. Не можна примусити любити іншу людину, але можна розпізнати любов, можна її відкрити у своєму серці. В пізнанні любові ми зростаємо, вчимося піклуватися про іншого, вчимося жертвувати. Виділяють наступні почуття: перше кохання, романтичне кохання, зріла любов.

Перше кохання – це дивовижне переживання, яке ще далеке від зрілої любові і можливо ніколи нею не стане. Але воно відкриває потенціал здатності до любові.

Романтичне кохання – це різновид почуттів, що спрямовані на об'єкт, який піднесений до рівня ідеалу. Почуття значною мірою домінують над розумом. Цей вид любові, зазвичай, переживається в підлітковому та юнацькому віці. Більшість людей і проходять через період поклоніння та романтико-еротичного захоплення відомими артистами та співаками. Звісно, романтична любов може виникнути і у зрілому віці, але, і в такому випадку, вона характеризується недосяжністю об'єкта зітхання.

Зріле кохання – це вид любові, що характеризується вдалим поєднанням глибокого емоційного зв'язку та статевої посвяти, що надає взаєминам двох осіб максимальної близькості, інтимності та задоволення. Проте, розрізняють декілька видів даного виду любові:

Кохання-ерос – сильне почуття, прагнення повного фізичного володіння, *кохання-пристрассть*. Не зважаючи на потужну емоційність, це кохання має свої небезпечні наслідки. Еротичне почуття, що лежить в основі цього виду любові, настільки поглинає людину, що вона часто повністю потрапляє в залежність від сексуальних переживань, пов'язаних з близькістю конкретного партнера. Такого роду залежність можна порівняти з наркотичною чи алкогольною. Практика свідчить, що позбутися останніх далеко не просто. Шлюб або спільне проживання, побудовані на цьому виді стосунків, мають нестабільний характер. Людина ніби опиняється в зачиненому просторі: з одного боку постійне негативне емоційне переживання, пов'язане з численними непорозуміннями та скандалами, де можливе навіть фізичне насильство, а з іншого – неспроможність відмовитися від партнера, від тих сексуальних переживань, які він забезпечує.

Кохання-сторге – спокійне, тепле, безпристрасне, надійне кохання-дружба, в якому сексуальний потяг вторинний, а на першому місці стоїть дружнє ставлення, емоційна близькість, глибоке проникнення в інтереси об'єкта кохання. Найчастіше цей вид кохання зустрічається в родинних побудованих на засадах ніжності, любові та взаєморозуміння, але з порушенням сексуальним компонентом спілкування. Порушення могло виникнути внаслідок отриманих травм, через втрату здоров'я (як в цілому, так і при ушкодженні окремих органів, пов'язаних з нормальним функціонуванням сексуальної сфери людини). Природній вияв цієї любові ми можемо спостерегти в гармонійній подружній парі похилого віку, де, хоча і погас вогник еротичного бажання, збереглася ніжність, любов, прагнення дарувати та вдячність за дарування.

Кохання-прагма – розсудливе кохання, у якому почуття легко піддаються свідомому контролю. Людина, яка живе за законами кохання-прагми, зазвичай стверджує: “Я люблю свою родину, але робота – понад усе”. Любов-прагме має компенсаторний характер, забезпечує людині лише

успішні соціальні ролі. З одного боку, особа частково позбувається відчуття самотності (саме частково, бо позбувається лише поверхневої самотності), з іншого – створює імідж стабільної людини, родинний стан якої відповідає усім соціальним нормам суспільства.

Кохання-людус – гедоністичне кохання-гра, яке досить легко допускає можливість зради. Розлучення при таких стосунках частіше є закономірністю ніж випадком. Образно цей вид стосунків схожий на функціонування збірної по футболу. Де гравці-партнери зібралися для спільної гри, але при необхідності та бажанні повертаються до своїх первинних команд. Під час виступу “збірної”, намагаються зарекомендувати себе з кращого боку в надії, що їх помітять та дорожче викуплять.

Кохання-манія – ірраціональне кохання з ознаками залежної поведінки. Невід’ємна складова цього виду почуттів – безпідставні ревності, що набувають патологічного вигляду. Спостерігається знецінення людини, як особистості. Об’єкт любові перетворюється в надзвичайно коштовну, але, все ж таки, річ свого господаря. В цій ситуації немає переможця та переможеного, бо обидва партнери стають жертвами цієї патологічної залежності. Один страждає від подавлення свого Я, інший – від постійного нав’язливого страху втратити найкоштовнішої власності.

Кохання-агапе – кохання-самовіддача, почуття, в якому органічно злиті ерос і сторге. Саме таке кохання здатне стати основою тривалих міцних і гармонійних подружніх стосунків. Кохання-агапе живиться прагненням дарувати себе, жертвувати себе іншій неповторній особистості. Воно подібне до вінка, що сплетений з численних квітів та запашних трав. Цей вінок любові наповнений пахощами еротичного, духовного дару, усіяний росами емоційної близькості, де головним мотивом єднання виступає потреба дарувати себе саме цій конкретній індивідуальності.

З усього ряду описаних видів кохання, справжнім коханням є лише кохання-агапе. Все інше давно відоме під такими назвами: хтивість, звичка, поблажливість, співжиття.

Говорячи про справжнє кохання, не можна оминати Біблію. В гімні про любов читаємо: “Коли я говорю мовами людськими й ангельськими, та любові не маю, – то стаю я, як та мідь дзвінка або бубон гудучий! І коли маю дар пророкувати, і знаю всі таємниці й усе знання, і коли маю всю віру, щоб навіть гори переставляти, та любові не маю, – то я ніщо! ...

Любов довго терпить, милосердствує, не заздрить, не величається, не вивищується, не поводитья нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить, сподівається, терпить!

Любов ніколи не переминає! Хоч пророцтва й існують, та припиняться, хоч мови існують, – замовкнуть, хоч існує знання, – та скасується.» [9; 1 Кор., 13, 1-8].

І ми цілком поділяємо думку психолога Л.Орлової, що вважає: “Здатність любити – це не дар природи. Це результат виховання, способу

життя дитини в сім'ї. Там, де існує любов, виростає людина, здатна любити” [3].

Вчитися кохати – це вчитися жертвувати, бо любов – це жертва, жертва, яка приносить задоволення. Погордість (вивищення) – головна руйнівна сила цього почуття. Щоб навчитися по-справжньому кохати – навчіться панувати над своєю пихою. Щодо цього дуже гарно сказав всесвітньо відомий доктор психології Джон Пауелл: «Любов – це постійна готовність давати оточуючим істинне благо, розуміти їхні потреби, безкорисливо служити їм своєю працею, не зупиняючись перед труднощами та, можливо, небезпеками. Разом з тим полюбити іншого – це значить піти на ризик, ризик відкритися іншому та бути відкинутим. Цього ризику неможливо уникнути, так як неможливо повною мірою дати іншому істинне благо без глибокого внутрішнього контакту з ним, бо ж без такого контакту, скоріше за все, і не побачиш того, що вони потребують насправді. І йти на цей ризик все-таки мудріше, ніж продовжувати жалюгідне існування, прикриваючись стінами, масками, соціальними ролями та взаємодіючи з людьми лише на поверхні душевного життя. Хто не боїться відкрити себе людям, врешті-решт виграє, набуваючи зрілості – інтелектуальної, емоційної, моральної та соціальної.» [8].

Інтерактивне обговорення кожного сегменту поданого матеріалу.

Тренінгове заняття 5. Одруження в народній та сучасній традиціях. *Суть теоретичних інтерактивних викладів.*

В основі української родини лежить егалітарне ставлення чоловіка та жінки один до одного. Якщо звернемося до історії, то побачимо, що українська жінка «була повноправним членом громади, про охорону якого з боку фізичного, морального та матеріального закон дбав так само, як і про чоловіка; товариш, а не рабіня в подружньому житті, іноді ніжна і чула, іноді грубо матеріальна, захоплена релігійними, науковими та іншими течіями або цілком віддана піклуванню про свою красу й розваги, врешті, злочинна, але завжди самостійна, яскрава індивідуальність, з власною волею, яка може вести однаково і до доброго, і до лихого, але ніколи не буває пригнічена та знищена, як у жінки-росіянки» [1, с.41].

Яскравим доказом споконвічної рівноправності української жінки в родині може стати обряд сватання. На відміну від російської дівчини, наша землячка мала право не тільки відмовити сватам, але й самостійно, зі згоди батьків, запрошувати їх. «Дівчина сама приходила до жениха і, зайшовши в хату, говорила: «Просили дедя і неня, і я прошу, щоби-сте були ласкаві нині увечері прийшли на «слово»». Батьки зі старостами вирушали до молодої, несучи з собою хліб, курку й горілку.» [4; с.25]. Цей приклад свідчить про важливе місце дівчини в обряді сватання. Також відома традиція, за якою в знак незгоди на шлюб, дівчина, навіть наступного дня, могла віднести хліб додому нареченому. Крім того, на Україні було відоме таке унікальне для інших народів явище, як жіноче сватання.

Чому на українських землях жінка завжди займала особливе положення та мала особливе ставлення до себе? Відповідь слід шукати в історичному та релігійному досвіді нашого народу. Земля на якій постала українська держава є тереном перехрещування культурних впливів Сходу та Заходу. При цьому велике значення в світоглядній ментальності наших предків завжди відігравала релігія, яка спонукала до збереження в українців самобутньої системи емоційно-образних уявлень і переживань, норм людської поведінки та буття.

У кіммерійців, які населяли наші простори в IX^{3/4}VII ст. до н.е., побутував культ Богині-матері, що стало відлунням релігійного культу дотрипільської та трипільської доби» [6, с.35]. Археологічні розкопки дають нам відомості про те, що вже в ту епоху зароджувався культ Роду та Рожаниць, який набув поширення у дохристиянських віруваннях східних слов'ян. Вірування наступних мешканців наших територій - сарматів мало чим відрізнялося від скіфів. Асимілюючись сармати, скіфи та сусідні фракійські племена, що в I тис.н.е. переселялися до Подніпров'я та Побужжя брали участь у формуванні Черняхівської культури. Від фракійців наші предки запозичили поклоніння богині весни, веселошів та кохання ^{3/4} Ладі. «Ладо і Лада були символами вірного подружжя. В жіночій формі Лада ^{3/4} символ жінки, коханки, а в чоловічій ^{3/4} вірного чоловіка, коханця.» [6, с.42]. Ще й досі закохані з ніжністю називають одне одного “ладо”.

У першому тисячоріччя нашої ери відбулося достатньо велике переселення народів, що призвело до впливу на культурне буття наших пращурів із боку германських, тюркських, фінно-угорських племен, а також гунів, болгар, хозарів та ін. Поступово і християнське вчення проникає у світогляд слов'ян. На момент офіційного хрещення Русі, держава мала тісні контакти з усім християнським світом, що, безумовно, відбилося на її культурному просторі.

Важкі випробування випали на долю нашому народу. Можливо саме вони і стали причиною збереження давніх традицій. У добу козацтва, коли жінка залишалася одна з дітьми, доки чоловік був на Січі, саме вона була для малечі і батьком, і матір'ю, і оборонцем, і охоронцем. Нерідко траплялися випадки, коли жінки зі зброєю в руках захищали власні домівки від татар та інших небажаних “гостей”. Тож історичні, релігійні та культурні фактори стали причиною того, що в Україні і чоловік і жінка завжди займали рівновартісне положення за своєю значимістю та статусом, попри різні господарчі функції та обов'язки. Проте ця рівність не була наслідком якось здобутку, вона виховувалася у дітей ще з малечку, як невід'ємна складова культури нашого народу. В традиційно українській егалітарній родині чоловік завжди дослуховувався до жінки, а жінка ніколи не давала приводу йому сумніватися в його чоловічій силі та гідності.

Весь процес одруження складається з декілька етапів: сватання, заручини (обрядове затвердження згоди на шлюб), передшлюбні традиції та сам шлюб, що як правило поєднується зі Святим Таїнство Вінчання. Всі

етапи мають багату обрядовість і потребують наочного розгляду у відеоматеріалах.

Інерактивне обговорення кожного сегменту поданого матеріалу

Тренінгове заняття 6. Час ділення

Коротка суть теоретичних інтерактивних викладів.

Щасливим є не те подружжя, в житті якого відсутні конфлікти, а те, яке здатне гідно долати їх, піднімаючись кожного разу на новий щабель взаєморозуміння та дарування себе. Тому основним для успішної взаємодії є: поважне ставлення до себе, поважне ставлення до своєї половини, вміння конгруентно казати «так» і «ні», а також - набуття здатності чоловіком та жінкою слухати і чути, дивитися і бачити, говорити про підтримку і реально підтримувати.

Комунікативна функція стосунків між чоловіком та жінкою забезпечує розвиток психологічної, духовної та соціальної взаємодії в сім'ї. Розглядаючи дану тему слід особливу увагу приділити як внутрішнім переживання людини в процесі комунікації, так і зовнішнім їх проявам. Важливо також дати тинейджерам базові знання щодо вербальної та невербальної комунікації. Допомогти опанувати базовими навичками розпізнавання емоцій.

Тренінгові вправи

1. *Рольова-гра*, мета якої – набуття навичок знаходити вихід із конфліктних ситуацій. Пропонуємо учня поділитися на пари. Використовуючи міміку і жести слід відтворити ситуацію між особою комунікації юнака та дівчини в якій: А – юнак хоче піти на ... (футбол, скачки, в похід з друзями тощо), Б – його дівчина хоче піти на ... (балет, концерт, шопінг тощо).

При обговоренні в групі зосередитися на питаннях:

- Наскільки було легко порозумітися в ситуації?
- Що саме допомагало/заважало зрозуміти один одного?

2. Пропонуємо учням висловити свої враження від тренінгу на стікерах та приклеїти їх на закріплені аркуші. На жовтому стікері слід написати ті найважливіші моменти, які учасники особисто винесли з тренінгу, які вони бажають забрати з собою та використовувати у своєму житті. Свої відповіді учні розміщують на малюнку із зображенням соняшника. Червоний стікер у формі зірочки призначений для того, щоб учасники фіксували мрію, яка зародилась в них, здійснити яку вони прагнуть. (Прикріпити над соняшником у небі). На синьому листочку, вирізаному у формі хмаринки, пишеться про те, над чим необхідно, на думку учасника, йому попрацювати. Сині листочки учні прикріплюють над соняшником у небі.

Зворотній зв'язок відбувається за методикою групового консультування.

Програма пройшла успішну апробацію у школах Києво-Святошинського району Київської області. Вона сприяла формуванню у підлітків усвідомлення власної цінності як особистості, цінності родини в якій ця особистість проявляється, ціннісних засад розвитку власної відповідальності за своє життя і за життя тих, кому внутрішнє чи зовнішнє присягається на вірність і любов, проживання етичних принципів дошлюбних стосунків.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Мірза-Авакянц Українська жінка в ХУІ-ХУІІ ст. – Полтава: Печатне Діло, 1920. 41 с.
2. Гридковець Л.М., Корнєєнкова Н.А. Підготовка до сімейного життя : в концепції статевого виховання старшокласників/ Л.М.Гридковець, Н.А.Корнєєнкова, під ред. Л.М.Гридковець .- К.: Талком, 2018. – 52 с.
3. Богданович Л.А. Пробуждение чувств. Юность: твой большой мир. – М.: Московский рабочий, 1979.
4. Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К.: Наукова думка, 1988.
5. Вікіпедія: вільна енциклопедія. – [електронний ресурс] .- <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D0%B0>
6. Історія релігії в Україні: навчальний посібник /за ред.А.М.Колодного і П.Л.Яроцького. - К.: “Знання”, 1999.
7. Наказ МОН від 31.10.2018 №1183 «Про затвердження Інструктивно-методичних матеріалів для проведення експертами експертиз електронних версій проєктів підручників» <https://imzo.gov.ua/2018/11/01/nakaz-mon-vid-31-10-2018-1183-zatverdzhennia-instruktyvno-metodychnykh-materialiv-dlia-provedennia-ekspertamy-ekspertyz-elektronnykh-versi-proektiv-pidruchnykh/>
8. Пауелл Дж. Полнота человеческой жизни/ Дж.Пауелл. – М.:Дом Марии,1993.
9. Святе Письмо Старого та Нового завіту/пер.І.Хоменка. – Л.: Місіонер, 2007.

REFERENCES

1. Mirza-Avakians Ukrainiska zhinka v KhUI-KhUII st. – Poltava: Pечатne Dilo, 1920. 41 s.
2. Hrydkovets L.M., Kornieienkova N.A. Pidhotovka do simeinoho zhyttia : v kontseptsii statevoho vykhovannia starshoklasnykiv/ L.M.Hrydkovets, N.A.Kornieienkova, pid red. L.M.Hrydkovets .- K.: Talkom, 2018. – 52 s.
3. Bohdanovych L.A. Probuzhdenye chuvstv. Yunost: tvoi bolshoi myr. – M.: Moskovskiy rabochiy, 1979.
4. Borysenko V.K. Vesilni zvychai ta obriady na Ukraini. – K.: Naukova dumka, 1988.
5. Vikipediia: vilna entsyklopediia. – [elektronnyi resurs] .- <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%BD%D0%B0>
6. Istoriiia relihii v Ukraini: navchalnyi posibnyk /za red.A.M.Kolodnoho i P.L.Iarotskoho. - K.: “Znannia”, 1999.
7. Nakaz MON vid 31.10.2018 №1183 «Pro zatverdzhennia Instruktyvno-metodychnykh materialiv dlia provedennia ekspertamy ekspertyz elektronnykh versii proektiv pidruchnykh». <https://imzo.gov.ua/2018/11/01/nakaz-mon-vid-31-10-2018-1183-zatverdzhennia-instruktyvno-metodychnykh-materialiv-dlia-provedennia-ekspertamy-ekspertyz-elektronnykh-versi-proektiv-pidruchnykh/>
8. Pauell D. Polnota chelovecheskoi zhyzny. – M.:Dom Maryy,1993.
9. Sviate Pysmo Staroho ta Novoho zavitu/1 Kor., 13, 1-8. – L.: Misioner, 2007.

Дата надходження до редакції: 03.12. 2018

Філософія

Релігієзнавство

УДК 2:316.32

ТЕОРЕТИКО-КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ДОКТРИН

Олена БЕРЕЗОВСЬКА-ЧМІЛЬ

*ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», філософський факультет, кафедра політичних інститутів та процесів, вул. Шевченка 57, 76018, Івано-Франківськ, Україна
e-mail: lenkab@ukr.net*

У статті проаналізовано та систематизовано різноманітні теоретичні підходи до трактування релігії, виокремлено аксіологічні, праксеологічні та функціональні аспекти дослідження релігійних доктрин, а також їх вплив на сучасні суспільно-політичні процеси.

Ключові слова: релігія, доктрина, суспільство, церква, влада, держава.

The article analyzes and systematizes the various theoretical approaches to the interpretation of religion, has an axiological, praxiological and functional aspects of the study of religious doctrines and their influence on contemporary political processes.

The purpose of this article is the conceptualization of the theoretical foundations of the study of religious doctrines with application of methods of comparison, modeling, analysis and synthesis.

It is determined that the influence of religious doctrines on the historical development associated with the system of values that defines the motivation of social activity and features of the social and political relations. Religious motivation can cause social change in society and create a situation where individuals would change their inherent ways of working. Identified that the most important doctrinal function of religion is social integration, the stabilization of social relations, the establishment of humanistic values, peace and mercy.

Keywords: religion, doctrine, society, church, authority, government.

На сучасному етапі в умовах демократизації, поширення ліберальних цінностей та духовного плюралізму зростає кількість нових вірувань та релігій, що стають своєрідним викликом для класичних релігійних доктрин. Відтак актуальними є теоретичне та концептуальне осмислення як традиційних так і нових релігійних парадигм та вивчення їх впливу на суспільні процеси.

Вивченням феномену релігії займалася значна кількість як зарубіжних так і українських науковців. Увага дослідників передусім сконцентрована на спільних рисах та специфічності державно-церковних відносин транзитних країн, інституційних перетвореннях, політичному залученні релігійних інституцій, політико-правових і філософсько-соціологічних перспективах релігійної свободи та новітніх релігійних рухах. Найбільш ґрунтовними, на наш погляд, є роботи Т. Адорно, Р. Аллена, Р. Белла, П. Бергера, І. Боровік, М. Вебера, Д. Вулфа, Ч. Глока, Е. Дюркгейма, Т. Лукмана, М. МакГуаєра, А. Маслоу, А. Маусса, Г. Олпорта, Т. Парсонса, Л. Рейнер-Прінса, М. Росса, Б.

Спілка, Р. Старка, С. Гантінгтона, П. Фурфейя, Є. Балагушкіна, В. Гараджи, Л. Іоніна, С. Кара-Мурзи, В. Стьопіна, В.Федорової, Д.Фурмана. Серед сучасних українських авторів можна виділити праці М. Бабія, О. Бучми, В. Бондаренка, С. Головахи, В. Єленського, М. Заковича, А. Колодного, П. Косухи, М. Мариновича, В. Оссовського, Н. Паніної, А. Панкова, М. Паращевіна, М.Пірен, О.Погорілого, Л. Филипович, О. Шуби, А. Чернія, М. Чурилова, П. Яроцького, А.Колодного, В.Єленського. Л.Филипович, М.Мариновича, Д.Архиповича, А.Морозова, Л.Рязанова, В.Зелінського та інших.

На основі аналізу останніх робіт з даної проблематики, вважаємо недостатнім вивчення концептуальних засад впливових світових релігій, їх взаємовпливу та ідеологічної полеміки.

Метою даної статті є концептуалізація теоретичних основ дослідження релігійних доктрин із застосуванням методів порівняння, моделювання, аналізу і синтезу.

Для з'ясування теоретичних концептів релігійних доктрин, необхідно перш за все виокремити та систематизувати основні підходи до трактування феномену релігії. Ще в теологічних концепціях Ф.Аквінського та А.Августина обґрунтовано виняткове значення релігійних догм та пріоритет церковної влади над світською. Саме божественний характер походження влади став підґрунтям для подальшої тісної взаємодії політичних та релігійних інститутів. Ж.-Ж.Руссо зауважив, що не було створено жодної держави без того, щоб релігія не служила їй основою. Такі класики політичної думки, як П.Гольбах, К.Маркс, Л.Фейєрбах наголошували на компенсаторній функції релігії для бідних та знедолених прошарків суспільства. Справді, саме духовно-релігійні цінності у всі кризові періоди були єдиною втіхою та підтримкою народних мас, стримуючим чинником від самознищення і хаосу. О.Конт і Г.Спенсер вважали релігію засобом соціальної стабілізації та інтеграції. На думку Е.Дюркгейма, в основі релігійного символізму лежить дихотомія соціального та індивідуального, сукупність норм поведінки, що виступають об'єднуючим фактором для суспільства. М.Вебер обґрунтував зв'язок між етичними принципами, релігійними віруваннями, правовими нормами, економічною і політичною діяльністю. Він вивчав такі світові релігії, як християнство, буддизм, іслам, іудаїзм з метою виявлення базових ідей і цінностей, що лежать в основі релігійних доктрин і включають соціальні, філософські, етичні, правові та інші ідеї. Можна погодитись з твердженням, що кожна релігія є однією з типів ціннісного ставлення до світу, у кожній із них прихований відповідний спосіб і стиль життя великої маси людей, їх етика, оскільки світові релігії- це релігії переважно етичні, релігії порятунку, служіння добру й неприйняття зла.¹

¹ Религия и общество : хрестоматия по социологии религии. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 775 с.

На думку, Дж.Фрезера, релігія складається з теоретичного і практичного елементів, а саме з віри в існування вищих сил і з прагнення умилювати їх і догодити їм. А. Грант дійшов висновку, що «релігія сама по собі є практикою, сутність її полягає майже виключно у звичаях і обрядах».²

Український дослідник А.Колодний зазначає, що будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне. З огляду на це, особливістю релігії є й те, що вона виступає не у формі когнітивного, а в ролі засобу позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, зазнають впливу якихось вищих сил, які не підлягають логічному аналізу.³

Психологічний підхід до трактування релігії знаходимо у працях К.Юнга та З.Фрейда. Приміром, К. Юнг визначав релігію як особливу установку людського розуму, спостереження за деякими динамічними факторами, зрозумілими як «сили», духи, демони, боги, закони, ідеї, ідеали, дані людиною подібним факторам, виявленим нею у своєму світі як могутніх, небезпечних, релігія – це поняття, що позначає особливу установку свідомості, зміненої досвідом нумінозного. З.Фрейд розглядає релігію, як «загальнолюдський нав'язливий невроз, що коріниться в едіповому комплексі, в амбівалентному ставленні до батька».⁴

Важливим напрямом у формуванні теоретичної бази дослідження релігійних доктрин є теорія секуляризації. Згідно з концепціями Р.Белла, Т.Лукмана, Т.Парсонса, секуляризацію не можна ототожнювати із розривом з релігією. Зокрема Т.Парсонс пише, що «зниження церковної релігійності веде до виникнення нових форм релігії, що відповідає потребам людини, яка живе у сучасному суспільстві, до нових проявів релігійності».⁵

Більшість науковців наголошують, що людина продовжує шукати сенс свого існування з новими поглядами на світ і з новим світовідчуттям, коли вона бере на себе відповідальність за вирішення проблем, успіхи і невдачі, процес секуляризації спричинює не ліквідацію самої релігії, а зміну її структури і ролі.

Розвиток суспільства йде по шляху диференціації. При цьому релігія втрачає своє старе значення „священного образу” світу. Релігійні цінності виявляють відтепер менше прямого впливу на державу, економіку, освіту, правосуддя, але це компенсується тим, що для індивіда, який одержує тепер можливість свідомо вибирати релігійну віру, звільняється від примусу з боку церкви, релігійна орієнтація стає значимішою. Християнство все ще зберігає великий вплив на громадське життя, тому що європейська культура

² Василенко Л. Краткий религиозно-философский словарь / Л. Василенко. – М. : Истина и Жизнь, 1998. – 254 с.

³ Колодний А. Феномен релігії. / А. Колодний. – К. : Світ знань, 1999. – 52 с.

⁴ Психология религии Э. Фромма и А. Маслоу / А. Белик // Религии мира. История и современность : ежегодник. 1987 / ред. Дж.Б. Логашова. – М. : Наука, 1989. – 245 с.

⁵ Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймскую теорию религии / Т.Парсонс // Религия и общество: Хрестоматия. – М., 1996. – С. 170-190.

створювалася під впливом християнської ціннісної системи, християнського погляду на світ.⁶

Сучасна людина існує в соціальній системі, яка увібрала в себе релігійні цінності, знаходячись під їх впливом. І сама вона, частіше усього несвідомо, направляє свої дії відповідно до християнської етики, поводить під впливом релігійних цінностей, що стали ніби „невидимими” і неусвідомленими.

Також варто зауважити, що релігійні доктрини здатні мобілізувати своїх вірян на негативістські антиглобалізаційні протести, спираючись на міжетнічні суперечки та фундаменталістські настрої. Разом з тим вони спроможні сприяти утвердженню справедливості й соціальної гармонії, впливаючи на індивідуальну і групову свідомість та мобілізуючи суспільство на захист релігійної свободи, прав людини, довкілля тощо.

Таким чином, вплив релігійних доктрин на історичний розвиток пов'язаний із системою цінностей, яка визначає мотивацію соціальної діяльності та особливості суспільно-політичних відносин. Релігійна мотивація спроможна викликати соціальні зміни в суспільстві і створити ситуацію, коли індивіди змінювали б притаманні їм способи діяльності.

Підсумовуючи, варто зауважити, що перетворення світу у глобальну систему, розвиток засобів комунікації та інформатизація, зумовлює географічне поширення релігійних течій, що, в свою чергу, призводить до їх видозміни у тих чи інших регіонах світу. Всі попередні прогнози про поступове відмирання релігій, неминучу й цілковиту секуляризацію світу не справдилися. В сучасному світі, на жаль, релігійні доктрини досить часто виступають механізмами та чинниками політичних перетворень і маніпулятивних технологій. Проте без сумніву найбільш важливою доктринальною функцією релігії є соціальна інтеграція, стабілізація суспільних відносин, утвердження гуманістичних цінностей, ідеалів миру та милосердя.

Перспективою подальших досліджень є порівняльний аналіз найбільш впливових релігійних доктрин сучасності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Білоус О. Глобалізація і соціальна доля людини в ХХІ столітті / О.Білоус // Київська старовина. – 2001. – №1. – С. 26-34.
2. Белик А. Психология религии Э. Фромма и А. Маслоу / А. Белик // Религии мира. История и современность : ежегодник. 1987 / ред. Дж.Б. Логашова. – М. : Наука, 1989. – 245 с.
3. Бергсон А. Два источника морали и религии : пер. с фр. / А. Бергсон. – М. : Канон, 1994. – 384 с.
4. Василенко Л. Краткий религиозно-философский словарь / Л. Василенко. – М. : Истина и Жизнь, 1998. – 254 с.

⁶ Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В.Єленський. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2002. – 419 с.

5. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм / В. Виндельбанд // Культурология. XX век. – М. : Юрист, 1995. – 703 с.
6. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М. : Наука, 1993. – 432 с.
7. Еленский В. Вызов небу / В.Еленский //Зеркало недели. – 2000. – № 6. (12-18 февр.).
8. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В.Єленський. – К.: НПУ імені М.П. Драгоманова, 2002. – 419 с.
9. Классики мирового религиоведения : антол. : пер. с англ., нем., фр. / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М. : Канон, 1996. – Т. 1. – 496 с.
10. Колодний А. Феномен релігії. / А. Колодний. – К. : Світ знань, 1999. – 52 с.
11. Колодний А.М. Християнство в духовних і культурних процесах сучасності / А.М.Колодний // Науковий вісник Чернівецького університету. – Чернівці: «Рута» 2003. – Вип. 163-164. – С.6-11.
12. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : антол. : пер. с англ., нем., фр. / сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М. : Канон, 1998. – 432 с.
13. Панков А.А. Состояние религиозности в условиях кризиса общества : дис. ... канд. социол. наук / А.А. Панков. – О., 1996. – 160 с.
14. Парсонс Т. Современный взгляд на дюркгеймскую теорию религии / Т.Парсонс // Религия и общество: Хрестоматия. – М., 1996. – С. 170-190.
15. Религия и общество : хрестоматия по социологии религии. – М. : Аспект Пресс, 1996. – 775 с.
16. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре / Ж.-Ж. Руссо // Трактаты. – М. : КАНОН-пресс, 1998. – 416 с.
17. Самчук З. Світоглядні основи соціально-філософського дослідження ідеології: проблема критеріїв та пріоритетів вибору : монографія : у 2 т. / З. Самчук. –Д. : АРТ-Прес, 2009. – Т. 1. – 920 с.

REFERENCES

1. Bilous O. Hlobalizatsiia i sotsialna dolia liudyny v XXI stolitti / O.Bilous // Kyivska starovyna. – 2001. – №1. – S. 26-34.
2. Belyk A. Psykholohyia relyhyu Э. Fromma y A. Maslou / A. Belyk // Relyhyu myra. Ysto-ryia y sovremennost : ezhehodnyk. 1987 / red. Dzh.B. Lohashova. – М. : Nauka, 1989. – 245 s.
3. Berhson A. Dva ystochnyka moraly y relyhyu : per. s fr. / A. Berhson. – М. : Kanon, 1994. – 384 s.
4. Vasylenko L. Kratkyi relyhyozno-fylosofskyi slovar / L. Vasylenko. – М. : Ys-tyna y Zhyzn, 1998. – 254 s.
5. Vyndelband V. Fylosofyia kultury y transtsendentalnyi ydealyzm / V. Vyndelband // Kulturolohyia. XX vek. – М. : Yuryst, 1995. – 703 s.
6. Dzheims U. Mnogoobrazye relyhyoznoho opyta / U. Dzheims. – М. : Nauka, 1993. – 432 s.
7. Elenskiyi V. Vyzov nebu / V.Elenskiyi //Zerkalo nedely. – 2000. – № 6. (12-18 fevr.)
8. Іеленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в протсесі трансформатії тсентрално- і шхидноєвропейських suspilstv: fokus na Ukraini / V.Іеленський. – К.: NPU imeni M.P. Drahomanova, 2002. – 419 s.
9. Klassyky myrovoho relyhyovedenyia : antol. : per. s anhl., nem., fr. / sost. y obshch. red. A.N. Krasnykova. – М. : Kanon, 1996. – Т. 1. – 496 s.
10. Kolodnyi A. Fenomen relihii. / A. Kolodnyi. – К. : Svit znan, 1999. – 52 s.
11. Kolodnyi A.M. Khrystyianstvo v dukhovnykh i kulturnykh protsesakh suchasnosti / A.M.Kolodnyi // Naukovyi visnyk Chernivetskooho universytetu. – Chernivtsi: «Ruta» 2003. – Vyp. 163-164. – S.6-11.

12. Mystyka. Relyhyia. Nauka. Klassyky myrovoho relyhyovedenyia : antol. : per. s anhl., nem., fr. / sost. y obshch. red. A.N. Krasnykova. – M. : Kanon, 1998. – 432 s.
13. Pankov A.A. Sostoianye relyhyoznosti v uslovyakh kryzysa obshchestva : dys. ... kand. sotsyol. nauk / A.A. Pankov. – O., 1996. – 160 c.
14. Parsons T. Sovremennyj vzgljad na djurkgejmskuju teoriju religii / T.Parsons // Religija i obshhestvo: Hrestomatija. – M., 1996. – S. 170-190.
15. Relyhyia y obshchestvo : khrestomatyia po sotsyolohyy relyhyu. – M. : Aspekt Press, 1996. – 775 s.
16. Russo Zh.-Zh. Ob obshchestvennom dohovore / Zh.-Zh. Russo // Traktaty. – M. : KANON-press, 1998. – 416 s.
17. Samchuk Z. Svitohliadni osnovy sotsialno-filosofskoho doslidzhennia ideolohii: problema kryteriiv ta priorytetiv vyboru : monohrafiia : u 2 t. / Z. Samchuk. –D. : ART-Pres, 2009. – T. 1. – 920 s.

Дата надходження до редакції: 13.11. 2018

УДК 27-426:141.5

ЧИ МОЖЕ ЄВРОПЕЙСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО ОБІЙТИСЯ БЕЗ ХРИСТІЯНСТВА?

Наталія (с. Віталія) ІВАНЮК

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра соціально-гуманітарних дисциплін, вул. Гарбарська, 22, 76019, Івано-Франківськ, Україна

e-mail: vitaliyaivanyuk@yahoo.it

У запропонованій статті обґрунтовано потребу християнства як релігії, яка підкреслює цінність людської особи, гідної поваги і захисту перед тимчасовими і небезпечними ідеологіями та модами часу. Вказує на поняття особи як на здобуток християнства, якого не посідала жодна цивілізація. Саме християнство підносить безмежну вартість кожного представника людства як неповторного, унікального, автономного, наділеного внутрішнім світом, але здатним бути у сопричасті з іншими. Аналізуються праці відомих європейських мислителів, котрі переконані, що християнство виплекало духовні цінності і пріоритети європейського суспільства та дозволило Європі позбутися варварства. Зокрема обґрунтовується потреба християнської етики, котра допомагає у мирному співжитті та виховує толерантність і прощення. Євангельська етика, як жодна інша, навчає жертвності і любові до ближнього. Побачити потреби іншого і поставити себе на його місце – це покликання християнина, який наслідує Ісуса Христа. Розкривається й потреба християнської віри, яка допомагає людині і суспільству у віднаходженні відповідей на основні метафізичні питання та подоланні кризи, яка характеризується браком сенсу життя і діяльності особи.

Ключові слова: християнство, християнин, особа, гідність, совість, свобода, суспільство.

The proposed article supports the need for Christianity as a religion that emphasizes the value of a human person, respectful and respectful of dangerous and temporal ideologies and temporal fashions. It indicates the concept of a person as the conquest of Christianity, which no civilization has occupied. It is Christianity that brings the infinite value of every representative human being as unique, unique, autonomous, endowed with the inner world, but capable of being in communion with others. The works of well-known European thinkers are analyzed that believe that Christianity has cultivated the spiritual values and priorities of European society and has allowed Europe to get rid of barbarism. In particular, the necessity of Christian ethics, which helps to live peacefully and favors tolerance and forgiveness, is justified. Evangelical ethics, like no other, teaches sacrifice and love for others. Seeing the needs of others and putting oneself in its place is a call from a Christian who imitates Jesus Christ. It also reveals the necessity of the Christian faith, which helps the individual and society to find answers to the main metaphysical questions and overcome the crisis, which is characterized by the lack of meaning in the life and activity of the individual.

Keywords: Christianity, christian, person, dignity, consciousness, freedom, society.

Християнство для Європи протягом століть було тією дійсністю, в якій вона усвідомлювала себе, активно розвивалася і утверджувалася. І хоч зараз релігійні стремління багатьох європейців не визначені або індеферентні, то все ж таки є актуальним повернутися до роздумів про християнство, як про

найбільшу революцію, за словами італійського філософа Бенедетто Кроче¹, яку людство будь-коли довершило. На захист християнської релігії, етики і культури висловлюються не лише християнські мислителі та апологети, але й такі представники агностицизму чи атеїзму, як наприклад Карл Поппер і Бенедетто Кроче.

Актуальність даної проблематики полягає у постійному хвилюванні про майбутнє європейського суспільства, яке відмовляється від духовної християнської спадщини. І це ми бачимо у частих відмовах від символів християнства, коли з публічних місць, зокрема з суддівських, медичних чи шкільних приміщень були усунені зображення хреста чи святих, на європейських площах поруйновано чи вандалізовано Різдваїні вертепи і християнські монументи. Зокрема у 2003 р. великого відгомину завдала ініціатива деяких європейських політиків скасувати посилання на християнське коріння з Преамбули Європейської Конституції. У запропонованому проекті перших 16 артикулів не було жодної згадки ані про Бога, ані про християнство. Хвилювання з приводу, чи християнство часом не стало небажаним гостем у власній хаті, має серйозні підстави.

Небезпека втрати християнських пріоритетів та цінностей змусила чимало мислителів стати на захист християнської Європи, зокрема це помітно в останніх дослідженнях відомого італійського філософа Дарія Антісері, який щодо цієї проблеми видав чимало монографій і статей, висловлювався на радіо, телебаченні, конференціях². Вказуємо дві останні, видані італійською мовою 2018 р.: «Грецька і християнська душа Європи»³ та «Отруєна демократія»⁴ у співавторстві з Е. Ді Ношіо і Ф. Феліче.

До найбільш актуальних досліджень слід також зарахувати «Виступ на Парламентській Асамблеї Європейської Ради» Папи Івана Павла II, трактат «Європа. Її духовні основи вчора, сьогодні, завтра» Папи Венедикта XVI та монографію «Переосмислення майбутнього з відносин. Виступи про Європу» Папи Франциска, яка включає п'ять доповідей Понтифіка і яка була видана італійською мовою 2018 року.

Об'єктом дослідження є християнство та його наслідки для Європи, а предметом дослідження виступають процеси, які відбуваються та характеризують європейське суспільство.

Метою цього дослідження є висвітлення концепції особи, сакральної і недоторканної від самого зачаття і до кінця її життя, як здобутку християнської ментальності і культури та пропозиція створення і збереження

¹ Бенедетто Кроче (1866-1952), італійський філософ-атеїст у своїй праці під назвою «Perché non possiamo non dirci cristiani (Чому не можемо не називатися християнами)» вважає християнство найбільшою революцією людства, оскільки вона відбулася в душі людини, у її моральній свідомості і тим самим дала існування новій чесноті, новій духовній якості, якої до цього часу бракувало людству. Див. Croce B., Perché non possiamo non dirci cristiani, in *La mia filosofia, a cura di G. Galasso, Milano : Adelphi, 1993, P. 39.*

² 8 жовтня 2015 р. Д. Антісері відвідав м. Івано-Франківськ та провів науково-практичний семінар на тему «Витоки та концепції Європи. Значення та суть європейського суспільства» в Івано-Франківському Богословському Університеті ім. св. Івана Золотоустого.

³ Antiseri D. *L'Anima greca e cristiana dell'Europa*, Brescia : Morcelliana, 2018. P. 87.

⁴ Antiseri D., Di Nuoscio E., Felice F. *Democrazia avvelenata*, Soveria Mannelli : Rubbettino, 2018. P. 193.

усіх передумов, які допоможуть підтримати та розвинути християнські цінності – свободу, толерантність і пошану індивідуальної особистості. Зокрема проаналізувати цей аспект у творах таких європейських мислителів та науковців як Антоній Розміні, Вільгельм Ропке, Даріо Антісері та інші.

У даному дослідженні застосований герменевтико-аналітичний метод, який полягає у формулюванні актуальності проблеми і у пропозиції щодо наслідків все більш інвазивної секуляризації і знецінення духовної християнської спадщини.

Незаперечним фактом є те, що сьогодні наше секуляризоване суспільство все більше віддаляється від християнських ідеалів та цінностей. Тому постає питання: що воно губить і що здобуває, як дехристиянізоване? Чи дійсно бажане звільнення від Христа принесе справжню свободу і сприятиме розвитку високих гуманних ідеалів та захисту прав людини?

1. Концепція особи

Найперше слід зазначити, що християнство дало людству поняття особи, яке не посідала жодна з античних цивілізацій. У давніх греків, від яких ми перейняли дискусію як спосіб раціонального дослідження, вже існувала ідея безсмертної душі, однак не було поняття особи. І ще сьогодні ми можемо помітити, як людина є байдужою до інших та не наважується допомогти знедоленим і тим, хто потребує у країнах, де побутує поняття неблаганної долі чи карми або відсутнє поняття особи.

У таких культурах як грецька, єгипетська, індійська, що випереджали християнство, не виділялося те багате поняття, яке вбачає в кожній людині абсолютну цінність, священну і непохитну гідність, виняткову та неповторну дійсність, унікальну, автономну, ідентичну у бутті, але солідарну у діянні, наділену недоторканим внутрішнім світом, але й природою, яка розкрита в напрямку світу та ближнього, а також і Бога, позначена властивістю існування та співіснування, близькістю та жертовністю, сопричастям і трансцендентністю⁵.

В історії християнської думки над поняттям особи роздумує св. Августин і вважає, що латинському відповіднику *persona* належить щось індивідуальне, унікальне і неповторне. І навіть якщо й у Гіппонського єпископа відсутнє визначення особи, однак це поняття вже має той індивідуальний і самобутній аспект, якого бракувало попереднім поколінням. Тому св. Августин подає наступне визначення: «*Singulus quisquis homo ... una persona est* (Кожна самобутня людина є особою)»⁶.

Св. Боецій випрацьовує класичне визначення особи, яке ми вже знаємо: «*Persona est rationalis naturae individua substantia* (Особа – це індивідуальна субстанція розумної природи)⁷». Натомість св. Томі Аквінському належить

⁵ Мондін Б. Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка. Жовква : Місіонер, 2010. Т. 3. С. 191.

⁶ Цит. за: Мондін Б., Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка, Жовква : Місіонер, 2010, Т. 3. С. 192. (S. Agostino, De Trinitate XV, 7, 11).

⁷ Цит. за: Мондін Б., Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка, Жовква : Місіонер, 2010, Т. 3. С. 192. (Boezio, Contra Eutichem et Nestorium, C. 4).

наступне визначення: «Persona significa quod est perfectissimus in tota natura (Особа означає те, що є найдосконаліше в усій природі)».⁸ Таким чином, все суще, що пишається назвою особи, має безконечну гідність і абсолютну вартість. І не йдеться лише про Божі чи ангельські особи, але й про людину⁹.

Особа стає чимось святим, вартим пошани, а її гідність не може бути поруйнована ніким: ані іншою особою, ані державою. Зрештою, знищуючи особу, ніколи не стане можливо знищити людську гідність, як і зруйнувати незнищимий Божий образ (*imago Dei*), яким вона наділена. «Тож сказав Бог: Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над скотиною, над усіма дикими звірами й над усіма плазунами, що повзають на землі. І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її». (Бут. 1. 26-27)¹⁰.

Християнство навчило людство поважати особу та її гідність. Завдяки його впливу європейське суспільство, яке перейняло від греків філософію, а з Єрусалиму віру в Христа, пізнало і застосувало такі цінності як гуманність, солідарність, свободу і відповідальність¹¹. Саме з наказу Христа людина виховує у собі толерантність, терпимість, прощення, жертовність і любов до свого ближнього (Мт. 22.39)¹². Євангельська новина стала важливою характерною ознакою європейської ідентичності.

Карл Р. Поппер (1902-199), британсько-австрійський філософ, агностик, також засвідчував позитивний вплив християнства на європейське суспільство, оскільки вважав, що християнство змінило варварську Європу і стало джерелом створення безчисленних скульптур, будівель, картин, книг¹³. Автор визнає, що саме християнство прищепило європейській ментальності цінність окремої особистості: «немає особи важливішої за іншу». Він також стверджує, що «велика частина наших західних цілей і стремлінь, таких як гуманність, свобода, рівність, постали під впливом християнства. А совість кожного окремого індивіда, поєднана з альтруїзмом, стала підвалиною нашої західної цивілізації»¹⁴.

Вже Фрідріх фон Гаек, народжений у католицькій родині і переконаний, що традиція, як колір шкіри, не може бути змінена, навчав, що людина має право бути вільною від бідності і незнання. Євангеліє вчить своїх носіїв поважати особу, а Ісус не скасовує заповідей Старого Завіту. Християнський Бог стоїть на сторожі людини і її життя, тому заповідає «не вбий», а також захищає її майно, і тому «не кради», ба навіть більше: «не

⁸ Цит. за: Мондін Б., Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка, Жовква : Місіонер, 2010, Т. 3. С. 193. (S. Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae I, q. 20, a. 3).

⁹ Мондін Б., Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка, Жовква : Місіонер, 2010, Т. 3. С. 193.

¹⁰ Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І. Хоменка. Жовква : Місіонар, 2015. С. 4.

¹¹ Antiseri D. Eugora perché non può dirsi cristiana. *Avvenire*. 2018. 8 gennaio. P. 4.

¹² Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І. Хоменка. Жовква : Місіонар, 2015. С. 34.

¹³ Цит. за: Вальверде К. Философская антропология. Москва : Христианская Россия. С. 296. (K.R. Popper, J.C. Eccles, *The Self and its Brain*, Berlin 1980, trad. Esp. *El yo y su cerebro*, Barcelona, 1982. P. 44-47).

¹⁴ Popper K. R. *La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti*, trad. it., Roma : Armando Editore, 1974, V. II. P. 356.

погадай усього того, що є власністю твого ближнього» (Вх. 20.13-17)¹⁵. Згодом Ісус дає заповідь на Оливній горі іти і навчати всі народи (Мр. 16.15)¹⁶. І так ми бачимо, що всі наші високі освітні і культурні надбання дало нам християнство.

Без християнства ми, цілком ймовірно, повернемося до варварства. Насамперед тому, що позбавимо себе необхідної концепції особи. Особа, яка ні за яких умов не може служити засобом, але завжди є ціллю. Використання особи, її можливостей, сил і її праці, яка залишена у незнанні і бідності, означає використання її як засобу для власних цілей, які не перевищують такі як збагачення, владу над іншими, забаганки та пристрасті.

Якщо загубимо віру, – загубимо етику, загубимо братерські стосунки з іншими. А якщо зникне християнська етика, тоді й зникне повага до особи, і людина перетвориться на «канібала». Так невтішно бачать християнські мислителі, серед яких Даріо Антісері, майбутнє суспільства, яке втратить своє християнське обличчя.

2. Християнська етика: люби ближнього, люби ворога

Християнський Бог – це Бог, який ідентифікує себе з ближнім, і то найбільш потребує: голодним, спраглим, чужинцем і нагим, хворим і засудженим або з «отими малими», бо «...усе, що ви зробили одному з моїх братів найменших – ви мені зробили» (Мт. 25. 40)¹⁷. «Але Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих, і безсилне світу Бог вибрав, щоб засоромити сильних, і незначне світу та погорджене Бог вибрав, і те, чого не було, щоб знівечити те, що було, щоб засоромити сильних» (І Кор. 1. 27-28)¹⁸, бо, як підсумовує ап. Павло, «сам Христос став людині і мудрістю, і оправданням, і освяченням, і відкупленням» (І Кор. 1.30)¹⁹.

Християнський Бог наказує любити ближніх, ба навіть ворогів і прощати їм. «Любіть ворогів ваших, добро чиніть тим, які вас ненавидять, благословляйте тих, які вас проклинають, моліться за тих, що вас зневажають. Тому, хто б'є тебе в одну щоку, підстав і другу, хто ж бере в тебе свиту, не борони й одежі. Дай кожному, хто тебе просить; хто бере щось твоє, не допоминайся. І як бажаєте, щоб вам чинили люди, чиніть їм і ви так само» (Лк. 6. 27-31)²⁰.

Якщо любов була б неможливою, то Ісус не наказав би, однак він навчає, щоб ми любити. Християнський Бог вчить нас шанувати людину, не дивлячись на її расове чи національне походження, стать чи вік, класову чи соціальну приналежність. «Глядіть, щоб ви ніким з оцих малих не гордували ... Бо Син Чоловічий прийшов спасти те, що загинуло.... і в Отця вашого Небесного немає волі, щоб загинув один з тих малих» (Мт. 18. 10-11,14)²¹.

¹⁵ Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І. Хоменка, Жовква : Місіонар, 2015. С. 81.

¹⁶ Там само. С. 68.

¹⁷ Там само. С. 39.

¹⁸ Там само. С. 204.

¹⁹ Там само.

²⁰ Там само. С. 79.

²¹ Там само. С. 28.

Чи є ще якась етика або релігія, котра цінує, шанує і захищає особу так, як це робить християнство? Чи, може, є щось важливіше чи вартісніше за особу?

3. Особа - ніколи в жертву державі.

Блаженний Антоній Розміні (1797-1855), італійський священик і мислитель переконливо заявляв, що суспільство, яке не поважає особу, має бути реорганізоване, але ніколи особа не може бути принесена в жертву суспільству заради збереження свого існування: «Хай швидше розчинеться цивільне суспільство, якщо буде така потреба, однак хай спасуться особи... суспільство є властиво засобом, а люди – ціллю». І ще «люди існують незалежно від суспільства, і бути його членами не означає бути людьми». А. Розміні категоричний у визнанні першості особи над державою: «Ані суспільство, ані хтось від його імені не може робити щось недозволене і несправедливе, аби себе зберегти»²². Тому держава має поважати особу, а «її гідність не може бути принесена в жертву ані будь-чому».²³

Відомо, що в історії людства до Христа було майже необхідністю зіставляти та ідентифікувати такі поняття як божество і владу, щоб надавати стабільності і визначеності державі. Саме в особі Ісуса Христа бачимо протилежність до такої структури влади. До учня, що намагається захистити його мечем, він звертається такими словами: «Чи гадаєш, що я не міг би попросити Отця мого, і він зараз же не дав би мені більш як дванадцять легіонів ангелів?» (Мт. 26. 53)²⁴. Однак Христос не є від цього світу, йому не належить ментальність державця, він не кличе легіони ангелів, щоб воювали; Ісус Господь переконує усіх правдою і притягує любов'ю. «... усіх притягну до себе» (Ів. 12. 32)²⁵. Зрештою, опоненти Христа визнають: «Бачите, що годі щось зарадити, бо весь світ іде за ним» (Ів. 12. 19)²⁶.

Християнство вже перших віків, вважає Даріо Антісері, розділило поняття Кесаря від поняття Киріоса – Господа Бога²⁷. Адже в очах християнина такі поняття як «кесар», «держава», «влада» не є абсолютними і ніколи не зможуть стати чимось визначеним і досконалим. Християнин віддає кесареві – кесареви, а Боже – Богові (Мр. 12.17)²⁸. Тому Пліній Молодший, проконсул Віфінії, на початку II ст. писав до Римського імператора Траяна про перших християн, яких вигубив через їх небажання визнати Кесаря як Киріоса і відректися від Христа. «Тих, хто зізнався у своєму християнстві, я запитував удруге і втретє, нагадуючи про кару; коли ж уперто стояли на своєму, я відправляв їх на скарання»²⁹.

²² Rosmini A. *Filosofia del diritto*, (EC), a cura di M. Nicoletti – F. Ghia. Roma : Città Nuova, 2014, T. 2. P. 446.

²³ Rosmini A. *Filosofia della politica*, (EC), a cura di M. D'Addio, Roma : Città Nuova, 1997. P. 137.

²⁴ Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І. Хоменка, Жовква : Місіонар, 2015. С. 41.

²⁵ Там само. С. 128.

²⁶ Там само.

²⁷ Antiseri D. *L'invenzione cristiana della laicità*, Soveria Mannelli : Rubbettino, 2015. P. 43–44.

²⁸ Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І. Хоменка, Жовква : Місіонар, 2015. С. 62.

²⁹ Пліній Молодший. *Вибрані листи* / пер. А. Содомори. Львів : Априорі, 2018. С. 177.

З вищесказаного випливає, що не імператор і його влада судить совість християнина, але совість останнього судить владу імператора. Совість християнина відмовляється поклонитися не-абсолюту. «... будеш поклонятися Господеві, Богові твому, і йому єдиному служити» (Лк. 4.8)³⁰.

Таким чином, як каже Д. Антісері, Євангеліє звільнило людину від ідолопоклонства, бо в силу євангельської проповіді християнин не присвоює жодній людській справі досконалість, визначеність і абсолютність³¹. Всеохоплюючі запити Кесаря чи Левіатана знищили совість християнина. Повернемося ще раз до листа Плінія Молодшого, щоб побачити, як автор описує християн. Справжні християни, – він каже, – не приносять жертви перед зображенням імператора і неможливо змусити їх відректися від Христа³².

Даріо Антісері відкликається на Бенжамена Костана, який у свій час зазначав: «Релігійні народи могли бути слугами, але жоден нерелігійний народ не залишився вільним ... Бо коли деспотизм зустрічається з відсутністю релігійного почуття, люди простягаються в порох усюди, де маніфестується сила»³³.

Держава не може відповісти на всі потреби і запити особи, тому вона ніколи не буде останньою ціллю і абсолютною цінністю. Мабуть, тут треба також шукати причину створення різноманітних проміжних утворень – асоціацій та інституцій, таких як лікарні, сиротинці, університети, школи, релігійні згромадження, молодіжні організації, видавництва, політичні рухи та інші, оскільки стало зрозуміло, що Кесар – це не все і все не може, а окрема людина спроможна запропонувати безліч проміжних ініціатив для добра особи і суспільства. І все це як результат вільних ініціатив вільних людей.

4. Дехристиянізація як хвороба сучасного суспільства

Як вже було сказано, сучасне європейське суспільство відчужується від християнства, вважає його зайвим або принаймні не визначальним елементом у своїй ментальності. Римські Понтифіки Іван Павло II і Франциск у своїх зверненнях до Європейського Парламенту обґрунтовано переконують європейське суспільство переосмислити і зберегти християнську спадщину і коріння. Таким чином, Папа Іван Павло II у своєму виступі до Парламентської Асамблеї Європейського Уряду у Страсбурзі 8 жовтня 1988 р. нагадує, що Європа є тією єдиною територією, на якій «протягом майже двадцяти століть християнство сприяло формуванню концепції світу і людини, яка й сьогодні залишається фундаментальним внеском, який перевершує роз'єднання, слабкості і відмову самих християн... Біблійна концепція людини дозволила європейцям розвинути високу концепцію

³⁰ Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. І. Хоменка, Жовква : Місіонар, 2015. С. 76.

³¹ Antiseri D. Europa perché non può dirsi cristiana. *Avvenire*. 2018. 8 gennaio. P. 4.

³² Пліній Молодший. Вибрані листи / пер. А. Содомори. Львів : Априорі, 2018. С. 178.

³³ Antiseri D. Europa perché non può dirsi cristiana. *Avvenire*. 2018. 8 gennaio. P. 5.

гідності людини, яка залишається суттєвою цінністю навіть для тих, хто не дотримується релігійної віри»³⁴.

У ватиканському виданні «Переосмислення майбутнього з відносин. Виступи про Європу» першою доповіддю є звернення Папи Франциска до Європейського Парламенту у Страсбурзі 25 листопада 2014 р.. Саме перед європейськими парламентаріями Папа акцентує увагу на тому, що коріння Європи є християнським і застерігає, бо «Європа, яка не є здатна більше відкритися на трансцендентний вимір життя, ризикує повільно втратити власну душу, а також той гуманістичний дух, який здатний любити і захищати». Згідно з Понтифіком, існує єдиний вихід для Європи: «не обертатися навколо економіки, а навколо сакральності людської особи»³⁵.

Але ще раніше Вільям Ропке (1899-1966), німецький і швейцарський економіст, у своїх творах говорив про так звану дехристиянізацію як тенденцію європейського суспільства. Суспільство намагається позбутися Бога, обходитися без нього, – вважає ліберальний економіст, – а на його місце поставити людину з її науковими здобутками і технологічними винаходами, з її мистецтвом і з її переконаннями про ідеальну Державу, далеку від Бога чи без Бога. І хоч Ропке не любив виносити свої релігійні переконання на загал, однак дійшов до висновку про необхідність задекларувати свої побоювання щодо стрімкого усунення людиною Бога з особистого життя. Без зайвих підтекстів Ропке стверджує, що «прийде день, коли те, що зараз зрозуміло лише небагатьом, стане зрозуміло усім: намагання поставити людину на місце Бога зумовило протиріччя в етичному і духовному житті людини, яка не зможе існувати в такий спосіб, не зважаючи на телебачення, автомобільні шляхи, розважальні подорожі, комфортні помешкання»³⁶. Людина мусить усвідомити себе такою, якою вона є, а це «*homo religiosus*».

В далеку епоху палеоліту *homo religiosus* вже стоїть на ногах з розпрямленими плечима. І це та людина, що позначила сенсом інші виміри свого життя: працю, гру, мову та науку. Над Валкамонічними скелями ми бачимо цю людину, що зображена на тисячах копій; вона звертає вгору свій погляд, плечі та руки. Вдивляючись у небо, шукає вона у вишині «абсолютну реальність», «найвище буття», невидиме, але реальне, що криється під символом сонячного світла³⁷.

Повертаючись до проблеми поступової дехристиянізації сучасного європейського суспільства, частиною якого ми є, важливо сказати наступне: ця тенденція прослідковується через настирливе бажання винести християнському Богові вирок – бути на заваді людині. До слова, вартує

³⁴ URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1988/october/documents/hf_jp_ii_spe_19881008_european-council.html (дата звернення: 07.12.2018).

³⁵ URL: https://www.repubblica.it/esteri/2014/11/25/news/il_papa_al_parlamento_europeo-101355462/ (дата звернення: 07.12.2018).

³⁶ Röpke W. Al di là della offerta e della domanda / trad. it.; a cura di D. Antiseri e F. Felice. Soveria Mannelli : Rubbettino, 2015. P. 14–15.

³⁷ Мондін Б. Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка. Жовква : Місіонер, 2010. Т. 3. С. 26.

нагадати пересторогу Томаса Еліота: «якщо піде геть християнство, разом з ним піде геть уся наша культура»³⁸.

Байдужість до долі ближнього, якою відзначається сучасне суспільство, руйнує цінність особи, а гноблення особистості є рівнозначним руйнуванню європейської цивілізації. А отже, натякає Даріо Антісері, якщо Європа позбудеться християнства, то буде змушена потерпати від варварства ще протягом довгих століть³⁹. Втратити свою релігійну приналежність – то означає втратити себе, а таких перестерігає Антоній Розміні: «хто не є господарем собі, такого легко захопити»⁴⁰.

5. Важливе питання сенсу життя людини

Питання про сенс життя завжди залишається великим питанням для кожного, і жодне намагання позбутися його не дає бажаних результатів. Наука не відповідає, філософія не рятує, тільки у вірі, у *invocatio* людина може віднайти відповідь на питання сенсу життя. Наука і технологія ніколи не задовільняють людину у цій площині сенсу і значення життя. Завжди актуальна проблема Людвіга Вітгенштайна: «Not how the world is, is the mystical, but that it is (Не дивує, як цей світ існує, але що він існує)»⁴¹ відповідає метафізичному питанню: «Чому загалом існує щось, а не ніщо?»⁴²

Питання сенсу життя – так зване «велике питання», – не розглядає жодна з природознавчих наук, а жодна із запропонованих відповідей не до кінця влаштовує людину. Наука нам пропонує і перераховує причини того чи іншого явища, і лише віра шукає значення. Це те, про що Галілео Галілей висловився таким чином: «Наука нас навчає, як йдуть небеса, тоді як віра вказує нам, як йти до неба». Наука, як вважає Антісері, нам будує дорогу, котру віра мусить освітити і вказати напрямом⁴³.

Відомо, що людина – це істота раціональна. Однак варто зазначити, що розум людини здатний до помилки, і це доводить увесь досвід наукового дослідження. Окрім цього, людина часто є раціональною для цілей нераціональних і негуманних. Напр., вона спроможна винаходити зброю щоразу потужнішу або табори і гулаги, щоб знищувати інших, собі подібних. Людині властиво робити зло, і ми це в історії людства побачили. Земля просякла невинною кров'ю внаслідок голокостів і війн, спричинених ідеологіями комунізму чи нацизму. Тому треба визнати, що Лагер і Гулаг були наслідком волі людини, яка позбулася Бога і його закону.

Отож людина, залишена на себе саму, може використати свою раціональність для нераціональних цілей, а свою свободу для зла. Однак навіть така слабка, вона все ж таки здатна бути спасенною, тому для неї є

³⁸ Eliot T. S. *Appunti per una definizione della cultura* / trad. it. Milano : Bompiani, 1967. P. 156.

³⁹ Antiseri D. *Europa perché non può dirsi cristiana. Avvenire*. 2018. 8 gennaio. P. 4–5.

⁴⁰ Rosmini A. *Filosofia del diritto, (EC)*, a cura di M. Nicoletti – F. Ghia, Roma : Città Nuova, 2014, T. II, n. 820, P. 213

⁴¹ Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus*. Torino : Einaudi, 1998, prop. 6. 44, P. 88.

⁴² Мондін Б. *Онтологія і метафізика* / пер. з італ. Б. Завідняка. Жовква : Місіонер, 2010, Т. 3. С. 60.

⁴³ Reale G., Antiseri D. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*. Brescia : La Scuola. 1983, V. 2. P. 195.

лише одна дорога спасіння – євангельська заповідь: поводитися з іншими так, як ми бажаємо, щоб поводитися з нами.

6. Що нас чекає без християнства? Питання, яке залишається відкритим.

Християнська ідея особи є умовою тієї цінності, яку вбачаємо у свободі і відповідальності кожного індивіда зокрема. Великий внесок християнства у соціальному і культурному формуванні європейського суспільства не можемо не приймати як надбання, зокрема у шанобливому трактуванні гідності особи.

Тому на завершення цього дослідження про роль християнства, яку воно виконує на захисті особи у її щоденному житті, невимушено виринають такі запитання: «Чи змогло б наше суспільство залишатися суспільством вільних людей без християнських ідей та переконань?» і «Якщо Христос є світлом і правдою, то чи не спричинить дехристиянізоване суспільство початок культури у сутінках?»

Сучасне європейське суспільство, з великими науковими та технологічними досягненнями, мусить прийняти позицію між наукою і християнською вірою, яка виражається у *et-et* і не у *aut-aut*, якщо, звісно, хоче мати довготривале майбутнє. Проте питання вимагає детальнішого вивчення, зокрема праць українських мислителів і науковців та Магістеріуму і Соціальної Доктрини Католицької Церкви.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Мондін Б. Онтологія і метафізика / пер. з італ. Б. Завідняка. Жовква : Місіонер, 2010. Т. 3. 284 с.
2. Мондін Б. Філософія релігії і теодіцея / пер. з італ. Б. Завідняка. Жовква : Місіонер, 2012. Т. 4. 208 с.
3. Пліній Молодший. Вибрані листи / пер. А. Содомори. Львів : Априорі, 2018. 184 с.
4. Святе Письмо Нового Завіту / пер. І. Хоменка. Жовква : Місіонар, 2015. 350 с.
5. Святе Письмо Старого Завіту / пер. І. Хоменка. Жовква : Місіонар, 2015. 1125 с.
6. Вальверде К. Філософська антропологія. Москва : Християнська Росія. 411 с.
7. Antiseri D. Europa: perché non può dirsi cristiana. *Avvenire*. 2018. 8 gennaio. P. 4—5.
8. Antiseri D. L'Anima greca e cristiana dell'Europa. Brescia : Morcelliana, 2018. 87 p.
9. Antiseri D. L'invenzione cristiana della laicità. Soveria Mannelli : Rubbettino, 2015. 120 p.
10. Antiseri D., Di Nuoscio E., Felice F. Democrazia avvelenata. Soveria Mannelli : Rubbettino, 2018. 193 p.
11. Croce B. La mia filosofia / a cura di G. Galasso. Milano : Adelphi, 1993. 370 p.
12. Discorso di Giovanni Paolo II all'Assemblea parlamentare del Consiglio Europeo. Strasburgo-Francia, 1988. 8 ottobre. URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1988/october/documents/hf_jpii_spe_19881008_european-council.html (дата звернення: 07.12.2018).
13. Eliot T. S. Appunti per una definizione della cultura / trad. it. Milano : Bompiani, 1967. 157 p.
14. Il Papa conquista Strasburgo: Europa ruoti sulla sacralità della persona, non sull'economia. URL: https://www.repubblica.it/esteri/2014/11/25/news/il_papa_al_parlamento_europeo-101355462/ (дата звернення: 07.12.2018).

15. Ivanyuk N. I diritti della «persona» nel pensiero politico di Antonio Rosmini. Roma, 2015. 203 p.
16. Papa Francesco. Ripensare il futuro dalle relazioni. Discorsi sull'Europa. Città del Vaticano : LEV, 2018. 114 p.
17. Popper K. R. La società aperta e i suoi nemici. Hegel e Marx falsi profeti / trad. it. Armando Editore. Roma, 1974. V. II. 525 p.
18. Ratzinger J. Europa. I suoi fondamenti oggi e domani, San Paolo–Cinisello–Balsamo, 2004, 14 p.
19. Reale G., Antiseri D. Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Brescia : La Scuola, 1983, V. 2. p. 735.
20. Röpke W. Al di là della offerta e della domanda / trad. it.; a cura di D. Antiseri e F. Felice. Soveria Mannelli : Rubbettino, 2015. 293 p.
21. Rosmini A. Filosofia del diritto, (EC), a cura di M. Nicoletti – F. Ghia, Roma : Città Nuova, 2014, T. II, n. 1660, 574 p.
22. Rosmini A. Filosofia della politica, (EC), a cura di M. D'Addio, Roma : Città Nuova, 1997, 546 p.
23. Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus, Torino : Einaudi, 1998, prop. 6. 44, 270 p.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 322:272

ХРИСТІЯНСЬКА ДЕМОКРАТІЯ ЯК СУЧАСНА ПОЛІТИЧНА ДОКТРИНА

Юлія КОБЕЦЬ

ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», кафедра політичних інститутів та процесів, вул. Шевченка 57, 76018, Івано-Франківськ, Україна

e-mail: yu.myslyuk@gmail.com

Християнська демократія є однією з наймолодших політичних доктрин сучасності, це продукт ХХ століття. Але саме вона вплинула на становлення післявоєнного устрою Європи, світу, формування нових політичних партій та цілих партійних систем, політичної культури нового типу.

В статті розглянуто сутність поняття «християнська демократія», його змістовну наповненість у ХХ ст. Аналізуються ключові етапи вироблення сучасної політичної доктрини християнства та головні засади. Простежується інституційний розвиток християнсько-демократичних організацій. Особлива увага присвячена християнсько-демократичним партіям країн Західної Європи, які є найбільш потужними в світі. Дається характеристика розвитку християнсько-демократичних партій в Україні, виявляються тенденції їх подальшого розвитку.

Досліджено питання ідеологічної та соціальної вагомості християнської демократії в контексті формування західної політичної культури, значення політичної участі християнських партій у світі та Україні.

Ключові слова: християнська демократія, християнська політична доктрина, християнсько-демократичні партії, субсидіарність, соціальна доктрина церкви.

Christian Democracy is one of the youngest political doctrines of our time, a product of the twentieth century. But it influenced the formation of the post-war order of Europe, of the world, and the formation of new political parties and whole party systems, and a new type of political culture. The reaction of Christianity to manifestations of anti-clericalism and socialism in the nineteenth and twentieth centuries. became Christian democracy. Christian democracy is a fairly broad concept. In its content, it includes the direction of socio-political thought, political movement as well as a network of public organizations and associations.

The article discusses the essence of the concept "Christian democracy", its contentfulness in the twentieth century. The key stages of the development of modern political doctrine of Christianity and the main principles are analyzed. The article traces the institutional development of Christian-democratic organizations. Particular attention is devoted to the Christian Democratic parties of the countries of Western Europe, which are the most powerful in the world. Characteristics of the development of Christian Democratic parties in Ukraine are given, and tendencies of their further development are revealed.

The question of the ideological and social significance of Christian democracy in the context of the formation of Western political culture is explored. The basic tasks and directions of development of Christian Democratic Movement as Important Parameters of Christian Politics, and the Importance of Political Participation of Christian Parties in the World and in Ukraine are formed. The main principles of Christian democracy are outlined: solidarity, subsidiarity, personalism, responsibility, decentralization. These principles laid the specific understanding of the concept of "person-society-state". The concept of the doctrine of Christian democracy as the basis for the formation of a pluralistic society and a deligatory state is highlighted.

Keywords: *Christian democracy, Christian political doctrine, Christian-democratic parties, subsidiarity, social doctrine of the church.*

Християнство, як найпотужніша духовна сила на планеті, не є політичним явищем, проте йому не байдуже мирське, політичне начало. Християнство як духовний вибір нації і демократія як форма самоорганізації суспільства передбачають, підтримують одне одного. Прикметно, що для прибічників демократії це не завжди очевидно, проте критики демократії неминуче зачіпають і західне християнство, для них це однопорядкові явища.

Реакцію християнства на прояви антиклерикалізму і соціалізму в ХІХ–ХХ ст. стала християнська демократія. Християнська демократія є досить широким поняттям. За своїм змістом воно включає в себе напрямок суспільно-політичної думки, політичний рух а також мережу громадських організацій та об'єднань.

На сьогодні цей ідейно-інституційний напрямок носить світовий характер і є інспірований морально-етичними засадами християнства, включаючи католицьку суспільну науку, політичні засади протестантизму, а в певній мірі – і православ'я¹.

Метою дослідження є розглянути особливості становлення сучасної доктрини християнської демократії, її принципи, особливості реалізації на політичній практиці.

Класичні праці М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі були спрямовані на критику західного християнства, сучасні ж філософи постхристиянської доби, розібравшись з християнством, обирають предметом деконструкції ті демократичні форми, що сформувались на християнському Заході і в непрямий спосіб донині продовжують виконувати роль християнського суспільного вчення².

Мало хто всерйоз, без постмодерністської іронії осмислює той факт, що на синтезі християнства та демократії досі тримається світова цивілізація, а тому навіть теоретичні закиди проти їх діалогу та синтезу ставлять під загрозу єдність світу, точніше історично складені міжрелігійні та міжкультурні відносини. В українській науці доленосні для цивілізації взаємини християнства та демократії найбільш всебічно та ґрунтовно досліджувались групою Ю. Пахомова, С. Кримського, Ю. Павленка. Змістовне дослідження закономірностей розвитку громадянського суспільства, здійснене А. Карасем, дозволяє визначити і роль християнства в соціальному житті, участь церков у побудові громадянського суспільства. Загальні тези названих теоретиків цивілізаційного процесу і демократії мають знайти і релігієзнавчі експлікації, зважаючи на особливу роль

¹ Мозговий І.П. Християнська демократія у країнах світу. – Ч. 1 (Азія, Африка, Австралія та Океанія): Довідник. – Суми: СумДПУ ім. А.С.Макаренка, 2008. – С.3.

² Черенков М. Християнські виміри демократії в історії західної цивілізації: історіософські роздуми релігієзнавця / М. Черенков [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України: - https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/36741/ (дата звернення 22. 10. 2018р.).

християнства та демократії для культурно-духовного та соціально-політичного дискурсів мислячої, проєвропейської спільноти України.

Партії християнської демократії вперше з'явилися в Бельгії та Німеччині. Наприкінці XIX ст. у вигляді вузьких католицьких груп за інтересами. Першим християнським політичним об'єднанням вважається німецька партія – Центр, заснована 1852 року (т.зв. католицька фракція в парламенті Пруссії). На рубежі XIX–XX ст. була започаткована ціла мережа католицьких профспілок, жіночих, молодіжних, харитативних об'єднань, які в своїх документах і в діяльності піднімали питання держави та громади з позицій католицизму. В ряді європейських країн (Італія, Франція, Бельгія, Іспанія, Нідерланди, Польща та ін.) виникли перші політичні християнсько-демократичні партії, які проголосили найширші свободи й права громадян.

Очевидний відгук нова течія має в країнах, де християнські цінності найбільше постраждали від нацизму і де видавалась очевидною загроза “комуністичного пришествя”. Після краху комуністичного режиму в країнах Центральної та Східної Європи 1989 року християнсько-демократичні партії з'являються на теренах колишнього СРСР (при цьому значну вагу мають прибалтійські держави, серед яких – Литва) та східноєвропейських країнах, особливо в Чеській Республіці, Угорщині (де, до речі, подібні структури вже функціонували в короткому відрізку часу між звільненням у 1945 р. і початком комуністичного правління), Румунії, Словаччині, Словенії.

Сьогодні до партій цього напрямку відносять десятки політичних партій більше, ніж у 100 країнах світу. Найбільш сильні серед них дислоковані в країнах Західної Європи, де саме вони сформували післявоєнний устрій. Християнсько-демократичні партії декларують свій світський характер, незалежність від Ватикану та костелу, прагматизм, відданість засадам демократії, ідеологічний плюралізм і солідаризм. Європейські партії є найбільш потужними і впливовими. Другим за значущістю регіоном, де ствердилася християнська демократія, є Латинська Америка. Християнські партії пізніше, порівняно з партіями інших ідеологічних спрямувань, об'єдналися у власну міжнародну організацію. Християнський Демократичний Інтернаціонал (ХДІ, CDI) утворено 1961 року під назвою Світовий Союз Християнських Демократів (World Union of Christian Democrats – WUCD) унаслідок об'єднання Європейського Християнсько-Демократичного Союзу (утворений 1965) та Організації Християнських Демократів Америки (утворена 1964). У 1982 році Світовий Союз Християнських Демократів прийняв нову назву – Християнський Демократичний Інтернаціонал (Christian Democratic International – CDI). Після розвалу – Берлінського муру християнські партії, що виникли з кін. 1980-рр. у країнах колишнього соцтабору, увійшли до Союзу Християнських Демократів Центральної Європи, який став третьою складовою частиною Християнського Демократичного Інтернаціоналу. До складу ХДІ входять

Молодіжна Організація Європейської Народної Партії (УЕЕРП), Міжнародна Асоціація Християнських Підприємців, Світова Конфедерація Праці³.

В Україні історія християнської демократії починається наприкінці ХІХ ст. Християнсько-суспільний рух — політичний рух, що ставить за програму своєї діяльності суспільно-господарські реформи в дусі християнської етики та папських соціальних енциклік репрезентується у галицькому політичному житті кінця ХІХ – початку ХХ ст. поміркованим крилом народовців, прихильників «Нової ери» під проводом О. Барвінського з газети «Руслан». Рух діяв спочатку під назвою Католицько Русько-Народного Союзу, заснованого у 1896 р., що у 1911 р. змінив назву на Християнсько-Суспільну Партію. Ця організація була представлена в австрійському парламенті і галицькому сеймі, згодом продовжувала діяльність під польською окупацією. На початку 1930-х рр. частина діячів влилася до УНДО, інші заснували Українську Католицьку Народну Партію з газетою «Нова Зоря» у Львові; цю партію підтримував єпископ Г. Хомишин. У Львівській архієпархії засновано Український Католицький Союз, який не брав участі в партійно-політичному житті, а був лише суспільно-релігійним рухом. Політичні діячі Союзу підтримували УНДО.

У незалежній Україні християнський напрям чітко окреслився з моменту утворення перших політичних партій. З числа проголошених в Україні партій цього напрямку реально функціонуючими на час виборів до парламенту 1998 року можна вважати лише: Християнсько-демократичну партію України (ХДПУ), Республіканську християнську партію (РХП), Українську християнсько-демократичну партію (УХДП) та Християнсько-народний союз (ХНС).

Визначальною детермінантою у формуванні сучасної моделі політичної доктрини християнства та інституалізації політичних християнських організацій була енцикліка *Reverentiarum* папи Льва ХІІІ (1878–1903), яка побачила світ у 1891 році. Започаткований нею процес приведення католицької доктрини у відповідності до реалій тогочасного світу був продовжений в ХХ ст., хоча й відбувався він з неоднаковою інтенсивністю, а подекуди навіть спрямовувався в протилежному напрямку. Значний вплив на розвиток християнської демократії справили енцикліки: *Poloniam populum* (1905) папи Пія Х (1903–1914), *Maximum illud* Бенедикта ХV (1914–1922), *Quadragesimo anno* (1931) і *Divini redemptores* (1937) Пія ХІ (1922-1939), *Anni sacri* (1950) Пія ХІІ (1939-1958), *Mater et magistra* (1961) і *Pacem in terris* (1963) Іоанна ХХІІІ (1958–1963), *Populorum progressio* (1967) і *Oktogesima adveniēne* (1971) Павла VI (1963- 1978), *Centesimus annus* (1991) Іоанна Павла ІІ (1978–2005), рішення Другого Ватиканського собору (1963–1965)⁴.

³ Мозговий І.П. Християнська демократія у країнах світу. – Ч. 1 (Азія, Африка, Австралія та Океанія): Довідник. – Суми: СумДПУ ім. А.С.Макаренка, 2008. – С.6-7.

⁴ Мозговий І. П. Християнська демократія у країнах світу. – Ч. 1 (Азія, Африка, Австралія та Океанія): Довідник. – Суми: СумДПУ ім. А.С.Макаренка, 2008. – С.7.

Християнська політична доктрина передбачає такі головні засади:

- свобода окремої, створеної Богом особистості, яка у співпраці з іншими людьми здатна домогтись духовного та матеріального розвитку;
- солідарність окремих особистостей, які спільними зусиллями здатні досягнути суспільного блага; відповідно і суспільство розглядається як органічна цілісність, що має власну внутрішню ієрархію (родину, локальну спільноту, народ, державу, міжнародну спільноту, за умов, що людська спільнота поєднана між собою зв'язками суспільного солідаризму);
- моральність, яка передбачає абсолютне значення засад моралі і особливо необхідність оцінки політичних дій з позицій християнської моралі;
- г) родина як найважливіший елемент суспільства, тому й саме суспільство розглядається як родина родин;
- приватна власність, зокрема власність родини, як гарантія свободи й незалежності особи;
- справедливість, яка передбачає децентралізацію влади при умові одночасного заперечення ідей етатизму; держава при цьому повинна сприяти створенню для кожної особистості умов для її гармонійного розвитку, надавати можливість співпраці з іншими особистостями, групами й суспільством взагалі.

Окрім перелічених засад, у політичній доктрині християнства неодноразово акцентується увага на важливості політичного плюралізму та субсидіарності (делегуванні частини владних повноважень з боку центральних органів на рівень локальних владних інститутів). Домінуючою тезою щодо визначення оптимального шляху з метою побудови політичної, економічної й соціально-демократичної держави є парламентаризм у поєднанні з субсидіаризмом. Одночасно християнська політична доктрина перебуває в опозиції щодо ліберального індивідуалізму й соціалістичного колективізму. Загальним лейтмотивом є визнання тези, що людина, завдячуючи власній вільній волі, є творцем історії. В історичному розвитку духовний елемент має абсолютні переваги над матеріальними детермінантами.

Показово, що піднесення ідея субсидіарності, починаючи з другої половини минулого століття, переживає завдяки одній з моделей конкурентної демократії – християнській демократії. Власне християнську демократію важко кваліфікувати як чисту концепцію демократії чи самостійну теорію державного управління. Вона радше являє собою «політичне підґрунтя, набір соціально-політичних інструментів здійснення влади на демократичних засадах»⁵, яке стало основою для досить впливового у повоєнній Європі християнсько-демократичного руху.

Як уже зазначалося, що християнсько-демократичний рух зароджується як протест проти трьох панівних ідеологій ХХ століття –

⁵ Ладигіна Н.А. Демократія : реалії versus утопії: Монографія/ Н. А. Ладигіна. – К.: Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2008. – С.53.

лібералізму, соціалізму і націоналізму. Його видатні представники переконували, що християнська традиція підтримує середню позицію, яка стоїть над лібералізмом своїм зацікавленням робочим класом і бідними, над соціалізмом – своїм акцентом на «допоміжній» ролі держави та сприятливій проміжних груп, і над націоналізмом – своїм схваленням ширших міжнародних структур⁶. Через жорсткі антикомуністичні позиції під час «холодної війни» християнська демократія ідеологічно наблизилась до консерватизму. Наслідком цього є те, що сьогодні більшість християнсько-демократичних партій позиціонуються як консервативні та правоцентристські.

Професор політології в Принстонському університеті, зараз працівник інституту «Відкрите суспільство» при Центральноєвропейському університеті в Будапешті Ян-Вернер Мюллер стверджує, що у проміжку між двома світовими війнами християнська демократія не знайшла свого місця в політиці, стали відбуватися важливі зміни в способі мислення католиків. Зокрема, французький католицький мислитель Жак Марітен розробив обґрунтування того, чому християн повинні цікавити як демократія, так і права людини⁷, який вважається ідеологом християнської демократії. Наполягав на тому, що християни, беручи до уваги релігійні заповіді, передусім повинні діяти як громадяни. В такий спосіб центральне місце в його поглядах посідало прийняття плюралізму та терпимості, які перешкоджали будь-якому односторонньому тлумаченню релігії у політичному житті⁸.

Зокрема, він вважав, що нормативна роль «суспільства» (феномен організації договірної типу) полягає в тому, щоб сприяти природному розвитку «співтовариства» (соціальний феномен природного типу), причому з мінімальним вторгненням і керуванням, сприяючи максимальному прояву плюралізму, особистісної волі й ініціативи⁹. Саме на цих засадах побудована християнська демократія як політична доктрина. У дусі субсидіарності вона виходить з природних і невід'ємних прав особистості, передбачаючи основним завданням державної політики приведення у відповідність особистий інтерес і загальне благо. Християнські демократи услід за Й.Альтузіусом і Ж. Марітеном розглядають суспільство як органічну цілісність із власною внутрішньою ієрархією (родина, локальна спільнота, народ, держава, міжнародна спільнота, за умов, що людська спільнота поєднана між собою зв'язками суспільного солідаризму), а державу – як засіб свободи і відповідальності громадян для вирішення загальних проблем і

⁶ Панченко Т.В. Субсидіарність і демократія: витоки, суперечності та перспективи взаємодії / Т.В.Панченко // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна, серія „Питання політології”. 2010. – №885. – С.66.

⁷ Мюллер Ж.-В. Від християнської демократії до мусульманської? / Ж. В.Мюллер [Електронний ресурс] // Газета День. – №186, (2008). – 16 жовтня, 2008. –Режим доступу: <https://day.kyiv.ua/uk/article/den-planeti/vid-hristiyanskoji-demokratiyi-do-musulmanskoji> (дата звернення 22. 10. 2018р.)

⁸ Пасічний Р. Християнська демократія в Європі та Україні / Р. Пасічний // Українська національна ідея : реалії та перспективи розвитку . – Випуск 21. – 2009. – С. 53.

⁹ Марітен Ж. Человек и государство / Жак Марітен – М.: Идея-Пресс, 2000. – 257с.

забезпечення правового й мирного співжиття. Виокремивши принцип субсидіарності із соціального католицького вчення, християнська демократія зробила його провідним у регуляції відносин між особистістю і суспільством, між різними спільностями, включаючи державу.

У межах політичної платформи християнських демократів громадяни добровільно віддають ті свої права державі, які вступають у суперечність одне з одним у взаємовідносинах людей і спільностей. Будь-які претензії на інші права роблять державу тоталітарною. Проте й всілякі претензії спільності утримати за собою права, які вступають у протиріччя, означають анархічний хаос¹⁰. Якщо у католицькому вченні принцип субсидіарності поширюється лише на відносини людини, суспільства та держави, то християнські демократи його застосовують у найширшому контексті, сповідуючи ідею, що «державна влада мусить бути децентралізованою якомога більшою мірою, але в той самий час може сягнути найвищої концентрації, навіть наднаціонального рівня, якщо того потребує складна політична чи економічна ситуація»¹¹. Саме християнські демократи стали політичними провідниками ідеї Сполучених Штатів Європи, а європейські християнські партії відіграли надзвичайно важливу роль в ініціюванні інтеграційних процесів на європейському континенті після Другої світової війни.

Проте для широкого загалу християнська демократія ототожнюється передусім із захистом цінностей християнської моралі, вимогами подолання негативних тенденцій, які виникли в суспільному розвитку на постіндустріальному етапі. Сповідуючи свободу в духовній сфері, християнська демократія виходить з того, що держава, особливо за умов незрілого громадянського суспільства, має та повинна впливати на культуру й освіту, підтримуючи ті інститути громадянського суспільства, які благотворно впливають на суспільну мораль.

У соціально-економічній сфері вона сповідує принципи соціальної ринкової економіки, котра поєднує економічну свободу і соціальну відповідальність, тобто розвиток приватної власності й ініціативи за активної регулятивної ролі держави.

Саме соціальна спрямованість науки церкви значно вплинула на програми європейських політичних партій і відповідно на економічну політику урядів європейських католицьких держав. Християнська доктрина соціальної справедливості конституювалася в кінці ХХ в якості руху «християнської демократії». Християнська демократія віддає пріоритет ринковій економіці перед усіма іншими формами людського існування та господарювання за умови гуманізації процесу експлуатації людини людиною, пріоритету духовного над матеріальним, збереження оточуючого

¹⁰ Ладигіна Н.А. Демократія : реалії versus утопії: Монографія/ Н. А. Ладигіна. – К.: Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2008. – С.53-54.

¹¹ Пасічний Р. Християнська демократія в Європі та Україні / Р. Пасічний // Українська національна ідея : реалії та перспективи розвитку . – Випуск 21. – 2009. – С. 52.

середовища над його визиском. Демократія та правова держава є основою процесу державотворення за умови розвитку християнської демократії в тій чи іншій країні. Така демократії впливає на моральні християнські цінності та чесноти як необхідні передумови Свободи.¹²

Сполучення християнства та демократії може і має бути різноманітним і різновимірним. Таким чином, християнські ідеї мають не тільки духовний чи соціальний вимір, але й мають вплив на політичну практику та формування відповідних доктрин та ідеологій. Християнські виміри демократії у вигляді соціальної структури та соціальної дії завжди присутні в суспільному житті європейських країн, адже більшість населення залишається християнським і визначає політику відповідним чином¹³. Водночас на тлі демографічної кризи конче актуальними стають виміри ідейні, концептуальні, програмні – чи зможе християнство постхристиянської доби знов взяти на себе відповідальність за секуляризовану демократію і оновити її.

Між тим християнська демократія може стати потужним ідейним рухом, якщо запропонує нове наповнення, актуальну перспективу для демократичних, або транзитних суспільств. Перспективи християнської демократії залежатимуть від перспектив демократичного християнства. Християнський вплив на демократичні процеси залежатиме від того, наскільки само християнство здатне бути демократичним, протистояти внутрішнім спокусам тоталітаризму та закритості, тенденціям стагнації. Концепт демократичного християнства актуалізує історичний досвід здорового індивідуалізму, вільного братства, спільноти, рівності всіх перед Богом, євангельської простоти, соціальної солідарності. У демократії немає внутрішнього ресурсу для оновлення, суспільство доби «пост» виснажене на власні, секуляристські концепти. Отже, нове життя для демократії пов'язане з трансформаціями християнства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях / Анатолій Карась. – К. : Видавничий центр ЛНУ ім.Івана Франка, 2003. – 520 с.
2. Ладигіна Н.А. Демократія : реалії versus утопії: Монографія/ Н. А. Ладигіна. – К.: Київ. нац. торг.-екон. ун-т, 2008. – 400 с.
3. Маритен Ж. Человек и государство / Жак Маритен — М.: Идея-Пресс, 2000. – 257с.
4. Мозговий І. П. Християнська демократія у країнах світу ; Ч. 1 (Азія, Африка, Австралія та Океанія): Довідник / І.П.Мозговий. – Суми: СумДПУ ім. А.С.Макаренка, 2008. – 140с.
5. Мюллер Ж.-В. Від християнської демократії до мусульманської? / Ж._В.Мюллер [Електронний ресурс] // Газета День. – №186, (2008). – 16 жовтня, 2008. – Режим доступу:

¹² Савчук О. Вплив соціальної доктрини церкви на формування державної економічної політики / О.Савчук, В.Осадчий // Економічні науки. Серія «Економічна теорія та економічна історія». Збірник наукових праць. Луцький НТУ. – Випуск 11 (44). – Луцьк, 2014. –С.179.

¹³ Черенков М. Християнські виміри демократії в історії західної цивілізації: історіософські роздуми релігієзнавця / М. Черенков [Електронний ресурс] // Рілігійно-інформаційна служба України: - https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/36741/ (дата звернення 22. 10. 2018р.).

<https://day.kyiv.ua/uk/article/den-planeti/vid-hristiyanskoyi-demokratiyi-do-musulmanskoyi>

(дата звернення 22. 10. 2018р.).

6. Савчук О. Вплив соціальної доктрини церкви на формування державної економічної політики / О.Савчук, В.Осадчий // Економічні науки. Серія «Економічна теорія та економічна історія». Збірник наукових праць. Луцький НТУ. – Випуск 11 (44). – Луцьк, 2014. –С. 168-179.

7. Панченко Т.В. Субсидіарність і демократія: витoki, суперечності та перспективи взаємодії / Т.В.Панченко // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна, серія „Питання політології”. 2010. – №885. – С.65-70.

8. Пасічний Р. Християнська демократія в Європі та Україні / Р. Пасічний // Українська національна ідея : реалії та перспективи розвитку . – Випуск 21. – 2009. – С. 51– 55.

9. Пахомов Ю.М. Пути и перепутья современной цивилизации / Пахомов Ю.М., Крымский С.Б., Павленко Ю.В. – К.: Междунар. деловой центр, 1998. – 432 с.

10. Черенков М. Християнські виміри демократії в історії західної цивілізації: історіософські роздуми релігієзнавця / М. Черенков [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України: - Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/36741/ (дата звернення 22. 10. 2018р.).

11. Український християнський рух [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://uk.wikipedia.org/wiki/Український_християнський_рух.

REFERENCES

1. Karas A. Filosofii hromadianskoho suspilstva v klasychnykh teoriiakh i neklasychnykh interpretatsiiakh / Anatolii Karas. – K. : Vydavnychiy tsentr LNU im.Ivana Franka, 2003. – 520 s.

2. Ladyhina N.A. Demokratsiia : realii versus utopii: Monohrafiia/ N. A. Ladyhina. – K.: Kyiv. nats. torh.-ekon. un-t, 2008. – 400 s.

3. Maryten Zh. Chelovek y hosudarstvo / Zhak Maryten — M.: Ydeia-Press, 2000. – 257s.

4. Mozghovyi I. P. Khrystyianska demokratsiia u krainakh svitu ; Ch. 1 (Aziia, Afryka, Avstraliia ta Okeaniia): Dovidnyk / I.P.Mozghovyi. – Sumy: SumDPU im. A.S. Makarenka, 2008. – 140s.

5. Miuller Zh.-V. Vid khrystyianskoi demokratsii do musulmanskoi? / Zh._V.Miuller [Elektronnyi resurs] // Hazeta Den. – №186, (2008). – 16 zhovtnia, 2008. – Rezhym dostupu: <https://day.kyiv.ua/uk/article/den-planeti/vid-hristiyanskoyi-demokratiyi-do-musulmanskoyi> (data zvernennia 22. 10. 2018r.).

6. Savchuk O. Vplyv sotsialnoi doktryny tserkvy na formuvannia derzhavnoi ekonomichnoi polityky / O.Savchuk, V.Osadchyi // Ekonomichni nauky. Seriiia «Ekonomichna teoriia ta ekonomichna istoriia». Zbirnyk naukovykh prats. Lutskyi NTU. – Vypusk 11 (44). – Lutsk, 2014. –S. 168-179.

7. Panchenko T.V. Subsidiarnist i demokratsiia: vytoky, superechnosti ta perspektyvy vzaiemodii / T.V.Panchenko // Visnyk KhNU imeni V. N. Karazina, seriia „Pytannia politolohii”. 2010. – №885. – S.65-70.

8. Pasichnyi R. Khrystyianska demokratsiia v Yevropi ta Ukraini / R. Pasichnyi // Ukrainaska natsionalna ideia : realii ta perspektyvy rozvytku . – Vypusk 21. – 2009. – S. 51– 55.

9. Pakhomov Yu.M. Puty y pereputia sovremennoi tsyvylyzatsyy / Pakhomov Yu.M., Krymskyi S.B., Pavlenko Yu.V. – K.: Mezhdunar. delovoi tsentr, 1998. – 432 s.

10. Cherenkov M. Khrystyianski vymiry demokratsii v istorii zakhidnoi tsyvilizatsii: istoriosofski rozdumy relihiieznavsia / M. Cherenkov [Elektronnyi resurs] // Riliihino-informatsiina sluzhba Ukrainy: - Rezhym dostupu: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/36741/ (data zvernennia 22. 10. 2018r.).

11. Ukrainyskyi khrystyianskyi rukh [Elektronnyi resurs] // Rezhym dostupu: http://uk.wikipedia.org/wiki/Ukrainskyi_khrystyianskyi_rukh.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 322

ДЕРЖАВА І ЦЕРКВА: ОСНОВНІ МОДЕЛІ ВЗАЄМОДІЇ

Діана КОВАЛЬСЬКА

Національний Заповідник «Давній Галич», вул. Івана Франка, 1, 77100,
м. Галич, Івано-Франківська область, Україна

e-mail: diana_kovalska@ukr.net

У статті досліджено проблеми державно-церковних взаємовідносин, проаналізовано сучасні моделі співіснування двох найважливіших суспільних інститутів. Звертається увага на принцип відокремлення держави та церкви у контексті секуляризаційної моделі державно-церковних відносин на прикладі України. Констатовано, що визначення найоптимальнішої моделі для кожної з країн – досить індивідуальне явище, і залежить від багатьох об'єктивних чинників, однак вироблення позиції діалогу та мирного співіснування церкви та держави – є стратегічним напрямом політики розвинених демократично-правових держав.

Ключові слова: релігія, державно-церковні відносини, церква, суспільство, держава, співіснування.

The article deals with the problems of state-church relations, analyzes modern models of coexistence of two most important social institutes. Attention is drawn to the principle of separation of the state and the church in the context of a secularization model of state-church relations on the example of Ukraine. It is stated that the definition of the most optimal model for each country is a rather individual phenomenon and depends on many objective factors, but the development of a position of dialogue and peaceful coexistence of the church and the state is a strategic direction of the policy of developed democratic and legal states.

Key words: religion, state-church relations, church, society, state, coexistence.

Характер державно-церковних відносин на початку третього тисячоліття залишається одним з головних показників рівня розвитку модерних, правових держав. Моделі взаємовідносин двох найважливіших суспільних інститутів безпосередньо пов'язані із реалізацією принципу свободи совісті, як одного з визначальних складових фундаментальних прав і свобод людини.

Спільність розвитку державних та релігійних інституцій зумовлена широким спектром їх соціально-культурних зацікавлень, що ставало у свою чергу додатковим спонукальним фактором їхнього взаємовпливу. Відтак своєрідність розвитку кожного народу чи держави з одного боку, і певної релігії чи релігійного напрямку, з іншого, передбачає специфічні особливості їх взаємовідносин.

Аналіз сучасних моделей (типових видів) державно-церковних відносин досить часто ставали предметом дослідження багатьох науковців.

До таких праць можемо віднести доробок вітчизняних дослідників: Здіорук С. І., Краснопольської Т. М., Мелехової О. С., Палінчака М. М., Саган О. Н., Сіриченко Ю. В., Трофимчук Н. А., Шаправського С. А. та ін.

Метою цієї статті є спроба комплексного аналізу наявних концепцій державно-церковних відносин, визначення їх характерних рис та особливостей, їх типологізація.

Виклад основного матеріалу:

Свобода совісті є одним із найдавнішим міжнародним визнаним правом людини – третина держав світу проголосила, цей принцип як основний у своїй правовій політиці. Станом на початок ХХІ ст. можна констатувати той факт, що церква стала невід'ємним атрибутом кожної європейської держави. З часів імператора Константина Великого вона поступово зайняла свою нішу у складних державних механізмах управління суспільством¹.

Також, не викликає заперечень той факт, що церква має значний авторитет на європейському континенті. До її думки дослухаються, її лідери, досить часто, висловлюють свою позицію щодо розвитку держави, беруть участь у найважливіших подіях країни, тощо.

Наприкінці ХVІІІ ст. починають формуватися основні типи відносин між церквою і державою, які існують і до сьогодні, ґрунтуючись на таких принципах, як:

1) віротерпимість (нетерпимість), за якої одна чи кілька релігій мають привілейований стан, а всі інші оголошуються терпимими (чи нетерпимими);

2) свобода віросповідань, за якої всі релігії рівні між собою, а людина вільна у своєму виборі конфесії та відправленні релігійного культу;

3) свобода совісті, яка, окрім проголошення рівності всіх релігій між собою, дозволяє особі не лише вільно обирати будь-яку релігію, або ж не обрати жодної.²

Ці головні принципи відносин між церквою і державою вбирають у себе кілька моделей державно-церковних взаємин, такі як: теократія, цезаропапізм, державна церква, відокремлення церкви від держави; проміжний стан між моделлю державної церкви і моделлю повного відокремлення.

Найпростішим типом державно-церковних відносин, на думку Шаправського С.А., є поділ на світську і конфесійну державу, де перша передбачає собою розмежування владних та духовних центрів, їх незалежність одна від одної, друга ж поділяється на два типи – моно- і поліконфесійну, при яких у будь-якому випадку держава делегує церкві частину своїх повноважень (реєстрація народження, смерті, шлюбів тощо) і тим самим визнає існування вагомого важеля впливу на суспільство.

Детально розглядаючи вищенаведені системи державно церковних відносин можемо виокремити у рамках конфесійної системи низку підсистем, які відображають специфіку взаємин цих двох соціальних інститутів, до них відносимо: синкретичну, симбіотичну, систему державно-церковного договору, ідентифікаційну, та коопераційну системи.

¹Шаправський С. А. Моделі державно-церковних відносин: європейський контекст / С. А. Шаправський. // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". – 2015. – №12. – С. 183–198.

²Саган О. Н. Моделі державно-церковних взаємин у світовій перспективі / О. Н. Саган. // Науковий збірник/за ред.В.Д Бондаренка, А.М. Колодного та інших. – 2001. – С. 63–69.

Синкретична (від грец. з'єднання, об'єднання) – передбачає можливе існування: державної церкви; системи національної церкви; клерикальної та теократичної систем. У державі, де церква має офіційний статус, здійснюється її фінансування за рахунок державного бюджету, а її статут є офіційним законодавчим актом (до них відносимо країни Балтії, Данію, Грецію та Росію). Прикладом національної церкви, з особливим статусом у суспільстві, зумовленим історичним розвитком державотворчої політики є Велика Британія³.

Яскравою ознакою клерикальної держави є можливість церкви, як соціальної інституції безпосередньо приймати участь в управлінні державою, будучи невід'ємним елементом владно-ієрархічної системи, прикладом слугують європейські країни з протестантським віросповіданням.

Теократична держава, форма правління якої полягає у повноті влади глави церкви та духовенства, передбачає ототожнення світської і духовної влади, наочним прикладом виступає Ватикан.

Симбіотична модель відносин має три системи співпраці держави та церкви:

- розподіл світської і духовної влади, при існуванні спільної координуючої установи головне завдання якої – вироблення системи нормативно-правового забезпечення оптимальних взаємовідносин двох інституцій;

- ліберально-симбіотична система, яка функціонує через укладання системи угод між державними органами і установами та релігійними організаціями на місцевому і галузевому рівнях;

- система державно-церковного договору (конкордату), коли взаємовідносини між церквою та державою регулюються спеціальною угодою підписаною відповідно до норм міжнародного права⁴

Офіційне фінансування однієї церкви при лояльному відношенні до інших у науці отримало назву нейтральної чи коопераційної системи державно-церковних відносин, при якій допускається існування різних релігій і морально-етичних систем, що досить часто взаємовиключають одна одну, а межі їх діяльності встановлюються чинним законодавством.

Дослідник Р.Міннерат, вивчаючи проблему топологізації взаємин держави та церкви, до основних законодавчих моделей церковно-державних відносин, що існують на даний час в країнах світу, відносить: суворе розмежування Церкви та держави, розмежування при наданні можливості релігійним організаціям офіційно співпрацювати з державою у питанні освіти, ЗМІ, правового визнання шлюбу тощо; гарантування повної релігійної свободи конфесій при конституційній підтримці однієї з них; повна заборона релігійної діяльності; наявність єдиної офіційної державної

³Сіриченко Ю. В. Моделі взаємодії держави та церкви / Ю. В. Сіриченко. // Сучасна картина світу: інтеграція наукового та позанукового знання. – 2004. – №3. – С. 136–140.

⁴Шаправський С. А. Моделі державно-церковних відносин: європейський контекст / С. А. Шаправський. // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". – 2015. – №12. – С. 183–198.

релігії; формальне прийняття міжнародних норм у питаннях релігії при наявності правових привілеїв для однієї з конфесій та дискримінації інших.⁵

Досить у поширеною у вітчизняній науці є класифікація запропонована Палінчак М.М., який беручи за основу історичні умови формування правового статусу церкви, виділяє такі типові моделі взаємовідносин: теократичну, цезаропапістську, протекціоністську, секуляризаційну та партнерську.

Теократична модель (гр. *theos* – Бог, *kratos* – влада) постає як форма правління, за якої вся повнота влади в державі належить главі церкви та духовенству. Вона передбачає ототожнення світської і духовної влад, регламентацію функціонування держави та її інституцій, усього суспільного життя панівною церквою та її органами. До таких країн відносимо: Ватикан, Іран, Саудівську Аравію тощо.

Цезаропапістська (лат. *caesar* – цезар, *papa* – папа) – модель державно-церковних відносин, за якої церква та її структури повністю залежать від світської влади. Передбачає повну залежність церкви від держави, одержавлення і підпорядкування світській владі церковних структур. Класичним прикладом реалізації такої моделі вчені вважають Візантію, де імператори збирали церковні собори, розв'язували догматичні суперечки, призначали чи знімали патріархів, митрополитів тощо.

Протекціоністська церква – модель державно-церковних відносин, що забезпечує в державі привілейований стан певній конфесії, передбачає пряме фінансування державою її інституцій і державний контроль за використанням коштів, делегування церковним структурам певних державних функцій (реєстрація новонароджених, смертей, шлюбів тощо). На загал, система державної (або національної) церкви є особливістю Північної Європи. Винятковий статус певної церкви зафіксовано в конституціях понад 40 держав світу.

Секуляризаційна модель державно-церковних відносин, за яких держава відокремлює від себе церкву може виражатися у досить широкому діапазоні. У сучасному світі це найпоширеніша модель взаємовідносин держав і релігійних інститутів⁶.

Слід наголосити, що відокремлення церкви від держави характеризується наступними особливостями:

– держава та її організації не мають права контролювати ставлення своїх громадян до релігії й не ведуть обліку громадян за цією ознакою;

– держава не втручається у внутрішню церковну діяльність (якщо при цьому не порушується чинне законодавство). Зокрема, держава не втручається у зміст віровчень, обрядів, церемоній, культу та інших форм задоволення релігійних потреб, у внутрішнє самоврядування релігійних

⁵Краснопольська Т. М. Механізм взаємодії церкви та держави в Україні: характеристика основних елементів / Т. М. Краснопольська. // Актуальні проблеми політики. – 2015. – №55. – С. 215–223.

⁶Палінчак М. М. Моделі державно-церковних відносин у сучасній правовій практиці / М. М. Палінчак. // Порівняльно-аналітичне право. – 2015. – №2. – С. 66–69.

організацій, у взаємовідносини органів релігійних організацій, їхні відношення з віруючими, а також у витрати коштів, що пов'язані з релігійними потребами;

– держава не надає церкві матеріальної або будь-якої іншої, в тому числі й фінансової, підтримки;

– церква не виконує будь-яких державних функцій;

– церква не втручається у справи держави, а займається лише питаннями, пов'язаними із задоволенням релігійних потреб віруючих. Держава, зі свого боку, охороняє законну діяльність церкви та релігійних організацій. Таким чином, відокремлення церкви від держави означає переорієнтацію суспільного життя на світські цінності і норми.

Партнерська модель у своїй ідейній основі будується на принципі «симфонії влад» і передбачає гармонізацію відносин, базуючись на усвідомленні того, що два соціальні інститути діють в інтересах суспільства, будучи при цьому відокремленими один від одного в питаннях, що належать до їх виняткової компетенції. Партнерська модель на правовому рівні ґрунтується на системі угод – конкордатів – між державою і певними церквами, у якій чітко регламентуються сфери діяльності кожного з цих інститутів⁷.

Аналізуючи кожен із моделей взаємовідносин держави та церкви, у рамках конфесійних чи світських систем слід зауважити, що кожна з них має власні переваги та недолік, окрім того, існування у чистому вигляді вищезазначених моделей, априорі, не можливе. У своєму державотворчому процесі європейські держави почасти намагаються синтезувати досвід інших країн, реалізуючи на практиці кращі зразки побудови співіснування двох найбільших суспільних інститутів, відповідно до вимог часу.

Говорячи про український досвід державно-церковних взаємин можемо констатувати той факт, що українське законодавство у сфері свободи совісті та віросповідання трактує на конституційному рівні принцип відокремлення держави та церкви.

Сепаратна (секуляризаційна) модель співіснування церкви та держави, постала свого часу як бажання суспільства подолати негативні наслідки тоталітарного режиму і залишилась у суспільній свідомості як спосіб фактичної заборони участі церкви у суспільному житті. Однак, де-юре задекларований Конституцією України принцип відокремлення церкви та держави, де-факто не знайшов свого прямого втілення у реалії національної свідомості. В Україні спостерігається традиційно значний вплив релігійних інституцій на суспільні відносини, політичні події, що пояснюється історичним значенням Церкви у житті слов'янських народів і особливістю національного менталітету, головною складовою якого є релігійна духовність.

⁷ Шаправський С. А. Моделі державно-церковних відносин: європейський контекст / С. А. Шаправський. // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". – 2015. – №12. – С. 183–198.

На українських теренах уже давно реалізується європейський досвід розвитку державно-конфесійних взаємин у руслі діалогу, консенсусу, паритетності, рівноправності та взаємоповаги⁸.

Наочність розвитку процесу переходу від сепаратної до партнерської моделі взаємодії проявляється в інтенсифікації та розширенні масштабів суспільно значущої роботи релігійних організацій, утриманні ними високого рівня авторитету у суспільстві, активізації співпраці церков і деномінацій з органами державної влади і місцевого самоврядування.

Безперечно, співіснування держави і церкви на принципах партнерства в Україні – це складний шлях, який потребує розв'язання низки проблемних питань, таких як: недосконалість чинного законодавства щодо релігії і церкви, роз'єднаність українського православ'я, патрунування владними структурами (насамперед регіональними) певних церков, релігійний нігілізм, як такий і т.д.⁹

Ухвалення Концепції державно-конфесійних відносин в Україні, котра би максимально врахувала зміни, що відбулися на релігійній карті країни за період відновлення незалежності Української Держави, прийняття нової, за своєю суттю європейської, редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», підготовки та ухвалення Закону України «Про реституцію», передбачення у ньому чітких механізмів повернення релігійним та іншим організаціям і громадянам майна та іншої власності, конфіскованих у минулому, збереження і примноження досвіду державного сприяння у справі подолання міжконфесійних конфліктів, вивчення світового і європейського досвіду в частині інкорпорації релігійної компоненти у навчально-освітній процес, його врахування при виробленні національного формату взаємодії духовної і світської систем освіти; включення до освітніх гуманітарних програм вищих навчальних закладів обов'язкового курсу академічного релігієзнавства – дозволить послідовно рухатися до запровадження і утвердження партнерської моделі взаємовідносин держави і церкви в Україні.¹⁰

Висновки: підбиваючи підсумки, можемо констатувати той факт, що проблема вироблення оптимальних державно-церковних відносин є актуальною у багатьох європейських країнах. Визначення найоптимальнішої моделі для кожної з держав – досить індивідуальне явище, і залежить від багатьох об'єктивних чинників: правового устрою, прийнятої у суспільстві і закріпленому на державному рівні концепції взаємовідносин держави і церкви, традицій, духовного і морального стану суспільства, тощо.

Незважаючи на багатовіковий досвід співіснування – корегування взаємин між двома інституціями є доцільним і вкрай необхідним, адже саме

⁸ Здіорук С. І. Український досвід партнерської взаємодії держави і церкви в європейському контексті / С. І. Здіорук. // Стратегічні пріоритети. – 2010. – №1. – С. 86–91.

⁹ Трофимчук Н.А. Захист релігійної свободи в контексті зовнішньої політики США // Релігія і право. – 1999. – № 3. – С 20.

¹⁰Збірник нормативно-правових актів щодо свободи совісті та діяльності релігійних організацій: Довідковий посібник / Упор. В.М. Петрик, В.В. Остроухов. – К.:Вид-во Європейського ун-ту, 2002. – 145 с.

мирний діалог світської та духовної влади багато у чому визначає суспільну стабільність в окремо взятій державі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Збірник нормативно-правових актів щодо свободи совісті та діяльності релігійних організацій: Довідковий посібник / Упор. В.М. Петрик, В.В. Остроухов. – К.:Вид-во Європейського ун-ту, 2002. – 145 с.
2. Здіорук С. І. Український досвід партнерської взаємодії держави і церкви в європейському контексті / С. І. Здіорук. // Стратегічні пріоритети. – 2010. – №1. – С. 86–91.
3. Краснопольська Т. М. Механізм взаємодії церкви та держави в Україні: характеристика основних елементів / Т. М. Краснопольська. // Актуальні проблеми політики. – 2015. – №55. – С. 215–223.
4. Мелехова О. С. Діалог та партнерська взаємодія держави та церкви в Україні: реальність та перспективи / О. С. Мелехова. // Філософія. – 2017. – №6. – С. 60–69.
5. Палінчак М. М. Моделі державно-церковних відносин у сучасній правовій практиці / М. М. Палінчак. // Порівняльно-аналітичне право. – 2015. – №2. – С. 66–69.
6. Саган О. Н. Моделі державно-церковних взаємен у світовій перспективі / О. Н. Саган. // Науковий збірник/за ред.В.Д Бондаренка, А.М. Колодного та інших. – 2001. – С. 63–69.
7. Сіриченко Ю. В. Моделі взаємодії держави та церкви / Ю. В. Сіриченко. // Сучасна картина світу: інтеграція наукового та позанаукового знання. – 2004. – №3. – С. 136–140.
8. Трофимчук Н.А. Захист релігійної свободи в контексті зовнішньої політики США // Релігія і право. – 1999. – № 3. – С 20.
9. Шаправський С. А. Моделі державно-церковних відносин: європейський контекст / С. А. Шаправський. // Наукові записки Національного університету "Острозька академія". – 2015. – №12. – С. 183–198.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 7.04:27"IX/XIII"

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ РОЗВИТКУ ІКОНОГРАФІЇ У КИЇВСЬКІЙ РУСІ

Юрій МАКСИМ'ЮК

Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого, кафедра східного канонічного права, вул. Гарбарська, 22, 76019, Івано-Франківськ, Україна

У статті розкрито світоглядне підґрунтя виникнення іконописання в Київській Русі, проаналізовано вплив візантійської іконописної школи на становлення автентичного києворуського сакрального живопису, з'ясовано роль монастирів як осередків малярства та іконографії.

Ключові слова: *символіка ікони, руські зодчі, богородичні ікони.*

In the article world view subsoil of origin of the icon limning is exposed in to Kievan Rus, influence of Byzantium icon-painting school is analysed on becoming of authentic Kievan Rus of the sacral painting, the role of monasteries is found out as cells of engaged in painting and iconography.

Keywords: *symbolism of icon, ruski architects, icons of theotokion.*

Постановка проблеми. Період становлення християнства на Русі XI-XII століть заклав належне підґрунтя для продовження тих іконописних традицій, сформовані у цю історичну епоху, у плані популяризації через шедеври сакрального мистецтва, сповідування духу чистого християнства ще не забарвленого різного роду нашаруваннями, які спричинили надвірний еклектизм досліджуваної традиції. Ми мали змогу прослідкувати історію виникнення і вивезення чи загарблення найвідоміших ікон Київської Русі, що є прямим свідченням їхньої неабиякої мистецької вартості. Також дане дослідження показало нам те, що на Русі дійсно витворився свій власний мистецький погляд на іконописання – відмінний від автентичного візантійського, що значною мірою послужив для нього основою.

Теоретико-методоогічною основою цього дослідження стали праці таких мистецтвознавців - С. Аверинцева, Т. Богуша, В. Лепакіна, В. Овсійчука та Д. Степовика.

Виклад основного матеріалу. За тисячолітній період християнства український народ досяг вершини церковної архітектури, малярства, орнаментальної та об'ємної пластики, вітражного мистецтва, церковного спорядження. Отримавши свій високий розвиток у часи визвольної доби, церковне мистецтво в часи лихоліть було чи не єдиним вогнищем культури нашого народу. У храмі зосереджувався увесь синтез мистецтва. Це мистецтво творили талановиті люди у монастирських келіях, іконописних майстернях.

У процесі здобуття Українською Церквою свого власного обличчя помітне місце належить іконі як головному жанрові храмового сакрального малярства. За тисячу років розвитку українське ікономалярство пройшло багато стильових напрямів і, відповідно, етапів змін.

Формування власного стилю в іконному малярстві України жодною мірою не означало порушення канонічних основ цього мистецтва, зокрема його зв'язку з першообразами, про що наголошувалося в постановах VII Вселенського Собору. Процес розвитку давнього українського мистецтва відбувався нерівномірно, факти свідчать про те, що українські митці творили найбільш прекрасно і величаво, з особливим натхненням і піднесенням, коли Україна була самостійною незалежною державою і духовні сили народу були вільними і розкованими.

Українське образотворче мистецтво використовувало християнські символічні знаки, зазначає Д. Степовик, та доповнювало їх іншими символами, втіленими у художній формі (голуб, орел, півень, вівця) [7, с. 67]. Український філософ, С. Кримський вважає, що світ символів української національної культури, містить сонячно-світлову символіку, яка була вираженням української ментальності, світобачення. Д. Степовик зазначає, що в давньоруському іконописі стилістичні особливості київської школи мали більшу життєвість та експресію, відкритість і безпосередність і характеризувались особливим зацікавленням темою страждань на протигагу витонченому інтелектуалізму візантійського мистецтва [7, с.34]. Символіка візантійського малярства була основою сакрального вираження в Київській Русі. До візантійської спадщини в семіотиці давньоруської ікони був обмежений репертуар умовних жестів-знаків зображуваних персонажів та символічне значення кольорів. У візантійському мистецтві іконопису пурпуровий колір символізував божественну велич, червоний – водночас животворне тепло та кров самопожертви, білий – божественне світло, зелений – молодість та цвітіння, а синій та блакитний сприймалися як символи трансцендентного світу [2, с. 102–107].

Особливої уваги заслуговує ікона Київської доби, що була частиною образотворчого мистецтва, яке також зароджувалось, по суті, заново разом із християнізацією. Літопис свідчить, що перші ікони потрапили до християнізованого Києва не з Візантії, а з Криму. Для Десятинної церкви необхідне начиння, в тому числі й ікони, привезли з Корсуня (Херсонеса Кримського). Візантійський посібник для іконописців став одним з основних джерел для київських малярів. Русичі навчалися іконописному мистецтву у візантійських майстрів і виробляли власні акценти.

Першими іконами на українських землях були ікони грецького походження. У літописі згадується, що фундатор церкви св. Богородиці (Десятинної) у Києві князь Володимир Великий прикрасив ту святиню «іконами, які привіз із Корсуня». З прийняттям християнства, як дар княгині Анни (дружини Володимира-Хрестителя і сестри візантійського цісаря), в Київську Русь привезено дві дуже важливі ікони — Матері Божої Переможної, яку українці вшановували протягом століть до 1945 року, коли її було перенесено до костюлу св. Миколи в Гданську, а також ікону Матері Божої Холмської, яка знаходиться постійно у святині Різдва Матері Божої в Холмі [3, с. 28].

Ікона доповнювала літургійно-художній ансамбль храму, а також використовувалася для житла. Попит на неї був величезний. На початках багато ікон привозилося з Візантії. Враховуючи те, що на митрополичій кафедрі в Києві частіше були греки, то це красномовно пояснює джерела надходження ікон та появу грецьких майстрів. Крім того, чимало русів відвідували міста Візантії, особливо Константинополь, де навіть існував густо заселений руський квартал, та приблизно з 1016 р. на Афоні постав руський монастир св. Пантелеймона, який з Києвом завжди мав пожвавлені зносини. Цілеспрямовано здійснювалися також подорожі іноків Печерського монастиря до Константинополя. Цілком можливо, що поява на Русі великих іконописних візантійських шедеврів завдячує печерським монахам [6, с. 47].

У запрошуваних грецьких майстрів (зодчих, живописців) вчилися, працюючи поруч, місцеві художники. Напевно, так було у Софії Київській та Михайлівському Золотоверхому соборі. З Константинополя, з Влахернського кварталу столиці походили майстри, які для печерських монахів будували Успенський собор.

«Києво-Печерський патерик» розповідає про чорноризця Еразма, що прикрасив іконами Печерський монастир, і про легендарного іконописця Алімпія, якого батьки віддали «на навчання іконо писанню». Він вчився у грецьких майстрів, одночасно допомагаючи їм при розмальовуванні Печерської церкви, так що невдовзі «здобув дуже хороші навики і став вправним майстром, писав ігумену і всій братії ікони».

Алімпій також «старі ікони обнови, поставивши кожна на своє місце», працював пильно і з посвятою, «незаспокоючись повсякчас», «ніколи ніхто не бачив його без діла» [4]. Сам князь Володимир Мономах шанував художника і захоплювався його творіннями, наче «під натхнення Божого провидіння», тож замовив «ікону святої Богородиці та послав її у Ростов, у місцеву церкву». Оповіді про блаженного Алімпія пересипані різноманітними історіями, в яких реальність і фантастика тісно переплетені, — одне очевидно, що його ікони для сучасників видавалися сповненими чудодійної сили. Уже перед смертю, тяжко хворий, художник розповідав ігумену, що замовлену ікону не він малював, а «ангел, який написав її, стоячи переді мною». Хоча жодного твору Алімпія не збереглося (можливо, не вдалося встановити його авторства з тих ікон, що належать до періоду Київської Русі), ім'я іконописця залишилося свідченням високого художньо-естетичного рівня цього виду малярства, що почало розвиватися на Русі. За пошаною і захопленнями до його картин прирівнювалися (за згадками літописів) лише великі візантійські шедеври, ікони Богоматері Пирогощі, Вишгородської (Володимирської) [4].

Київська ікона була бажаною усюди, як зразок, близький до грецьких прототипів правильного іконописного втілення, що надовго зберігало за Києвом значення найвищого духовного центру. Тому чимало ікон тут спеціально замовлялось і вивозилося в інші міста Русі. Про князя Володимира Мономаха, який замовив ікону в Алімпія для церкви Богородиці

в Ростові, вже згадувалося. Мстислав тут також замовляв ікони для Новгороду, а ще більше їх вивозили в часи смути та після монгольського погрому [5, с. 50].

Київська Русь успадкувала разом з прийняттям християнства від візантійської культури і значну частину культу іконошанування, що супроводжувався прагненням особисто володіти іконою-оберегом. Значний комплекс збереженої дрібної пластики XI – XIII ст. утворюють іконки, енкаліпії, мініатюрні складні, які були аналогами робіт грецьких майстрів і принесені київськими, чернігівськими прочанами-ченцями з Константинополя, Солуні, Афону. Взірцями для наслідування стали і твори корсунських майстрів. Однією з тенденцій розвитку рельєфних ікон було спрощення візантійського зразка давньоруськими майстрами та поєднання їх з місцевими традиціями образотворчості. На землях Київської Русі ці твори поступово набули характерних місцевих рис, що з особливою рельєфністю виявилось у характері їхньої символіки, тісно пов'язаної з давньоруською дійсністю та давніми місцевими віруваннями і уявленнями слов'ян. Важливими є припущення згаданих дослідників пластики стосовно зв'язку та взаємодії різьбярів і іконописців у мистецьких осередках.

Таким чином, перелічені факти свідчать про вірогідність зародження в давньоруській культурі народної течії в іконописі, що створювалася відповідно уподобанням, віруванням та смакам давніх русичів.

Стилістичні особливості пам'яток підтверджують поширену в дослідницькому середовищі думку про постійне спілкування між собою художників Стародавньої Русі. І якщо в XI та на початку XII ст. головним постачальником кадрів художників для всієї східнослов'янської держави був передусім Київ, то в другій половині XII — на початку XIII ст. у тому ж Києві можна було зустріти майстра і з Новгороду, і з Галича, і з Волині, і з Чернігова, і з Володимира чи Ростова. Давні літописи дуже мало зберегли імен живописців, найбільше згадок про Алімпія, менше — про «живописця Григорія». Поіменно ж не вшановано прибулих з Візантії майстрів, хоча вони неодноразово згадуються. Проте, згідно з церковною традицією, майстер XII століття, якого вважали греком, Гречин Петрович, виявився новгородським отцем Саввою. Ці факти і роздуми викликані вкрай незavidним станом у мистецтвознавчій науці відносно київської ікони.

Тогочасною іконою протягом XX ст. займалися дослідники, які найчастіше походження давніх ікон приписували тим місцям, де їх виявляли. Такими центрами визнавали Київ, Галич, Чернігів, Володимир, часто всупереч скупим історичним даним і, очевидно, що найважливіше, всупереч зіставленню художнього аналізу ікони з культурним рівнем того чи іншого міста, його мистецькими можливостями, органічного, чи, навпаки, неорганічного злиття виняткового за своїми якостями іконописного твору з духовною культурою середовища, його традиціями і подальшим розвитком. У цьому питанні надовго запанували місцевий патріотизм і неприхований шовінізм, що стали гальмом не на користь об'єктивній науці, заохочуючи до

повторення прийнятих істин, а то й до свідомого суб'єктивізму, прикритого ерудованою фразеологією. В справедливому зауваженні В. Антонової щодо похапливого погляду на стару ікону була закладена програма вивчення: «Потрібно передовсім звернутися до того, що хотів висловити художник в своєму творі, до його змісту». І далі автор висловлює важливу думку про те, що «нечисленні домонгольські пам'ятки мають між собою надто більше подібних рис, ніж ті, які дають сумнівні іноземні візантійські зближення», завершуючи сентенцією, в якій приховується глибоке розуміння сутності епохи: «В Київській Русі існувала своя, місцева, освячена часом візантійська традиція» [7, с. 78].

Київська ікона, як і київські мозаїки (хоча відомо, що їх виконували візантійські майстри), тамує в собі світ, уже не відомий втомленій Візантії, в якому ще на повну силу бив струмінь безпосереднього захоплення природою, степовим сходом, з його напружено пульсуючим змаганням життя і смерті, принад і розкошів, а також пробудженим потягом до духовних вершин, сповнених світлої печалі й бездонної ясності. У ній міцніше відчувається відбиток емпіричного світу, ніж прагнення до зображення трансцендентальних подій — давні ікони на теми «Розп'яття», «Покладення у гріб», спасіння, таємниць світобудови. Живі спостереження, захоплення красою юності, відвагою ратних мужів, мудрістю старості, стриманою шляхетністю жінки поряд зі свіжою релігійною ідеєю творять на цьому позбавленому суперечностей симбіозі величаві образи. Така ікона була близькою тогочасній людині зверненням до емоційного світу, до її душі, і тим самим глибоко вкарбовувалась у свідомість. Підносячись до духовних висот і відчуваючи єдність з Богом, людина переживала хвилюючий катарсис. Образи в іконах були близькими їй, оскільки вона в них бачила і відчувала свою органічну сутність фізично і духовно, і свій час. Тому невіддільними є мозаїчний Дмитро Солунський, «Богоматір Велика Панагія» чи «Дмитро Солунський на троні» від «Повчань Володимира Мономаха» або від поетичного світу образів «Слова о полку Ігоревім». Вони становлять феномен своєї епохи, з відходом якої жодна ікона згодом не повторить ту величаву епічність, силу мужнього терпіння і спротиву та виняткової цільності характерів. В ідеальних образах Київська Русь відбила свій зримий і духовний портрет з такою повнотою, як це не могла відтворити Візантія ні за Комненів, ні за Палеологів. У київській іконі передані свіжість почуттів і краса пробудженого творення, як і незрівнянна поетична образність в епічному «Слові о полку Ігоревім». Це явища одного генію, одного феноменального культурного шару, що став для наступних поколінь духовною опорою, своїм, руським античним світом. Мистецтво того часу ще не зовсім умовне й абстрактне, яким воно буде дещо згодом [6, с. 55].

У мистецтві тогочасної ікони виразно виявлено дві головні тенденції. Одна з них – орієнтування на зразки Константинопольського живопису, що своїм підґрунтям мала про візантійські симпатії Ярослава Мудрого; друга – формулювання вітчизняної Київської малювання ікон. Перший напрям

психологічно пов'язаний із відчуттям «даності» ікони, котра розглядалася як Божий дар, що прийшов разом із християнством. Звідси – бажання князя й вищого духовництва Києва привозити ікони з Візантії, де розвинулося мистецтво ікони в найвищих духовних і мистецьких зразках, де склалася символіка кольорів ікони, були вироблені засоби й технічні методи її малювання.

Найпізнішою за часом змалювання іконою з-поміж інших візантійських чудотворних Богородичних ікон, які потрапили в Україну, була Вишгородська ікона. Вважається, що ікона намальована одним із майстрів Константинопольської патріаршої ікономалярної артілі замовлена котрогось із українських князів, а саме 1134 року ікона була доставлена в Київ.

Під впливом Вишгородської Богородиці створено чимало ікон, кілька з них у XII ст., в основі яких відчутно київське формування, передовсім виражене в колористиці, у зіставленні блакитного, червоно-коричневого кольорів і золота, улюблених в мозаїці. Однією з них є невелика ікона «Богоматір Милування» — дзеркальне відбиття Вишгородської. Блакитний мафорій на Богоматері досить незвичний, особливо для того давнього часу, проте непоодиноким, бо з XIII ст. з'явиться в галицькій іконі [6, с. 99].

Як пише В. Лазарев в цій іконі ми маємо ускладнений тип «Милування», який відрізняється особливою інтимністю і безпосередністю виразу. Це, мабуть, одна з найемоційніших російських ікон XIII століття. Автор намагається довести ярославське походження ікони, акцентуючи на тому, що «рясне використання орнаментальних прикрас на одязі Богородиці, на троні і на верхній подушці — чисто ярославська риса ікони [1, с. 139].

Автор не помічає своєї непослідовності в намаганні затримати пам'ятку за даною територією або містом, порушуючи, по суті, ним же самим запроваджений принцип щодо закріплення за твором того місця, в якому він за будь-яких причин опинився.

Про популярність ікони «Богоматір Печерська (Свенська) з преподобним Антонієм та Феодосієм Печерськими» свідчать численні пізніші відтворення. Незадовільне збереження та живописні втручання послабили художній рівень твору, що викликало думку про копійність збереженого примірника.

У ній розповідається історія «чудесного прозріння князя» Романа, сина Михайла Чернігівського, коли за його проханням була принесена в 1288 р. ікона «Богоматір Печерська» з Києво-Печерського монастиря на місце в «п'яти поприщах от града» Брянська з метою побудови там Свенського (від річки Свині) монастиря, — такою була умова для позбавлення від сліпоті. Отже, датування ікони пов'язують із записом події, хоча з її драматичної ситуації чітко простежується висновок: на той час ікона існувала в Києві, була прославлена «чудами» [6, с. 66]. Проте, які б перипетії не спіткали ікону, вона зберегла первісну композицію, образний лад і кольорове вирішення [6, с. 72].

Дослідник І. Грабар сприйняв ікону близькою до мозаїк XI ст., а за характером живопису відніс її до епохи Алімпія, бо, аналізуючи живописний стиль, відзначає, що «...голови трактовані в широкій живописній манері, яка не має жодних аналогій ні в Новгороді, ні в Суздалі, ні серед стародавніх пам'яток московського Успенського собору, розкритих до цього часу». Продовженням цієї слушної думки є судження про духовну атмосферу, в якій створювалася ікона і яка вже не властива художнім пам'яткам XIII-XIV ст., бо «розумна і вільна техніка живопису розкриває твір мистецтва тієї епохи, коли споглядання ще зберігало радість відкриття. Ці художні відкриття в силу їхнього містичного призначення негайно ж набирали форми усвідомленого знака, але відбиток завченості ще не торкнувся живопису ікони. Так звана «грубість» і свобода письма тільки підкреслюють глибину і трепетність почуття, видають ту поспішність, з якою творяться справжні відвертості, що не потребують технічної обробки». Далі автор відзначає, що «в цьому вільному живописі немає жодного затверділого іконописного штампа, що й спонукує дослідників вважати її дещо примітивною. Однак така свобода виконання до XIII століття зникає з іконопису остаточно...». На той час формуються інші художні засади іконопису — обов'язкова каліграфічність форм та іконописна ретельність. Характер живопису, виражений в написанні цієї ікони, залишається поки що поодиноким, не знаходячи підтверджень серед тогочасних ікон.

Протилежної думки дотримується В. Лазарєв: «Намальована в досить широкій і сміливій манері, ікона несе на собі відбиток прискореного виконання. Вірогідно, братія Печерського монастиря, не бажаючи, природно, розлучатися зі своїм прославленим образом, послала князю Роману Михайловичу нашвидку виконану копію». На цей роздум (бо він спирається лише на суб'єктивне смакове сприймання) можна було б зауважити, що живопис XIII ст., до якого В. Лазарєв відносить ікону, уже набрав каліграфічно-усталених норм і не відзначався такою свободою. І виникає закономірне питання: чи широта письма і сміливість манери є ознакою поспішності? Очевидно, деколи так буває, й тоді не відкидається можливість копії (однак в даному випадку лише теоретично, але не з гуманно-людських позицій) [1, с. 56].

Скупа палітра ікони водночас є досить могутньою. Одяг монахів неодноманітно коричневий, під яким звучить червоний підклад, посиленний зіставленнями з темно-синім та темно-зеленим. Ці два фланкуючих кольорових масиви сприяють розвиткові червоних у центрі, — від вишнево-пурпурового до яскравого карміну та червоно-оранжевого, викликаючи враження особливого насичення, що, врешті, посилюється контрастуючим блакитно-синім кольором. Кольорові плями в іконі гарні самі по собі, але ще кращі їхні співвідношення, що творять, впливаючи одна на одну й збагачуючи образ, кольорову єдність, яка по-справжньому захоплює й передбачає гармонійні досягнення значно пізніших століть. Внутрішню основу виразності кольорового вирішення цієї чудової ікони становлять

оранжево-червоний і блакитно-синій кольори по центру — на одязі Христа, що благословляє двома руками, — тут виражено емоційно-піднесене, радісне звучання. Можливо, вперше в українській іконі, таки на досить ранньому етапі її розвитку, поставлено й самотньо розв'язано живописне й образне, досить складне творче завдання. Звідси впливає трактування гіматію Христа — блакитно-синіх бганок з переливами світла на них, що доносять красу тканини, виражаючи насамперед схвильовану безпосередність дитяти. Ця природність окремих елементів, посилена життєвою позою Богородиці, стикається з нарочитістю композиції — приклад своєрідного переосмислення «класичного» стилю візантійського мистецтва — зразок деісусних і мозаїчних імператорських подруж перед Христом або Богоматір'ю в Софії Константинопольській. Спокійна величавість таких зображень з натхненним обличчям Богоматері та духовно зосередженими образами печерських монахів є ознакою Свенської ікони [6, С. 74-76].

У цій іконі повторено (після Трірського псалтиря) іконографічний тип Богоматері, який був надзвичайно поширений у візантійському монументальному живописі й який греки називали платитера, а М. Кондаков — «Кіпрським», в Київській Русі його називали «Печерським». Ця ікона стала святинєю київських, а згодом і московських митрополитів, її мозаїчне зображення знаходилось у вівтарі Києво-Печерської церкви і прославилось з часу своєї появи (1083—1089 рр.). Про її давнє в Києві існування свідчить опис святинь Софії Константинопольської, вміщений в «Беседі о святинях Цареграда», що відноситься до кінця XIII або початку XIV ст., а саме: «Дале же пошедь мало, по левой стороне есть теремець чюдно устроень; въ немъ икона Пречистая Царица Богородица; та икона посылала мастеры на Киевъ ставить церковъ въ Печере ко святому Антонию и Феодосию...» [4, с. 93].

На не цілком впевнене зауваження В. Лазарева про те, що «в обличчі Богоматері ще чимало елементів традиційного грецького канону», можна було б відповісти, зіставляючи її обличчя з обличчям Богоматері Великої Панагії, в яких справді чимало спільного, і яке не менш образно й духовно поєднується з Феодосієм та Антонієм, хоча у них «виявляється більш вільне й реалістичне розуміння образу». Печерські преподобні настільки індивідуалізовані, що закономірно їхні зображення переконують у портретності, передаючи не тільки зовнішньовікові ознаки, а й внутрішній стан. У них досить активно намічені характери й виявлена зацікавленість до людської особистості — вони разом з портретами сім'ї Ярослава Мудрого з Софії Київської започатковують історію українського портрета [6, с. 77].

Висновки. У руському іконописі яскраво виявилася тенденція до монументалізації. Це стимулювалося величчю нових духовних обр'їв, а зовнішньо — великими масштабами фресок та мозаїк як провідного жанру образотворчого мистецтва. При цьому велику увагу приділяли й психологічній характеристиці. Ікона Київської Русі унікає зайвої площинності й декоративності, образ своєрідно «матеріалізований» і неначе наближений до глядача, хоча світлотінню київські малярі користувалися

обмежено (наприклад, виділення деталі тощо). Вона не така строга за лініями, як візантійська; тут менше геометризованих композицій.

Формування місцевої малярської школи починається за Феодосія Печерського. До цього ікони привозилися з Криму, Балкан чи Візантії. Феодосій же вперше прикрасив лаврські церкви іконами, намальованими в Києві. Від цього бере початок знаменита київська лаврська ікономалярська школа, яка вплинула у наступні століття на становлення ікономалярства у всьому східному й південному слов'янському світі – від Адріатики до Білого моря, а також на ікономалювання Румунії (Волощини) та Молдови. Іконописці з усієї Київської держави навчалися у столиці, а також запрошували київських майстрів до себе.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Богуш Т. Історія релігій в Україні. Науковий щорічник / Т. Богуш. – Львів, 2007. – кн. 2. – 508 с.
2. Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы / В. В. Бычков. – М. : Искусство, 1977. – 199 с.
3. Давня українська ікона із приватних збірок / Упорядники О.Сидор, Т.Лозинський. — К.: Родовід, 2003. — 334 с.
4. Києво - Печерський Патерик. - Львів: Свічадо, 2001. - 192 с.
5. Мороз М. Українська ікона: християнське мистецтво XI-XV ст. / М. Мороз // Пам'ятки України. – 1990. – № 3. – С. 48-57.
6. Овсійчук В. Українське малярство X-XVIII століть. Проблеми кольору: [наукове видання Інституту народознавства НАН України] / В. А. Овсійчук. – Львів, 1996. – 479 с.
7. Степовик Д. Історія української ікони X-XX століть / Д. Степовик. – Київ: Либідь, 1996. – 436 с.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 050:322

ВПЛИВ ЗАСОБІВ МАСОВОЇ ІНФОРМАЦІЇ НА РЕЛІГІЙНУ СФЕРУ

Тетяна СОКОЛ

ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», кафедра політичних інститутів та процесів,

вул. Шевченка, 57, 76018, Івано-Франківськ, Україна

e-mail: tanyasokol04@gmail.com

Стаття присвячена вивченню засобів масової інформації як інструменту впливу на різні сфери життя суспільства, в тому числі і на релігійну. Простежуються особливості формування конфесійних стереотипів у соціумі як напрямку розвитку мас-медіа. Розглядаються особливості висвітлення релігійних тем засобами масової інформації. Досліджуються особливості подачі проблем національних і конфесійних відносин. Розглядаються ознаки некоректного висвітлення етноконфесійних проблем. Метою статті є дослідження взаємозв'язків Церкви і засобів масової інформації, які відображаються у медіапрактиці.

Ключові слова: *засоби масової інформації, вплив, релігія, конфесія, православ'я.*

The media as an instrument of influence on various spheres of society life, including religious ones. The features of the formation of confessional stereotypes in society as a direction of development of media-media are traced. The peculiarities of coverage of religious themes by mass media are considered. The peculiarities of the problems of national and confessional relations are studied. The signs of incorrect coverage of ethnoconfessional problems are considered. The purpose of the article is to study the relationship between the Church and the media, which are reflected in the media practice.

Keywords: *mass media, influence, religion, confession, Orthodoxy.*

Сьогодні релігійні питання та суто церковна проблематика стають однією з найпопулярніших тем не тільки для теологічних або наукових досліджень, до них все частіше звертаються у засобах масової інформації. Результатом цього процесу стає активне обговорення місця релігії та церкви у розвитку суспільства і особистості, їх ролі у соціальних процесах та рухах, яка стає все більш значущою та активно впливає на політику, культуру, світогляд тощо. В умовах поліконфесійності в Україні формування релігійних поглядів часто проходить під впливом засобів масової інформації. Цим і пояснюється актуальність дослідження. Проблема вивчення та збереження всіх граней християнської культури, яка асоціюється з культурою європейською, особливо актуальною стає сьогодні, коли світ розколовся на два табори і розділяється не за національними, класовими чи будь-якими іншими ознаками, а за принципами релігійного світосприйняття та розбіжностей у трактуванні філософсько-етичних цінностей.

З розвитком засобів масової комунікації багаторазово зросла можливість впливу на свідомість. На жаль, цю можливість використовують не тільки для вдосконалення громадянського суспільства, а й як бажання керівників мати народ (або населення), який би поведився у всіх сферах життя так, як вигідно, зручно і приємно саме їм. Згідно з Пауло Фрейре,

маніпуляція розумом людини “є засобом його поневолення, одним із способів, за допомогою яких правлячі еліти намагаються підпорядкувати маси своїм цілям” [7].

ЗМІ використовують майже всі канали сприйняття. Завдяки цьому вони відіграють велику роль у культурному обміні, у вихованні молоді, а також у процесах управління різними галузями соціальної сфери [8].

ЗМІ через повідомлення, інформування, навчання, переконання, навіювання та інші психологічні методи впливають на маси. У результаті культивування і тиражування інформації стосовно духовних цінностей, соціальних вимог стандартизуються і стереотипізуються поведінкові й світоглядні норми суспільного життя [1].

ЗМІ мають справу з інформацією, і саме контроль за інформацією дає змогу маніпулювати масовою свідомістю, створювати у ній модель вигідної суб'єкту впливу дійсності та вирішувати, які проблеми на сьогодні є найбільш актуальними. Штучно відтворюється таке явище, як медіа-свідомість (тобто свідомість, заснована на хибних цінностях, маніпулятивних інтерпретаціях, подвійній моралі), коли реальність, пропонована ЗМІ, відрізняється від дійсної. Громадська думка через медіа-свідомість значно спотворюється та має значні відмінності з реальністю» [2].

Суспільно-політичні конфлікти в усьому світі дедалі відчутніше отримують релігійне забарвлення. Як відомо, релігійні ідеї розповсюджуються в медіа, тим самим впливаючи на настрої, емоції, оцінки і, врешті-решт, на поведінку мас. Майже всі релігійні організації майстерно володіють пропагандистськими засобами. Варто згадати, що саме слово «пропаганда» виникло у Католицькій церкві, воно похідне від назви *Congregatio de Propaganda Fide* (Конгрегація поширення віри), яку створив Папа Григорій XV у 1622 р. З того часу засоби і канали поширення вчень релігійних організацій лише удосконалювались [3].

За всіма соціологічними дослідженнями останніх років, в Україні визначено суспільні інститути, які користуються найбільшим рівнем загальної довіри. На першому місці – інститут церкви. На другому місці – засоби масової інформації. Й от саме це населення (надзвичайно релігійне й віруюче) є аудиторію засобів масової інформації [6].

За роки незалежності України авторитет релігії та релігійних організацій у державі значно зріс, збільшилась у кілька разів чисельність тих, хто вважає себе віруючими, – авторитетні релігієзнавці свідчать, що їх кількість становить 70 % від загальної кількості мешканців країни. Сформувалася розвинута система релігійних засобів масової інформації, зараз їх налічується 380 найменувань, і кількість їх зростає з кожним роком. Діячі різних конфесій ведуть теле- і радіопроекти з релігійної тематики, виступають у ЗМІ. Відповідно, у суспільних і політичних мас-медіа значно зросла частка публікацій, присвячених проблемам церков. Усі ці факти свідчать про те, що функціонування релігійних організацій та їхні проблеми

увійшли в інформаційний простір України і стали сферою зацікавлень мас-медіа [5].

Церква століттями була однією з найважливіших складових частин суспільного життя. Тому ігнорування, недооцінка впливу релігії чи релігійних інституцій на людську думку, свідоме замовчування проблем релігійного світосприймання або заборона ревних відправ і відлучення церкви від державного та суспільного життя можуть призвести до серйозних соціальних катаклізмів і несподівано відбитися на тих формах існування які, на перший погляд, прямо не пов'язані з релігією.

Людина є релігійним створінням апріорі. Природний пошук Істини та абсолютного етичного Авторитету закладений у неї Творцем. Як наслідок – суспільство є також релігійним апріорі. Й воно стає таким дедалі більше. Саме релігійні переконання в широкому розумінні є рушійною силою політичних, економічних, геополітичних і навіть військових процесів. Своєю чергою журналістика – це об'єктивне відображення дійсності та її інтерпретація за допомогою жанрів і технологій. Отже, ігнорування цієї дійсності, ігнорування релігійної тематики або викривлене її висвітлення є маніпуляцією свідомістю.

На тлі релігійності аудиторії українські світські засоби масової інформації тотально не розуміються на актуальності питань віри, а коли й беруться щось про це писати, демонструють повну відсутність відповідної культури й елементарних тематичних знань.

Постійне протистояння Київського і Московського патріархатів Православної церкви в Україні, конфлікти, з мусульманськими та іудейськими громадами, ексцеси з греко-католиками, скандали, викликані самим фактом існування неорелігійних організацій, а іноді й асоціальною поведінкою деяких їхніх членів, та інші численні проблеми стають надбанням мас-медіа, а отже, громадськості. Варто зазначити, що часто в інтерпретації ЗМК усі ці питання прямо чи опосередковано мають національне підґрунтя, а це дає змогу виокремити етнорелігійну проблематику в журналістиці України [4].

В сучасній Україні склалася своєрідна релігійна ситуація існування двох патріархатів Православної церкви. При цьому одна церква – Київського патріархату – позиціонує себе як українська, друга – Московського патріархату – як російська. Ця різниця виявляється не лише на рівні мови богослужіння (відповідно, і мови ЗМК, які виходять під егідою цих церков), а й на рівні трактування історичних та сучасних фактів і реалій, висвітленні художньо-естетичних проблем, у суспільно-політичних позиціях, ментально-світоглядних засадах тощо.

Протистояння Київського і Московського патріархатів Православної церкви на теренах України, крім того, що призводить до внутрішньо-церковних проблем, набуває політичного забарвлення завдяки тому, що воно інспірується різними політичними силами. УПЦ МП своєрідно

позиціонується як проросійська церква, такою вона є і у масовій свідомості. Варто зазначити, що ЗМК постійно наголошують на цьому.

Штучно спровоковані конфлікти, які викривлено висвітлюються у мас-медіа, можуть бути фактором формування хибних уявлень про міжконфесійні стосунки двох народів і призвести не лише до небажаного суспільного протистояння, а й до етнічних і міжконфесійних конфліктів, в яких незацікавлені ні УПЦ КП, ні влада України, ні український народ.

Були сформовані такі ознаки некоректного висвітлення етноконфесійних проблем:

- формування у ЗМК негативного етнічного стереотипу нації, релігії, раси;

- публічне твердження про перевагу однієї нації, релігії, раси над іншими чи висловлювання думок про неповноцінність якої-небудь нації;

- висловлювання думок про споконвічну ворожнечу певної нації, релігії, раси щодо інших і неаргументовані висновки стосовно їх конкретних дій, спрямованих проти інших;

- безпідставне твердження про властиве всім представникам нації чи раси дотримання старовинних звичаїв чи традицій, які негативно оцінюються сучасною культурою або культурою певного народу, серед якого поширюється ця інформація;

- вимоги у засобах масової інформації щодо обмеження прав і свобод громадян чи створення привілеїв за національними, расовими, етнічними або релігійними ознаками;

- пояснення будь-яких соціальних чи природних катаклізмів діями тієї чи тієї нації, бездоказові твердження про наявність таємної змови представників однієї нації, етносу, релігії, раси проти інших;

- схвалення в ЗМІ геноциду чи репресій щодо представників певної нації чи конфесії, погрози чи заклики до примусових дій щодо осіб, ідентифікованих за національними, расовими, релігійними чи етнічними ознаками;

- сатиричне чи іронічне зображення у ЗМІ національних, расових, релігійних особливостей окремих представників нації чи етносу в цілому в будь-якій формі, а також твердження про їх принципову невідповідність нормам цивілізованого світу [5].

На жаль, сьогодні світські засоби масової комунікації лише в деяких аспектах використовують свої потенції, їх функції штучно звужені, що призводить до невисокого рівня висвітлення та аналізу подій, фактів духовного життя, суспільно-політичних рухів, культурно-мистецьких процесів тощо. Часто засоби масової інформації стають інструментом маніпулювання в темах релігії, духовності та конфесій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Бабкіна О. В., Горбатенко В. П. Політологія / К.: ВЦ, 2006.- 568 с.

2. Бабюк М. И. Социальная манипуляция (Философский анализ): Автореф. канд. дисс. – Москва, 2004. – 19 с.
3. Бойко А. А. Релігійні медіа в державах Євросоюзу: правовий аспект [Електронний ресурс] / А. А. Бойко. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&Image_file_name=PDF/Nzizh_2014_56_43.pdf.
4. Бойко А. А. ЦЕРКОВНА ПРЕСА: ЯКОЮ ВОНА МУСИТЬ БУТИ [Електронний ресурс] / А. А. Бойко – Режим доступу до ресурсу: <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1896>.
5. Бойко А. А. Характер висвітлення етнорелігійної проблематики у мас-медіа України [Електронний ресурс] / А. А. Бойко – Режим доступу до ресурсу: <http://journalib.univ.kiev.ua/index.php?act=article&article=1968>.
6. Кухарчук Р. Чи є місце Богу й вірі в секулярних медіа? [Електронний ресурс] / Р. Кухарчук. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: https://ms.detector.media/ethics/standards/chi_e_mistse_bogu_y_viri_v_sekulyarnikh_media/.
7. Леонов Н.С. Информационно-аналитическая работа в загранучреждениях. - М.: Москва, 2014. - С. 120.
8. Турчак А. Л. Засоби масової інформації як особливий чинник впливу на формування здорового способу життя молоді [Електронний ресурс] / А. Л. Турчак – Режим доступу до ресурсу: http://dspace.kntu.kr.ua/jspui/bitstream/123456789/6072/1/ilovepdf_com-157-160.pdf.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

Історія

Історія Церкви в Україні

УДК 271.4-722.53(477/84):(092)

ОТЕЦЬ ВАСИЛЬ БІЛИНСЬКИЙ: ІСТОРИЧНИЙ НАРИС

Оксана ГАВРИЛЕВСЬКА

Тернопільське обласне комунальне територіальне відділення Малої академії наук України, відділення філології та мистецтвознавства, вул. Січових Стрільців, 13, 46001, м. Тернопіль, Україна
e-mail: oksanavoitkiv@gmail.com

У статті досліджено життя та священничу діяльність отця Василя Білинського, його активність у підпільній українській греко-католицькій церкві. За матеріалами кримінальної справи докладно описано та проаналізовано період арешту та слідства. Розкрито основні етапи його громадської діяльності та священницького служіння, охарактеризовано співпрацю з провідними діячами того часу.

Ключові слова: Василь Білинський, священник, УГКЦ, підпілля, репресії, ув'язнення.

The article examines the life and priestly activities of priest Vasyl Bilynsky, his activity in the underground Ukrainian Greek Catholic Church. Based on the materials of criminal case, the period of arrest and investigation is described and analyzed in detail. The main stages of his public activity and priestly ministry are revealed, cooperation with leading figures of that time is characterized.

Keywords: Vasyl Bilynsky, priest, UGCC, underground, repressions, imprisonment.

Кожен у своєму житті сам обирає дорогу, по якій йому прямувати. Людина вільна в своїх думках, вчинках, але чи покладається вона в цій ситуації на Бога? Бо, як каже Св. апостол Матвій: «Просіть і буде вам дано, шукайте і знайдете, стукайте і відчинять вам; бо кожен, хто просить – одержує, хто шукає – знаходить, а хто стукає – відчинять йому».

Отець Василь Білинський (за документами радянського періоду - Білінський) був одним з тих, хто власним прикладом утверджував віру в незламність української греко-католицької церкви. Актуальність дослідження його життя і служіння зумовлена тим, що у 2018 році відзначатиметься 110-річчя від дня народження і 30-річчя від дня смерті священника.

Діяльність отця В. Білинського вже стала предметом розвідки А. Герич¹, але там досліджено лише період після заслання. Проблема статті - діяльність священника у підпіллі. Джерельною базою дослідження слугували матеріали кримінальної справи отця, спогади людей, які його знали, епістолярна спадщина та опубліковані матеріали.

Народився Василь Білинський 4 квітня 1909 року в селі Рукомиш Бучацького повіту Тернопільської області у сім'ї дяка Івана Миколайовича Білинського (помер у 1925 році) й Марії Петрівни Шандровської (померла в

¹ Герич А. Отець Білінський – свідок і мученик гнаної церкви // Перемишлянський край. – 2009. – № 89-90 (120-121) (13 лист.). – С. 5; Герич А. Отець Білінський – свідок і мученик гнаної церкви // Перемишлянський край. – 2009. – № 5-6 (141-142) (22 груд.). – С. 5.

1940 році). Батько служив дяком у місцевій церкві. Хлопець мав іще сестер Антоніну, яка померла в 1913 році, та Ольгу, 1916 року народження, котра склала монаші обіти, а в 1968 році померла. Брати: Ярослав помер у 1924 році від туберкульозу, Володимир, 1900 р. н., вступив в ОУН. Під час німецької окупації разом з частиною Проводу перейшов у Холм, там заснував гімназію, яка містилася в будинку колишньої духовної семінарії.

Початкову освіту хлопець здобув у рідному селі. Середню освіту – в Бучацькій гімназії. Навчання давалося легко, але добиратися до закладу було важко, оскільки відстань від Рукомиша до Бучача – приблизно шість кілометрів. А з настанням зимового періоду – це ставало майже нереально, внаслідок чого гімназист часто хворів. Батьки Василя були незаможними й не могли винаймати житло синові. У 1925 році помер батько хлопця Іван і, відповідно, й до того хитке матеріальне становище стало критичним, і Василь почав заробляти на життя читанням приватних лекцій. У травні 1931 року хлопець склав іспит зрілості, для чого потрібно було здати іспити із Закону Божого, логіки, грецької, латинської, польської мов, математики, фізики, математики, географії та ін.

13 жовтня 1931 р. Василь вступив у дієцезіальний ліцей богословських студій у Станіславові (нині Івано-Франківськ), який закінчив у 1935 року, отримавши духовний фах священика. Того ж місяця був рукопокладений у сан священика греко-католицької церкви, обряд здійснив єпископ Станіславівської єпархії Григорій Хомишин; у серпні призначений на першу духовну посаду – приватного сотрудником у с. Лядське парафії Бобрівники Бучацького повіту (нині – Монастириського району Тернопільської області), де прослужив до липня 1937 року. На прохання о. Василя, у серпні його переведено на посаду експозита (експонованого сотрудника) у село Міжгір'я Бучацького повіту (нині – Межигір'я Монастириського району), де служив лише два місяці. Відтак у жовтні 1937 року призначено адміністратором у село Вістря Бучацького повіту (нині – Монастириського району Тернопільської області), де душпастирював до грудня 1941 року.

30 червня 1941 року Українські Національні Збори, з ініціативи Організації українських націоналістів під проводом Степана Бандери проголосили Акт відновлення Української Держави. «Актом 30 червня 1941 р. український нарід заманіфестував перед цілим світом і перед історією, що він бажає сам керувати своїм життям і що він готов боронити своє право на вільне життя у своїй власній, самостійній державі перед імперіялістичними зазіханнями кожного ворога і за кожних умов».²

Проголошення відновлення української державності Актом 30 червня 1941 р. мало історичне значення. По-перше, це змусило нацистів іще на початку окупації частково виявити свої справжні колонізаційні плани щодо окупованих земель на Сході, що розвіяло у значної частини українських

² Мірчук П. Акт відновлення Української Державности 30 червня 1941 року (його генеза та політичне й історичне значення). Друге видання. – Мюнхен, 1953. – С. 3

політиків ілюзії про визвольну місію гітлерівських армій. По-друге, проголошення, а потім відважне відстоювання незалежницької декларації дало ОУН(Б) морально-політичну перевагу для того, аби очолити національний рух опору. Актом 30 червня ще на початку війни було задекларовано бажання активної частини українського народу перетворити свою Батьківщину на суб'єкт міжнародної політики, а не лише на «мовчазне» поле бою чужих армій.³

7 липня 1941 р. в селі Вістря відбувся мітинг, який Організація українських націоналістів організувала з нагоди проголошення Самостійної України. Тоді ж були вибори сільського голови, на яких посаду зайняв Микита Вівтоник, секретарем став Герасимчука. Отця звинувачували, що він на цих зборах прославляв німецьких загарбників, агітував селян допомагати їм провіантом, говорив, що це прийшли рятівники від «більшевизму». Люди надіялися, що збулись одної кари, але не знали, що на зміну прийшла ще гірша. Згодом священник отримав звістку з міста Львова від Українського центрального комітету про необхідність агітувати жителів села вступати у дивізію СС «Галичина», яка мала на меті боротьбу проти червоної армії.

Священик Василь Білінський листувався зі своїми професійними колегами, яких радянська влада засудила та виселила за територію України. Серед них були о. Іван Юліанович Латишевський, з 1929 до 1946 року єпископ-помічник Станіслава, викладав у семінарії «Історію церкви», о. Роман Андрійович Воробкевич, який у 1944-1945 роках служив у селі Вовківці, Борщівського району, о. Василь Григорович Лецишин, уродженець с. Мушкатівка, капелан Дивізії СС «Галичина».

У грудні 1941 року отця перевели на парафію с. Полівці Чортківського району, де служив і в період тимчасової німецької окупації. У квітні 1944 року червона армія відвойовувала Тернопільщину, й недалеко від села пролягала лінія фронту, прифронткову зону біля населеного пункту було жахливо обстріляно аж до села Угринь, у яке радянські війська евакуювали всіх жителів Полівців. Там отець проживав біля трьох тижнів, священником не служив, бо у селі був свій священник.

Наприкінці травня священника призначено настоятелем храму Св. ап. Петра і Павла в село Мушкатівка Борщівського повіту. Привіз із собою небагато: одяг та літературу, що була в білому полотняному мішку. На деяких примірниках був відтиск печатки-екслібриса отця у вигляді тризуба. Оскільки помешкання орендував у мушкатівчанки Кучер Анни й, відповідно, книги не мав де подіти, то залишив їх на горищі церкви.

Щорічно отець Василь у церкві Св. ап. Петра і Павла проводив катехизацію для школярів Мушкатівки та Слобідки-Мушкатівської. В 1952 році вона відбувалась червні, тривала два тижні. Цю релігійну школу відвідували приблизно двадцяттеро дітей віком від одинадцяти до 15 років.

³ Мірчук П. Акт відновлення Української Державности 30 червня 1941 року (його генеза та політичне й історичне значення). Друге видання. – Мюнхен, 1953.– С. 52.

Отець навчав дітей катехизмових правд, молитов, правилам поведження у селі. В одному доносі, що підшитий у кримінальній справі отця, написано, що отець на сповіді казав дітям «ні піонером, ні комсомольцем не бути, бо це смертний гріх, большевизм – це кара Божа». В іншому було зазначено, що священник відправляв службу Божу 25 листопада в празник св. всщмуч. Йосафата, єп. Полоцького, який був уніатом. Там же автор низькопоклонничав перед секретарем райкому партії, що, мовляв, «цей «піп» не має жодного права таке робити, бо це колись можна було, а зараз – ні».

8-10 березня 1946 року у Львові був скликаний псевдособор, який, згідно з планами КДБ СРСР, мав на меті ліквідацію, знищення Української Греко-Католицької Церкви. І, відповідно, з того часу Мушкатівська церква і парафія перебували у підпорядкуванні російського православ'я. Були заборонені Братства чоловіче та сестринське, Братство тверезості, товариство Апостольства Молитви. Священника на парафії почали йменувати «служителем культу», і тому він мав узгоджувати свою діяльність із представниками правлячого режиму, який чітко контролював та перевіряв усі богослужіння, що відбувалися. Діяльність священника обмежила. Він проводив лише те, що дозволяла система. Комуністична влада керувала всіма духовними справами, визначала, які та коли богослужіння мають відбуватися, тож отець завжди був під пильним наглядом і контролем. Представники режиму суворо забороняли ходити дітям та вчителям школи до церкви; ця заборона також стосувалася тих мешканців села, які працювали на державній роботі. Інших людей, котрі не мали страху йти до церкви, суворо переслідували. Отець Василь Білінський не підтримав нових законів у релігійному житті, тому влада шукала зачіпок до нього.

15-17 грудня 1951 року отець організував святую місію в Мушкатівці, а 15-18 березня наступного року – у Вовківцях (у 1951-1952 о. Білінський служив ще на парафії села Вовківці Борщівського району). Головне завдання, яке намічали для себе місіонери, – висвітлювати основні правди і чесноти християнської віри, катехизувати народ, уділити людям Святих тайн. Прибувши до села, місіонери розпочинали проповіді: окремо для дітей, матерів, дружин, чоловіків, дівчат та хлопців. Визначали дні покаєння для хворих та немічних, дні радості. Хто через хворобу не міг здолати дорогу до церкви, того отці відвідували вдома. На згадку про місії біля церков закладали пам'ятні хрести. За свідченнями очевидців, у супроводі місіонерів і тисяч вірних зі співом «Хресту твоєму поклоняємось» дубові хрести обносили навколо храмів й установлювали при вході на церковних подвір'ях. Такі хрести збереглись у багатьох селах донині. Місіонери натхненно проповідували сутність духовної єдності народу з Христом: «Хрест – наша надія, Хрест – потіха бідних, Хрест – батько для сиріт, Хрест – світло, Хрест – то мужність і слава українського народу. Тож кладімо Хрест на чоло, на очі, на уста і на груди свої й молимося, щоб не прийшли до нас комуністи з п'ятиконечними знаками». По цих словах присутні піднімали два пальці та присягали на вірність Богові й Україні. Як правило, вірні греко-католики

урочисто і зустрічали, і проводжали місіонерів.⁴ У Вовківцях в останній день місії до школи не прийшли 70 % учнів. Директор із п'ятьма вчителями пішла за учнями до церкви. Спочатку на допиті вона казала, що отець до неї кричав, а потім, що учні самі виявили ініціативу, хотіли подивитися на встановлення місійного хреста.

1 листопада 1952 року Слідчий відділ УМДБ у Тернопільській області заарештувала о. Василя Білінського за підозрою в антирадянській діяльності. Того ж дня його викликали в сільську раду, там уже були присутні капітани Заваригін, Кірюшин і П'яташев. Звідти всі пішли до церкви, де провели повний обшук. Коли в храмі нічого не знайшли, один з капітанів ще вказав на горище й сам його перевірів. Там він знайшов паперовий мішок із книгами та періодикою. Серед цієї літератури були: газети «Христос – наша сила», «Станіславівське слово», «Самостійна Україна», «Львівські вісті», яка виходила в окупаційний період, «Правда»; книги «Татарські народи», «Нація в поході» Андрієвського, «Соціалістичний ключ в світлі правди», «Просвіта» Б. Лепкого, «Наша рідна мова» М. Возняка, «Історія України» Т. Коструби, «Байки Езопа» М. Баранька, «Село без дітей» П. Матієвича, «Розбишацька ватага» В. Павлусевича, «Про характер» Г. Тимощука, «Наші мученики за унію» Т. Коструби, «Василіяни – Римські папи» Р. Лук'яна, «Євангелія – основа життя» Г. Петрова, «Неподільне серце священика» П. Мартинюка, «До найсвятішого серця» Г. Хомишина, «Пастирський лист» А. Шептицького, «Історія нового українського письменства», «Батько повстанця», «Робітниче питання», «Нива», «Чи є пекло?», «Католицьке священство», «Чоловік і звірина», Пастирський лист Григорія Хомишина, єпископа Станіславівського, п'єса «На манівцях» Я. Косовського, Календар на 1942 «За народ», «Пробоем», Календар на 1943 р.

Священик казав, що, напевно, їх перекавав у цей мішок паламар Кучер Василь (помер у 1947 році); він мав ключі й прибирав церкву. Отець, начебто, казав йому спалити все, але цього не було зроблено.

Усього отця Білінського допитували 10 разів: 1 допит: 01 листопада 1952 року; 2 допит: 10 листопада 1952 року, 20:00 - 23:55; 3 допит: 11 листопада 1952 року, 10:35 - 16:50; 4 допит: 12 листопада 1952 року, 12:00 - 17:00; 5 допит: 15 листопада 1952 року, 11:45 - 17:00; 6 допит: 17-18 листопада 1952 року, 20:15 - 01:00; 7 допит: 15 листопада 1952 року, 10:30 - 13:40; 8 допит: 25 листопада 1952 року, 20:05 - 24:00; 9 допит: 28-29 листопада 1952 року, 22:00 - 00:15; 10 допит: 29 листопада 1952 року, 11:00 - 12:30. Їхня сумарна тривалість становить майже сорок годин, враховуючи, що тривалість першого не вказана.

2 грудня 1952 – відбулося судове засідання, на якому священика звинувачено за статтею 54-10 ч. 2 УК УССР – антирадянська пропаганда і агітація. Згідно з постановою облпрокурора від 4 грудня 1952 року, «злочин»

⁴ Мизак Н. Репресії радянської влади супроти української греко-католицької церкви у 40-50-х роках ХХ століття/ Н. Мизак // Буковинський журнал.– 2008. – № 1. – С. 143.

підтверджено. У вирокі, оголошеному 15 грудня 1952 р., на основі ст. 54-10 ч. 2 КК УРСР із санкцією ст. 52-4 КК УРСР і Указу Президії Верховної Ради СРСР від 26 травня 1947 р. «Про відміну смертної кари» вказано ув'язнити Василя Білінського у виправно-трудоий табір терміном на 25 років з конфіскацією усього майна. На основі ст. 29 п. «а», «в», «б», «и», «г» КК УРСР позбавити прав після відбуття міри покарання терміном на 5 років. На відбування покарання спрямований у Вологодській області, ст. Шексна, п/я ОЕ 256/12. У спогадах вказано, що «покуту» відбував у концтаборі в Караганді.

Отець Василь неодноразово подавав касації, скарги (від 6 лютого 1953 року, від 24 квітня 1955 року, від 21 березня 1961 року, від 1 вересня 1976 року, від 20 квітня 1990 року), проте відповідь за підписом Генерального прокурора Союзу РСР завжди була однією й тією ж - для реабілітації підстав немає!

Як зазначив отець у автобіографії, хворів на серце, шлунок, особливо на хвороби нервів, інколи аж до неймовірності. Внаслідок нервової неврівноваженості його, може, і не любили, оминали, ворожо ставилися, зверталися до нього тільки в крайньому випадку, суто у священничих справах.

У 1956 році термін покарання було зменшено до 6 років, і 7 серпня 1958 року священника звільнили з-під варти, прописку отримав у селі Піщаний Брід Веселинівського району Миколаївської області. Оскільки проживати на території Західної України було заборонено, то зареєструвався у сестри. Але це була формальність, отець і надалі підпільно служив Служби Божі, сповідав на приватних квартирах у Львові. Тоді ж влаштувався на роботу в обласне аптекоуправління та переїхав до села Любешка. Там збирав лікарські рослини і здавав їх у аптеку, а деякі жінки допомагали йому. Та, фактично, там були деякі монахи, які раніше служили в Унівській лаврі. Тому отець Василь деякий час жив у двох сестер-монахинь. У їхній хаті щодня відправляв Службу Божу, хрестив дітей, шлюбнував молодят, сповідав.

Наприкінці 1966 року отець прибув у с. Старі Стрілища Жидачівського району Львівської області й замешкав у покинутій хаті П'ясецького Михайла Васильовича в урочищі «Корита». Там же почав служити підпільні Служби Божі. «Ця стара хата, під солом'яною стріхою, взимку не тримала тепла. Та й її новий тимчасовий господар не мав ані часу, ні коштів, ні здоров'я, щоб якось її підправити. Отця Василя часто забирали для служіння Літургій люди з Тучного, Любешки, Прибина та Генриківки Жидачівського району. Приїжджали по нього на підводах, зимою – саньми. В ту зиму священникові було доволі скрутно, хоч селяни старалися всіляко його підтримати».⁵ В березні 1967 року був затриманий під час відправи в цій хаті та відправлений до виконкому селищної ради, потім – і в Жидачівський райвиконком для притягнення його до адміністративної відповідальності. Через деякий час

⁵ Герич А. Отець Білінський – свідок і мученик гнаної церкви // Перемишлянський край. – 2009. – № 89-90 (120-121) (13 лист.). – С. 5.

отець переселився у село Прибин Перемишлянського району й знову почав підпільно служити в домі колгоспного обліковця Володимира Мирки, згодом – у вдоми Анни Марусяк. Але традиційно був той, хто донесе в органи КДБ про підпілля. Цей випадок – не виняток. «У 1974 році на другий день Великодня о. Василь Білінський зважився служити Службу Божу в церкві у селі Прибин. Десятки людей з навколишніх сіл ледве вмістилися у храмі. Для греко-католиків це була надзвичайна духовна подія – Великодня Літургія у церкві. Для комуністичної влади, яка цю церкву колись замкнула, це також була подія надзвичайна. Надзвичайно зухвала. Міліція, кадебісти, загін пожежників, а також голови сільрад негайно прибули під церкву, щоб арештувати священика. Але люди підперли двері зсередини, щоб священика ніхто не хвилював, а Служба Божа закінчилась, як належить. Після її закінчення селяни створили тісне коло, радіусом кілька метрів, усередині якого помістили отця Білінського. Таким чином вони вийшли усі з церкви і пішли ще не засадженими городами за село. За ними поволі їхали машини міліції, кадебістів та пожежна. Через потічки і видолінки, через межі та свіжозорані поля люди провадили священика на автомобільну трасу. Їхні переслідувачі не могли далі їхати, тому їм довелося залишити машини і йти пішки. А на дорозі за селом чекав сільський хлопчина на мотоциклі. Люди обережно пропустили його всередину. Тож поки міліціонери й кадебісти повернулися в село по залишені автомобілі, маленький мотоцикл бездоріжжям і лісовими стежками доправив отця Василя до Свіржа».⁶

КДБ намагався стежити за кожним та шукати щонайменшу можливість, щоби придушити «вільнодумність». І от 9 серпня 1974 р. органи міліції затримали отця з церковною літературою та предметами для релігійної відправи далеко в полі на території Новострілищанської селищної ради. Під час обшуку того ж дня знайдено: Молитовник для українського народу, Святе письмо, Скорочений молитвослов, Євангеліє Ісуса Христа, Чашу з білого металу, чайну ложку, підставку під чашу, пояс церковний червоного кольору з жовтою каймою, сатиновий і три дерев'яні хрести різних форм, 10 хрестиків, 2 чоток, 9 іконок, рукописи молитов на 18 аркушах, блокнот з молитвами. Однак основною причиною арешту було закінчення терміну придатності паспорта; за це отця ув'язнили на 15 діб, а потім під конвоем доправили до вокзалу й посадили в поїзд до Миколаєва.

Приїхавши до місця призначення, о. Білінський почав оформляти новий паспорт, але співробітник капітан Маврищук натякнув, що нічого просто так не буває. Тоді о. Василь поклав на стіл останні 50 рублів, але цього було замало, і капітан звелів у четвер принести ще 100 рублів. Коли священик виконав умови, то його відразу арештували за хабар, все було підлаштовано.

⁶ Герич А. Отець Білінський – свідок і мученик гнаної церкви // Перемишлянський край. – 2009. – № 89-90 (120-121) (13 лист.). – С. 5.

31 жовтня 1974 року засуджений за сфабрикованою справою за ст. 170 ч. 1 КК УРСР на 3 роки у виправній колонії суворого режиму в селі Макартово Софіївського району Дніпропетровської області, де були ув'язнені тільки запеклі злочинці, вбивці, рецидивісти. Тільки-но отець потрапив туди, місцеві зеки відібрали виданий йому одяг та взуття, а свій порваний віддали йому.

«Нічліг священник отримав аж на третьому рівні триповерхових нар, куди залізти йому, старому і хворому, було завжди важко. На 30 квадратних метрів припадало по 100 людей. Усіх доїдали блохи і воші, вікна в приміщеннях були круглий рік незасклені, бо літом усередині були нестерпна спека і сморід, взимку – зі стелі звисали бурульки, а замерзнути в сні не давали, знову ж таки, воші й блохи.

Зранку і ввечері кожному видавали 125 грамів хліба, на обід – 200 грамів хліба і ріденькі щі. Але пайок отця Білінського найчастіше діставався сильнішим, тому він завжди голодував. На роботу – плести сітки – гонили у цех на 12-16 годин. У неділю був вихідний: від шостої години ранку до десятої вечора всіх в'язнів виганяли на бетоноване подвір'я, по якому вони мали ходити-«перетасовуватися» цілий день. Так робили круглий рік, а зимою навіть не могли ходити повільніше, бо можна було б у тому благоденському одязі замерзнути».⁷

Звільнений наприкінці 1975 р. за амністією, о. Василь Білінський повернувся назад у Прибин, де й надалі продовжив підпільну діяльність. «У 1988 році українці святкували 1000 років від хрещення України-Русі Володимиром Великим. Селяни Прибина разом зі священником вирішили гідно відзначити цю липневу дату. За ніч чоловіки зрізали великого дуба, зробили з нього високий місійний хрест та до ранку закопали його перед церквою. Отець Василь запросив із Самбора четверо священників-редемптористів – Миколу Куця, Михаїла Волошина, Адама Гусака та Івана Білика, і разом з ними та в супроводі Тучнянського церковного хору відправили величну Святу Літургію. На святкування прибули також багато львів'ян та людей з довколишніх сіл».⁸ Після цього людей почали залякувати, штрафувати за різні незначні, часто й вигадані вчинки. Через кілька днів з сільської ради викрали ключ від церкви та поспіхом зареєстрували православну громаду. Люди не йшли туди, знову збиралися на відправу в хату Анни Марусяк.

Запах волі уже витав в повітрі, й люди це відчували. І от коли боротьба за українську церкву була на завершальному етапі, 27 серпня 1989 року відійшов у вічність вірний «катакомбної» церкви о. Василь Білінський, похований у с. Прибин. Реабілітований 16 травня 1994 року.

⁷ Герич А. Отець Білінський – свідок і мученик гнаної церкви // Перемишлянський край. – 2009. – № 5-6 (141-142) (22 груд.). – С. 5.

⁸ Герич А. Отець Білінський – свідок і мученик гнаної церкви // Перемишлянський край. – 2009. – № 5-6 (141-142) (22 груд.). – С. 5.

Щасливий він був, бо не зрадив своєї віри, бо до останньої хвилини служив Господу. За жертвність, мучеництво, служіння в ті страшні часи й досі з теплом згадують його парафіяни та знайомі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Архів УСБУ в Тернопільській області. Спр. № 16623-П.
2. Герич А. Отець Білінський – свідок і мученик гнаної церкви // Перемишлянський край. – 2009. – № 89-90 (120-121) (13 лист.). – С. 5.
3. Герич А. Отець Білінський – свідок і мученик гнаної церкви // Перемишлянський край. – 2009. – № 5-6 (141-142) (22 груд.). – С. 5.
4. Мірчук П. Акт відновлення Української Державности 30 червня 1941 року (його генеза та політичне й історичне значення). Друге видання. – Мюнхен, 1953.
5. Мизак Н. Репресії радянської влади супроти української греко-католицької церкви у 40-50-х роках ХХ століття/ Н. Мизак // Буковинський журнал. – 2008. – № 1. – С. 143.

ДОДАТКИ



Пам'ятка Пешого св. Причастія від о. Василя Білінського для Баліцької Марти.



Похорон Білінського. 1989 рік.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 94 (477.8):271.4

ПЕДАГОГІЧНА, ГРОМАДСЬКА ТА ПРИРОДООХОРОННА ДІЯЛЬНІСТЬ ДОКТОРА МИКОЛИ САЄВИЧА

Олена ГАЙДУКЕВИЧ

*ДВНЗ «Івано-Франківський національний медичний університет», кафедра
українознавства та філософії, вул. Галицька 2, 76018, м. Івано-Франківськ,
Україна*

e-mail: o.gay@bk.ru

Стаття присвячена дослідженню життєвого шляху та діяльності патріота України, лісового інженера у маєтності УГКЦ «Перегінсько-Лолін» доктора Миколи Саєвича, який все своє життя невтомною працею - чи то на обпалених війною фронтових дорогах, чи на освітянській та науковій нивах, чи на теренах карпатського лісу - утверджував і наближав світле майбутнє рідного краю - вільної, незалежної України.

***Ключові слова:** Греко-католицька церква, Січові стрільці, національна освіта, маєтності церкви, природоохоронна діяльність.*

The article is devoted to the study of life path and activity patriot of Ukraine, forest engineer in the property of the UGCC "Pereynsky-Lolin" Doctor Mykola Sayevich, who is all his life tireless work - whether on the war-torn frontier roads, or on education and education scientific fields, or in the fields of the Carpathian forest - it was affirmed and approached the bright future of our native land - a free, independent Ukraine.

***Keywords:** Greek Catholic Church, Sich arrows, national education, churches, environmental activities.*

Доктор Микола Саєвич (1885-1944) – громадський, природоохоронний, науковий діяч Галичини, доктор філософії, права та лісівництва, подвижник народної освіти, патріот України, лісовий інженер у маєтності УГКЦ «Перегінсько-Лолін» (1930-1939).

Микола – Амброзій Саєвич народився 17 грудня 1885 р. в Старому Угринові Калуського повіту в сім'ї народних вчителів Михайла та Броніслави Саєвичів. В сім'ї Михайла та Броніслави Саєвич було четверо дітей: сини Володимир-Іван, Микола-Амброзій, Євген-Лев та дочка Аделя. Невдовзі, 2 червня 1896 р., батько - Михайло Саєвич, помер і 11-річний Микола крок за кроком самотужки долає гіркі життєві «університети»: в рідному селі закінчує початкову школу, в Калуші – гімназію; дає приватні уроки, займається репетиторством [24].

В цей час на Гуцульщині, в селі Жаб'є – Ільці (сьогодні – Верховина) проживав товариш його батька Михайла п. Кисилевський з родиною, теж народний вчитель, і сюди, в саме серце гуцулії часто влітку приїжджала гостювати родина Саєвичів. Самобутня природа Карпат, густі смерекові праліси, кришталні гірські джерела заповнили душу молодого Миколи і він на все життя полюбив цю землю, карпатський ліс, чарівну природу довкілля, що і вплинуло на подальший вибір професії. Саме тут, з 1905 р. 20-річний

Микола починає працювати в австрійських (тобто, державних) лісах Карпат (в селах Жаб'є, Косів, Міхова, Танева, Тустановичі, Бохна) [24].

В 1910 р. поступає на навчання у Віденську політехніку на лісову студію. Проте, через матеріальні нестатки вимушений через рік перервати навчання і продовжити працю в лісах Галичини, про що збереглося відповідне посвідчення Окружного заряду лісів у Львові (посвідчення від 23.05.1921 р., № 8648/21) [11, арк. 28].

Нелегка доля судилася поколінню молодих людей початку ХХ століття, які зі зброєю в руках виборювали державність України. Довгі роки австрійського панування, I-ша світова війна, доба січового стрілецтва, польський період гноблення українців, лихоліття II-ї світової війни, героїзм ОУН-УПА – ось такі доленосні віхи в історії нашого народу в період першої половини ХХ ст. Зразком героїзму за самостійну українську державу на початку ХХ століття був Легіон Українських Січових Стрільців – військове формування, що утворилося в перші дні I-ї Світової війни в складі австро-угорської армії і вело визвольну боротьбу проти царської Росії за автономію України. Героїчною та водночас і трагічною була доля українського січового стрілецтва: вступивши на карпатських перевалах з вересня 1914 р. на боці Австро-Угорщини в бої з росіянами, січові стрільці понесли важкі втрати, воюючи, по-суті, за чужі інтереси.

Одним із таких січовиків був Микола Саєвич, який присвятив своє життя боротьбі за свободу і незалежність України, за розквіт рідного краю, за буяння карпатського лісу. Історичні події 1914 р. круто змінюють його життєвий шлях. З перших днів війни, з серпня 1914 р. він, як член «Пласту», у лавах Легіону Українських Січових Стрільців (УСС) у чині четаря. 1 червня 1915 р. Микола Саєвич в боях під Болеховим на г. Маківка поранений. Після одужання - знову фронт, бої, командує сотнею.

Українські січовики відстоювали незалежність своєї держави на тернистих військових дорогах не лише зі зброєю в руках, але і вели широку культурно-освітню діяльність, зокрема, на Поділлі, Підляшші, Поліссі та Волині [7]. Волинь, на противагу Галичині, що була під владою Австро-Угорщини, довгі роки була у складі царської Росії. Під час війни, як тільки російські війська залишили Волинь і її зайняли австрійські частини, серед українського командування зародилася ідея зав'язати міцні, дружні відносини з українським населенням краю, з метою пробудження на цих зрусифікованих теренах національної свідомості широких народних мас. Для цього Союз визволення України створив у Львові «Бюро культурної помочи для українського населення окупованих земель», яке займалося питаннями організації і проведення на звільнених землях національно-патріотичної і культурно-освітньої діяльності [7,8].

Виїзд на Волинь українських січових стрільців мав бути переконливо обґрунтованим перед австрійською владою. І невдовзі в штаб вищого австрійського командування було подано проект щодо відправки на Волинь представників січових стрільців, ніби то для проведення широкої

пропагандистської діяльності, направленої на вербування нових стрільців в ряди Легіону УСС. Не вагаючись, австрійське командування видало дозвіл виїхати на Волинь трьом старшинам УСС. Ними були: сотник Дмитро Вітовський, діяльність якого призначалася в окрузі Ковеля, четар Микола Саєвич – у Володимир-Волинському та четар Михайло Гаврилко – у Луцьку, де вони мали заснувати так звані «Вербункові Комісаріати УСС» [9]. На початку лютого 1916 р. ці старшини разом із стрільцями Володимиром Кузьмичем, Михайлом Романюком та Іваном Романковим виїхали з коша УСС через Львів на Волинь.

З перших днів січовики опинилися там у дуже скрутному становищі: місцеве населення вороже ставилося до січових стрільців, не відрізняючи їх від австрійських вояків. Та і власне українців серед місцевого населення майже не було; проживали тут, в основному, поляки та євреї. Свідомих українців російський царизм вивіз в Росію, решта населення – особливо не почувалися українцями, бо слабо пам'ятали родинні корені і давно втратили національно-патріотичну свідомість. В Ковелі, наприклад, із свідомої української інтелігенції проживав лише агроном Марко Луцкевич (пізніше – посол у варшавському соймі), який і став головним помічником українським січовикам у справі наведення з місцевим населенням дружніх контактів [4,5]. У Володимир-Волинському такими помічниками Миколі Саєвичу стали голова міста п. Гнат Мартинець та свідомий українець п. Черановський [9].

Завдання щодо набору місцевих добровольців в ряди Легіону УСС було майже фантастичним. Проте стрілецькі старшини, щоб якось виправдати існування «вербункового комісаріату УСС» надзвичайно активно взялися за виконання завдання і невдовзі у Володимирі-Волинському зокрема, четар М. Саєвич таки завербував біля 50 добровольців. І, як писав пізніше у літописі «Червона Калина» стрілець Іван Романків, який був помічником М. Саєвича, «...це колосальний здобуток, якого львина пайка належить тов. Саєвичу» [9]. Цей перший набір добровольців дав можливість подальшої діяльності УСС на Волині і розв'язав руки січовим старшинам, оскільки «...завдяки зручній тактиці четаря Саєвича Укр. Січові Стрільці добули довірря австрійської військової влади і змогли взятися до культурної роботи на Волині...» [5].

Січовики стали вести свою подальшу діяльність у двох напрямках: освітньому і національно-патріотичному. Як згадував пізніше стрілець Іван Романків, «... ця праця проводилася з такою національною любов'ю, самопосвятою і фанатизмом, що аж радісно стає, коли згадати...» [9].

В першу чергу перед січовиками постало питання становлення і розвитку національної освіти, оскільки тут функціонували лише російські школи, і лише поодинокі єврейські та польські, тому «...на першому місці треба було зайнятися заснуванням українських шкіл, яких дотепер на Волині не було» [9]. Для керування шкільництвом на Волині Комісаріат УСС організував в кожному окрузі Окружну Шкільну Раду.

У Володимир-Волинську такою Радою керував голова міста Гнат Мартинець, а в її склад входили січові стрільці Микола Саєвич, Іван

Романків та згаданий вище свідомий українець п. Черановський. Варто відмітити, що це був час війни та розрухи і в краї панувала нужда, голод, лихоліття, крайня бідність. Селяни побоювалися що відкриття нових шкіл у селах ляже новим тягарем на їхні плечі. Січовикам необхідно було проявити максимум терпіння, неабиякий такт, розумну дипломатію, щоб у таких важких умовах переконати місцеве населення у необхідності відкриття для їхніх дітей нових українських шкіл.

Наступною гострою проблемою для січовиків стало кадрове питання: тут майже не було українських вчителів. З допомогою Львівського «Бюро Культурної Помочи» на Волинь у 1916-1917 рр. були направлені окремі вчителі з Галичини, зокрема, п. Савина Сидорович, яка, як управителька школи працювала з великим ентузіазмом і самопосвятою у с Риковиця. Проте цього було досить мало, та і сам процес залучення учительських сил з Галичини був важким. Тоді січовики взялися підключати до справи відкриття народних шкіл місцеві учительські сили. На Володимирівщині старшина М. Саєвич знайшов у селах біля 10 місцевих учителів і, щоб ввести їх у галицьку систему навчання та перевести на рідну мову викладання, організував короткі підготовчі курси, які були відкриті з допомогою Шкільної ради у Володимирі. На цих курсах фахівці з Галичини викладали місцевим учителям українську історію, мову і літературу, географію, вчили українських народних пісень.

Ще однією проблемою для січовиків стала гостра нестача українських підручників, книжок, зошитів, шкільного приладдя, наочності. І знову на допомогу прийшло Львівське «Бюро культурної помочи» та НТШ. Так, зокрема, зберігся лист підписаний Миколою Саєвичем до НТШ у Львові з проханням посприяти у придбанні для шкіл Володимир-Волинська буквар Богдана Заклинського.

Варто наголосити, що саме у Володимир-Волинському окрузі, де працював четар Микола Саєвич із товаришами, досить широко і масштабно велася робота щодо відкриття національних початкових народних шкіл. Перша така українська школа імені Т. Шевченка почала діяти у самому Володимир-Волинському вже весною 1916 р. Надалі могутня хвиля відкриття українських шкіл покотилася округом Володимирівщини і вже до червня 1916 р. тут було відкрито сім шкіл у селах Вуйковичі (60 дітей, уч. Парфеній Котушко), Руснові (40 дітей, уч. Юрій Глуховський), Будятичах (50 дітей, уч. Денис Черановський), Зашковичах (52 дітей, уч. Марія Панасюк), Луковичах (40 дітей, уч. Дмитро Лотоцький), Орищі (уч. Зінаїда Волканович та Іван Лижник), Свинюхи (104 дітей, уч. Теодора Ліщинські та Антін Чуйко) [5]. Згодом, до осені 1916 р. тут стало діяти вже 17 національних шкіл, в грудні 1916 р. – ще 19 українських народних шкіл [5], а до липня 1917 року - понад 50 національних народних шкіл [20, арк. 1–2 зв; 8–10 зв; 13–15 зв].

Внаслідок титанічної патріотичної діяльності наших січовиків ставлення місцевого населення як до Легіону УСС, так і до відкриття національних початкових шкіл різко змінилося: селяни з симпатією

зустрічали січовиків, радо спілкувалися з ними.

Надалі плін історичних подій 1917-1918 рр. не дозволив продовжити ту важливу освітянську та просвітницьку справу: у 1918 р. січові стрільці були відкликані з Волині та Поділля, а Комітети УСС через якийсь час розпалися. Проте, не пропали даремно ті золоті зерна національної свідомості, що їх посіяли усусуси серед населення Волині; вони проросли і проявилися величними справами вже в роки II-ї світової війни. Адже саме тут, на Волині в 1940 р. відродилися і стали діяти загони Тараса Бульби [2], у 1941 р. – мельниківські загони ОУН, а у жовтні 1942 р. – появилось перше формування УПА [10].

18 жовтня 1918 р., коли Австро-Угорська імперія розпалася, у Львові створилася Національна Рада – вищий орган майбутньої української держави. Рада задекларувала претензії на Східну Галичину, Лемківщину, північно-західну частину Буковини й Закарпаття, тобто, на етнічні українські землі в межах імперії. В той же час Польща готувалася захопити Галичину. Щоб запобігти цьому, Національна Рада в ніч на 1 листопада зайняла Львів, а потім і всю територію Східної Галичини. 13 листопада 1918 р. було проголошено Західноукраїнську Народну Республіку (ЗУНР). Президентом її став голова Національної Ради Євген Петрушевич, головою Державного секретаріату – Кость Левицький. Першим кроком уряду ЗУНР було створення Української Галицької Армії (УГА), яка стала на захист української державності в боротьбі з польськими військами [3].

Ці політичні події 1918 рр. загострили і так важку ситуацію в Україні. М. Саєвич в рядах УГА, знову на фронті, вже в чині сотника. Листопад 1918 р. сотник М. Саєвич зустрів у Коломиї. Надалі Окружна команда призначила його комісаром ЗУНР у Косові. Згодом цю посаду зайняв С. Глушко, а М. Саєвич знову на фронті, під Львовом. Брав участь у Чортківській офензиві, потім - відступ за Збруч, «Чотирикутник смерті», польський полон, з якого вдалося втекти – ось ті доленосні віхи життєвого шляху патріота на тернистій дорозі боротьби за свободу і незалежність рідного краю.

Наприкінці червня – на початку липня 1919 р. добре оснащені державами Антанти польські війська окупували Східну Галичину й Західну Волинь. З крахом національно-визвольної боротьби українців за свою незалежність та встановлення польської державності на теренах Галичини тисячі молодих людей, недавніх січових стрільців, розлетілись по світу в пошуках прихистку в різних куточках чужини.

Микола Саєвич стає студентом торговельної школи у Львові (1920-1921 рр.), пізніше - однорічної автошколи при Львівській політехніці (1921-1922 рр.). Тут, у Львові, як член Верховної Пластової Ради, веде активну діяльність у Пласті. Одночасно працює (від березня по серпень 1921 р.) технічним референтом в Богородчанах, а також (від серпня 1921 р. по лютий 1922 р.) контролером лісової експлуатації у 8 повітах Станиславівщини (посвідчення від 01.08.1922 р., № 4227) [11, арк. 12].

Надалі, щоб уникнути арешту (польська влада переслідувала колишніх вояків УСС), М. Саєвич емігрував у 1922 р. до Чехії, в м. Прагу, де поступив на філософсько-природничий факультет Карлового університету, який закінчив із відзнакою в 1924 році й одержав диплом інженера-лісівника (диплом від 24.06.1924 р. за № 76/24) [11, арк. 13].

Декретом Міністерства закордонних справ Чехії в 1925 році був призначений приват-доцентом на лісовий відділ в Українську Господарчу Академію в Подебрадах. Читав студентам лекції про лісові промисли, облік, адміністрацію та мисливство. У тому ж таки 1925-1926 рр. шість місяців перебував у науковому відрядженні в Скандинавії, як стипендіат чеського Міністерства шкільництва. Згодом, у 1927 р. здобув дипломи правничих та філософських студій Карлового університету [11]. Одночасно відновив свої студії у Віденській політехніці на лісовому факультеті і у 1928–1929 роках працював там асистентом на кафедрі охорони лісу в професора Зайтнера.

Наукову роботу “Фітогеографічні студії лісів Чорногори” Микола Саєвич захистив 23 червня 1927 року на філософсько-природничому факультеті Карлового університету в Празі. Оригінал даної наукової праці зберігався на лісовому факультеті Віденської політехніки, а її копія була в бібліотеці Музею Природи Горганської Верховини в Лютошарах біля с. Осмолоди [11].

У Подебрадах М. Саєвич інтенсивно займався науковою роботою. Тут він написав два підручники, які були схвалені й направлені до друку професорською радою Української Господарчої Академії: “Ловецтво” (242 с.) і “Охорона лісу” (640 с.) [11, арк. 14]. Виступав із рефератами на Українському науковому з’їзді (“Нарис досліджень українських лісів”, 1926 р.) та Чеському науковому з’їзді у Празі (“Фітогеографічні студії лісів Чорногори”, 1928 р.). Мав ряд друкованих праць у наукових журналах Берліна, Відня, Праги. Володів польською, німецькою, чеською, російською та румунською мовами [11, арк. 13]. Переклав на українську мову спогади Массарика і Бенеша, які друкувалися до жовтня 1929 р. у часописі «Червона Калина» [11, арк.7].

У грудні 1929 року митрополит Андрей Шептицький, за рекомендаціями адвоката доктора Є. Ловицького та доктора економіки, отця-митрата Тита Войнаровського, запросив Миколу Саєвича, як молодого, талановитого, енергійного науковця-лісівника, на посаду завідуючого третім господарським округом маєтності “Перегінсько” у Столові Добра Української греко-католицької церкви (УГКЦ) [11, арк. 18].

До роботи М. Саєвич приступив 1 січня 1930 року. Поселився в селищі Лютошари біля Осмолоди у відомчому будинку, на місці якого в даний час міститься адміністративний корпус форельного господарства Державного підприємства «Осмолоське лісове господарство». У 1932 р. Микола Саєвич одружився з Софією-Наталією Залуцькою, родовід якої, по маминій лінії Іванни Войнаровської сягав давніх часів до о. Василя Войнаровського – небожа Івана Мазепи. Батько Софії – о. Василь Залуцький був парохом у

Коршеві. В сім'ї Саєвичів було троє дітей: старша дочка Христина (1933 р.н.) та молодші двійнята – син Микола-Євген і дочка Люба-Софія (1938 р.н.).

У маєтності «Перегінсько». висококваліфікований фахівець інженер-лісівник Микола Саєвич працював з 1930 р. по 1939 р. Він раціонально вів господарство, згідно з науковими основами лісівництва. Як патріот любив свою землю, охороняв її, професійно й мудро господарював на ній, бо розумів, що шлях до зростання національної, релігійної та моральної свідомості народу лежить через неухильне розширення його духовного світогляду, підвищення матеріального добробуту, в основі яких закладено любов до рідної землі. Питання охорони природи рідного краю, довколишніх земель та лісів, природних угідь було першочерговим завданням у полі зору доктора лісівництва Миколи Саєвича.

Тут, у Лютошарах, М. Саєвич розгорнув активну громадську, освітянську, наукову й виробничу діяльність. Він, як член «Просвіти», НТШ, «Пласту» постійно приймає участь у різноманітних зібраннях, конференціях, нарадах тощо. В першу чергу, пам'ятаючи досвід освітянської праці на Волині, Микола Саєвич, як член «Просвіти», організував у селищі Осмолода у 1931–1932 рр. сільську початкову народну школу. Вже в наш час (1998 р.) довгожителька с. Осмолода Софія Кушнір, яка, як учениця цієї школи, була присутня на її відкритті, розповіла нам про таку значну подію в суспільному житті рідного села та надала цікавий фотознімок [22].

Керівництво УГКЦ, численні священнослужителі церкви, службовці її маєтностей активно поширювали в краї ідеї охорони природи. Яскравим свідченням цьому були різноманітні природоохоронні проекти, що їх проводили діячі Церкви та фахівці Столових дібр Митрополії, зокрема і інженер Микола Саєвич. Як патріот рідної землі, як член НТШ, як фахівець – лісівник він не міг стояти осторонь охорони та примноження багатств карпатського лісу, природних ресурсів краю. Такими природоохоронними проектами, що втілювалися в Карпатах, на землях УГКЦ та автором яких виступав інженер Микола Саєвич були, зокрема, організація заповідників – Кедрового та Першого Українського Парку природи, створення музею Природи Горганської Верховини, наукової бібліотеки, науково-навчального фільму про природу Горган, ін.

Так, на початку 1930-х років у Карпатах перед природоохоронцями гостро постала проблема охорони карпатського кедра й українські науковці, члени НТШ неодноразово порушували на різних рівнях питання щодо заповідання цінних кедрових деревостанів краю. Першим таким охоронним об'єктом був кедровий заповідник, організований у маєтності «Перегінсько» біля с. Осмолода.

Сосна кедрова європейська (*Pinus cembra* L.), або карпатський кедр, кедрина, як її називають місцеві жителі, має міцну й надзвичайно оригінальну текстуру деревини, що високо цінилася на міжнародному ринку. За цінну деревину в кінці ХІХ – на початку ХХ століття кедр став повсюдно вирубуватися в Карпатах. Інтенсивна вирубка його набула в 1920-х роках

особливо загрозливих масштабів. Найбільшим скупченням кедрів в Карпатах була ділянка в урочищі Льолинське Яйце біля с. Осмолода, розташоване в лісових угіддях маєтності “Переґінсько” Столових дібр УГКЦ. Українські ботаніки й лісівники, члени НТШ Всеволод Левицький, Богдан Лучаковський, Олена Мриц, Володимир Бриґідер, Андрій Мельник, Микола Саєвич та інші звернулися до митрополита Андрея Шептицького з проханням виділити цей осередок кедрів на горі «Льолинське яйце» й закріпити за ним заповідний статус [13; 1, с. 87]. У відповідь митрополит А. Шептицький видав розпорядження щодо створення в Горганах цього заповідника, про що Центральна адміністрація Столових дібр у Львові 27 березня 1934 р. офіційно повідомила воєводський уряд у Станиславові: “...Маємо честь повідомити, що його Ексцеленція Високопреосвященний Отець Митрополит Андрей граф Шептицький, йдучи назустріч проханням широких кругів любителів природи, дав Свою згоду на утворення в маєтності Переґінсько кедриного заповідника (резервату)...” [12, арк. 115]. Для керування науковими роботами в заповіднику 4 липня 1934 р., при НТШ була створена постійно діюча Комісія охорони природи, яка мала наглядати за його станом: “Рішено вибрати постійну комісію для керування роботою заповідника в складі: голова – професор Микола Мельник, члени Ольга Мриц, Василь Левицький, Микола Саєвич, Андрій П’ясецький, Андрій Мельник і Сергій Пастернак” [18, арк. 32].

Ще з кінця 1933 р. в урочищі «Льолинське яйце» розпочалися підготовчі роботи щодо виділення на місцевості заповідника: були проведені дослідження лісових масивів, визначені цінні деревостани кедрів, окреслені їх границі, проведені окремі охоронні заходи, облаштовані під’їзна дорога, піші стежки, дороговкази, інформаційні таблиці тощо. Надалі роботи з організації заповідника були широко розгорнуті як на місцевості, так і в плані оформлення документації, і вже 12 серпня 1934 р., у неділю, у верхів’ях Горган, біля с. Осмолода, відбулося урочисте відкриття кедрового заповідника, що стало помітною подією в тогочасному громадському житті українців Галичини.

На відкритті заповідника “Кедровий” були присутні митрополит Андрей Шептицький, широке коло науковців та численні гості. Свято почалося із Служби Божої, після якої, згідно з програмою, виголошено промови митрополита Андрея Шептицького, голови НТШ доктора Всеволода Левицького, голови Польської ліги охоронців природи (ПЛОП) професора Володимира Шафера й доповідь інженера Андрія П’ясецького про карпатський кедр. Після завершення урочистої частини учасники свята виїхали в урочище Льолинське Яйце й на місцевості оглянули заповідник [12, арк. 164]. Через місяць, 20 вересня 1934 р., рішенням Станиславівського воєводського уряду ця ділянка сосни кедрової європейської в Горганах була юридично затверджена й визнана заповідником [13, арк. 141].

Відкриття такого заповідного об’єкта в Карпатах мало в ті непрості для галичан часи неабияке значення як для природничої науки, так і для

суспільно-громадського життя тогочасної Галичини, оскільки оберігало від знищення в Горганах унікальної ділянки сосни кедрової європейської, створювало широкі можливості для проведення глибоких наукових досліджень високогірної території Карпат, місцевої флори та фауни, зміцнювало й розширювало наукову базу польових досліджень українських науковців-природодослідників, популяризувало ідеї охорони природи, формувало екологічну культуру нації, служило цікавим і цінним природним об'єктом у туристично-рекреаційній зоні Карпат. Водночас сам факт відкриття українського заповідника в Карпатах у складних умовах польської державності утверджував серед широкого загалу народних мас національні ідеї патріотизму, почуття гордості за рідну землю.

Створенням в серпні 1934 р. на землях УГКЦ першого українського кедрового заповідника було започатковано виділення серії природних об'єктів, які згодом мали бути об'єднані в перший Український Національний Парк Природи.

20–22 квітня 1935 р. у Львові під егідою НТШ відбувся V з'їзд українських природників і лікарів. На засіданні природничої секції було заслухано доповідь Володимира Бригідера “Наші найближчі і найактуальніші завдання в ділянці охорони природи” [13, арк. 111–112]. З'їзд виробив подальшу стратегію природоохоронної справи в краї і схвалив ідею розширення кедрового заповідника та створення на його основі в Горганах Українського національного парку природи, “...якого здвигнення вважає з'їзд постулатом чести і престижу нації та необхідним верстатом праці для української науки” [13, арк. 121]. Науковці-природодослідники, разом із спеціалістами-лісівниками УГКЦ почали роботи над створенням Парку.

У 1935–1936 рр. у лісах Столових дібр маєтності “Перегінсько” проходило чергове лісовпорядкування, у ході якого інвентаризувалися лісові масиви, досліджувався стан господарства, проводився аналіз господарювання за останнє десятиліття, планувалися параметри господарства на наступні роки. У процесі цих лісовпорядних робіт за допомогою висококваліфікованих фахівців - інспектора Центральної адміністрації інженера Андрія Мельника, інженерів Миколи Саєвича, Михайла Мартинця, Володимира Кисілевського, Юліана Левицького та інших у лісах маєтності було намічено ділянки цінних деревостанів, які могли б скласти основу Українського Національного Парку Природи. Загалом було виділено шість об'єктів, що визнавалися як заповідні: “Ялицевий”, “Ільмово-яворовий”, “Сосновий”, “Буковий” заповідники, урочище “Ставки”, що об'єднувало три високогірні ставки, окремі торфовища й скельні резервати та урочище “Підлюте” (лісові ділянки “Живець”, “Підлюте” і “Палата”). Осінню 1937 р. на виділених для заповідання лісових ділянках почали проводити розчистку території, а основні технічні роботи на місцевості планувалося провести весною-літом 1938 р. [14, арк. 1–5]. Виділені природні об'єкти були внесені в лісовпорядні матеріали як заповідні і в перспективних планах на наступний десятилітній період господарювання були віднесені до категорії “охоронні

ліси” з відповідним режимом ведення лісового господарства. Готові лісовпорядні матеріали – розроблені плани ведення лісового господарства на наступний 10-літній період були представлені на затвердження воєводі в Станиславів у січні 1938 р. [15, арк. 25–31]. Проте з огляду на політичну ситуацію, що склалася в ті роки, напередодні Другої світової війни, офіційне затвердження Українського Національного Парку Природи не відбулося. Це спричинила низка несприятливих об’єктивних історичних обставин: так, у 1938 р. помер отець-митрат Тит Войнаровський – довголітній Генеральний адміністратор Столових дібр Митрополії у Львові. У тому ж таки 1938 р. у Роттердамі було вбито Євгена Коновальця. Інспектор Столових дібр УГКЦ Андрій Мельник залишив роботу в Центральній адміністрації Митрополії і виїхав за кордон, повністю присвятивши себе політичній діяльності. Та головна причина, яка стала перешкодою до офіційного затвердження станиславівським воєводою Українського Національного Парку Природи, була та, що 29 вересня 1938 р. А. Гітлер провів анексію Чехословаччини, що фактично стало початком Другої світової війни.

Тобто, низка об’єктивних історичних причин, на жаль, перешкодила в 1938–1939 рр. офіційному затвердженню й проголошенню в Горганах першого Українського Національного Парку Природи, проте фактично на місцевості такий природоохоронний об’єкт був організований і займав площу 18 км².

Сам факт виділення й організації на місцевості першого Українського Національного Парку Природи був знаменною подією в науково-культурному житті Галичини, оскільки створював широкі можливості для збереження цінних високогірних лісових масивів Карпат, складав основу для розвитку української природничої науки та служив елементом престижу національних прагнень науковців, широких верств українського населення. Сьогодні ці лісові високогірні масиви Державного підприємства «Осмолодське лісове господарство» виділені як заповідні, з відповідним режимом господарювання, де охороняються й розмножуються рідкісні лісові екосистеми Карпат [21].

Серед важливих природоохоронних проектів Миколи Саєвича, що сприяли широкій пропаганді ідей охорони природи Карпат, особливе місце належить Музею Природи Горганської Верховини та його науковій бібліотеці, за організацію яких науковець одержав подяку від митрополита Андрея Шептицького [16].

У 1934 р. в урочищі Лютошари, розташованому біля селища Осмолода в Горганах, Микола Саєвич обладнав будинок для Музею Природи Горганської Верховини, який мав чотири кімнати [16, арк. 67]. На 23 жовтня 1935 р., згідно з переліком музейних експонатів, складених М. Саєвичем для Центральної адміністрації Столових дібр у Львові, музей включав п’ять відділів: лісовий, мисливський, ловецький (тобто, рибальський), бджільничий і бібліотечний. У музеї було представлено 767 різноманітних експонатів [16, арк. 44–67]. Найчисленнішим був відділ лісовий, який складався з

підвідділів: геологія; ботаніка (високогірна рослинність, дендрологія, гербарій); лісовирощування; охорона лісу (ентомологія, фітопатологія, ушкодження дерев); лісовлаштування й лісова інженерія; лісокористування, управа лісу [16, арк. 44–67].

Варто відмітити, що експонати для музею збирали й приносили як самі працівники Столових Дібр, так і сезонні працівники, студенти-практиканти, мешканці навколишніх сіл, численні відпочиваючі, туристи, всі, хто любив рідну землю і не був байдужий до навколишньої природи. У представленому М. Саєвичем “Викладі музейних збірок з Перегінських митрополичих Столових дібр” є окремі графи – назви експонатів, їх кількість, дата й місце знахідки та хто знайшов експонат [16, арк. 44–67]. Серед добровільних поповнювачів фонду музею знаходимо найчастіше прізвище самого Миколи Саєвича, а також чи не всіх працівників Столових дібр маєтності Перегінсько – від виконуючого обов’язки управителя Юліана Левицького, керуючих округами Володимира Кисілевського, Михайла Мартинця, лісничих, інженерів, лісників, до робочих, студентів-практикантів, таборових “братчиків”, просто численних відпочиваючих у лісах Осмолоди.

Серед експонатів музею були скаменілий ріг тура, скаменілі мушлі, роговик із негативами давніх рослин, різні пісковики, морена зі слідами льодовикового відступу, роговик із жилками кварцу, численні експонати різноманітних мохів, зрізи дерев кедр, ялівця, вільхи зеленої, дуба, смереки, ялиці, сосни, модрина, бука, ільма, явора, берези, горобини, пошкоджені лісовими шкідниками кора та пні дерев, прострілені кулями уламки стовбурів, різноманітні мисливські трофеї, як-от роги оленячі, чучела звірів тощо, спиртові препарати змії, саламандри, окремі знаряддя мисливства, рибної ловлі та бджільництва, портрет українського вченого-пасічника, автора бджолиного вулика Івана Прокоповича тощо. Крім того, була тут колекція рослин – експонатів місцевого лісового розсадника, в якому вирощували саджанці лісових порід, а також великий гербарій рослин місцевої карпатської флори, зібраний і оформлений студентами-практикантами під керівництвом інженера М. Саєвича, що включав 126 видів цінних лісових рослин. Цікавим експонатом був зріз бука, на якому було вирізано напис січових стрільців із часів Першої світової війни: “Христос Воскрес - 1915” і підписи [6].

В організованому Музеї Природи Горганської Верховини функціонував іще один відділ – бібліотечний, матеріали якого були зібрані доктором Миколою Саєвичем у 1931–1934 рр. Це, зокрема, - 39 томів наукової літератури та чимало копій окремих архівних документів, що стосувалися історії УГКЦ і формування її маєтностей. У бібліотеці зберігалися 17 томів енциклопедичного словника Брокгауза, 3 томи “Життя тварин” А. Брема, 4 томи “Гуцульщини” В. Шухевича, багато спеціальної літератури з лісівництва, ґрунтознавства, шкідників лісу, мисливства, рибальства тощо. Були тут і праці самого Миколи Саєвича: копія його докторської дисертації “Фітогеографічні студії лісів Черногорки” (чеською мовою), підручник

“Ловецтво” (українською мовою) та невелика наукова стаття про охорону лісу від шкідників чеською мовою [16, арк. 65]. У архіві бібліотеки зберігалися 37 копій документів з історії греко-католицької Митрополії, її витоків та становлення, які інженер М. Саєвич отримав з фондів НТШ, архівів капітули Святого Юра та монастиря отців Бернардинів [16, арк. 66].

На жаль, ця цікава й змістовна наукова бібліотека загублена. Проте, зі слів Михайла Мельника [23], брат якого - Леон Мельник працював у ті роки пасічником у маєтності “Перегінсько”, десь у кінці літа 1939 р., у зв’язку з невизначеністю й тривожною політичною ситуацією, М. Саєвич склав усю бібліотеку в дерев’яні ящики й закопав їх за будинком музею, в Осмолоді. Проте, на жаль, сьогодні ні місцева, ні обласна влада, ні ДП «Осмолодське ЛГ» не знаходять коштів для проведення розкопок цієї бібліотеки.

За добросовісну й старанну роботу з організації природничого музею в Горганах Миколі Саєвичу 25 листопада 1937 р. була винесена подяка митрополита Андрея Шептицького: “В зв’язку з предложеним Вами подрібним виказом музейних збірок м. Перегінсько висловлюю Вам признання за уміле і старанне упорядкування цих збірок і окрему подяку за жертвувані й придбані Вами збірки та книжки для музею... Хай Господь Бог благословить Вами почате добре діло” [16, арк. 31]. Подяка була зачитана Миколі Саєвичу 18 грудня 1937 р. на виробничій нараді в Осмолоді [16, арк. 68].

На жаль, надалі, із встановленням в Карпатах радянської влади в 1939–1941 рр. лісовий музей був розформований, втратив наукову цінність і перестав існувати. Восени 1939 р. музей вивезли до Рожнятова, а в 1940 р. – до Станиславова, де ще й сьогодні у фондах обласного краєзнавчого музею можна знайти поодинокі експонати з колишнього природничого Музею Природи Горганської Верховини.

Необхідно відмітити, що функціонування такого своєрідного унікального природничого музею в самому центрі Горган, у районі, де була широко розгорнута туристична, рекреаційна діяльність, діяв відомий карпатський курорт “Народна лічниця”, проводили свої щорічні літні спортивні збори молодіжні пластунські та скаутські організації, діяли дитячі оздоровчі літні табори, виступало важливим пропагандистським засобом у справі поширення природоохоронних ідей, несло в народні маси могутній заряд патріотизму, гордості за свій край, любові до рідної землі й надавало значний стимул патріотам України у справі поширення національної природоохоронної діяльності на теренах Галичини.

18 серпня 1936 р. на нараді в Підлютому М. Саєвич запропонував створити науково-навчальний фільм про ліси Горган та видати монографію про заповідники Перегінської пущі [13, арк. 57]. Центральна адміністрація Столових дібр Митрополії у Львові схвально віднеслася до такої ідеї і листом від 30 грудня 1937 р. дала доручення Управі в Перегінську підібрати для зйомок цікаві природні об’єкти. 18 січня 1938 р. до Львова було відправлено листа, в якому перераховувалися природні об’єкти горганських

лісових насаджень, які варто зняти: “...1 господ. округ – зняти сосну ендемічну, розгалужену кріслату сосну, скалу Сокіл в кількох місцях, великих розмірів ялиці, долину Скрипчине; 2 господ. округ – зняти ставок в Лужках, ставок Нивка, остатки з давнього ставу “Став”, остатки з водоспаду “Туки”, карлові смереки; 3 господ. округ – зняти ялицевий заповідник, праліс на Овулі, жерело на Довгій Полянї; зняти олені чи теж серни як рівно ж медведя і прочі звірята” [13, арк. 7–8]. 25 травня 1938 р. листом у Перегінськ Центральна адміністрація Столових дібр Митрополії зобов’язувала Управу маєтності провести “...реалізацію плянованого фільму на території...дібр... та... скласти... з “Рідною школою” у Львові договір про демонстрацію фільму в школах “Рідної школи” по призначенню краєвою шкільною владою його мистецько-навчальної вартости як виховного чинника” [13, арк. 1].

В архівних матеріалах знайдено лист власника підприємства “Фотофільм” Ю. Дороша, датований квітнем 1938 р., до Комісії охорони природи НТШ із проханням звернутися до митрополита Андрея Шептицького про фінансове забезпечення зйомок цього науково-популярного фільму про природу горганських лісів [19, арк. 37]. Як свідчить відповідь згаданої комісії від 30 червня 1938 р., така допомога митрополита Шептицького Ю. Дорошу була виділена [19, арк. 43]. На жаль, у подальшому серед архівних матеріалів не виявлено слідів проведення таких зйомок. Очевидно, історичні події 1938–1939 рр. перешкодили їх проведенню.

Безперечно, що цікава ідея доктора Миколи Саєвича про створення науково-навчального фільму про природу Карпат та відповідна монографія про заповідники Перегінської пущі стали б в майбутньому могутнім засобом у пропаганді ідей охорони природи краю, поширювали б як у середовищі національної шкільної молоді, студентства, науковців, так і серед широкого загалу галичан любов до карпатського лісу, до рідної землі.

Багато часу проводив М. Саєвич зі студентами лісового факультету Львівської політехніки при проходженні ними виробничої практики в осмолодських лісах. При проходженні практики студенти під керівництвом доктора М. Саєвича вивчали місцеві лісові фітоценози, проводили різноманітні заміри деревини, досліджували високогірну флору та фауну, збирали гербарій рослин, оформляли колекції комах [16, арк. 53, 54, 56]. Так, зокрема, в архівних справах збереглися численні матеріали консультацій М. Саєвича студентам при проведенні ними різноманітних геодезичних і таксаційних робіт, під час збору гербарних зразків місцевої флори, колекцій комах, шкідників деревини тощо [16, 17].

В листопаді 1939 р., після конфіскації Осмолодських лісів радянською владою, д-р М. Саєвич залишив Лютошари і оселився в Станиславові, по вулиці Сапіжинського, № 100 «Б» (сьогодні – це вул. Миколи Саєвича, буд. № 3). Господарство у Лютошарах залишилося без нагляду і швидко загинуло: спочатку пропав лісовий музей, надалі, у вогні війни згоріли всі будівлі. Залишилась спустошена місцевість та криниця Саєвича з чистою

джерельною водою і чотирма ставками, в яких недавно розводили карпатську форель.

Буремні події тих років значно підірвали здоров'я Миколи Саєвича. 13 березня 1944 р. хворий Микола Саєвич виїхав до Кракова. Проте, вже за кілька днів, 30 березня 1944 р. не видержало серце патріота і Микола Саєвич помер від інфаркту-міокарду. Похований 1 квітня 1944 р. в Кракові на Раковецькому цвинтарі. Його дочка – п. Христина Саєвич – перевезла землю з могили батька до Івано-Франківська і внесла її на могилу матері, дружини М. Саєвича – Софії [24]. Так в 1995 р. на Чукалівському кладовищі в м Івано-Франківську з'явилась символічна могила доктора Миколи Саєвича, який своє життя присвятив боротьбі на свободу і незалежність України, народній національній освіті та буянню карпатського лісу. На гранітній надмогильній плиті викарбовані слова М. Саєвича, сказані ним у Празі у 1924 р., що були канвою його життя: «Без освіти, науки та економіки на правовій основі не уявляю собі держави».

Такий життєвий шлях науковця-лісівника доктора Миколи Саєвича. Сьогодні дбайливо бережемо світлі спогади про цю неординарну людину і широко вшановуємо його пам'ять. Для нас, нащадків, є прикладом життєвий шлях цього патріота, непересічної, духовно багатой людини, яка все своє життя невтомною працею - чи то на обпалених війною фронтівих дорогах, чи на освітрянській та науковій нивах, чи на теренах карпатського лісу - утверджувала і наближала світле майбутнє рідного краю - вільної, незалежної України.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Борейко В.Е. История заповедного дела в Украине./ В.Е.Борейко. – К: КЕКЦ, 2002. – 263 с.
2. Бульба-Боровець Т. Армія без держави. /Т. Бульба-Боровець. – Львів: Поклик сумління, 1993. – 166 с.
3. Котляр М. Довідник з історії України / М. Котляр, С. Кульчицький. – К.: Україна, 1996. – 463 с.
4. К.І. Сотник Дмитро Вітовський на Волині / І.К. // Літопис Червоної калини. – Ч.2, лютий, 1932. – С.7-11.
5. К.І. УСС у Володимирі 1916-17 р. / І.К. // Літопис Червоної калини. – Ч.5, травень, 1932. – С.18-21.
6. Коваль Я. Лісовий музей Миколи Саєвича у Перегінській пуці. / Ярослав Коваль. // Газ. «Мета», 28 листопада 1993 р, ч.2 (37).- Львів, 1993.
7. Оляничин Д. Спогади про культурно-освітню працю на Підляшшу, Поліссі й Волині в 1917 р. / Домет Оляничин // Літопис Червоної калини. – Ч.1, січень, 1937. – С.12-15.
8. Оляничин Д. Спогади про культурно-освітню працю на Підляшшу, Поліссі й Волині в 1917 р. / Домет Оляничин // Літопис Червоної калини. – Ч.2, лютий, 1937. – С. 15-19.
9. Романків І. Культурно-освітня праця УСС на Волині (Володимирщина). / Іван Романків // Літопис Червоної калини. – Ч.3, березень, 1935. – С.12.
10. Скорупський М. Туди, де бій за волю. (Спогади курінного УПА). / М. Скорупський. – Київ-Лондон-Париж-Торонто-Нью-Йорк-Сідней: Вид-во ім. О.Теліги та фундацій ім. О.Ольжича, 1992. – 351 с.

11. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (ЦДАЛ України), ф. 409, оп. 1, спр. 399, 74 арк.
12. ЦДАЛ України, ф. 409, оп. 1, спр. 1443, 105 арк.
13. ЦДАЛ України, ф. 409, оп. 1, спр. 1392, 200 арк.
14. ЦДАЛ України, ф. 409, оп. 1, спр. 1427, арк. 1–5.
15. ЦДАЛ України, ф. 409, оп. 1, спр. 1432, 31 арк.
16. ЦДАЛ України, ф. 409, оп. 1, спр. 1707, 73 арк.
17. ЦДАЛ України, ф. 409, оп. 1, спр. 2138, 191 арк.
18. ЦДАЛ України, ф. 309, оп. 1, спр. 47, арк. 32.
19. ЦДАЛ України, ф. 309, оп. 1, спр. 88, 63 арк.
20. Державний архів Волинської області, м. Луцьк (ДАВО), ф. 429, оп. 1, спр. 1, 59 арк.
21. Відомчий архів ДП «Осмолодське ЛГ», м. Брошнів-Осада (ВАДПОСЛГ), ф. 1, оп. 1, спр. 627, арк. 4–9.
22. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології ВДНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», м. Івано-Франківськ, ф. 1, оп. 2, спр. 21, арк. 3.
23. Науковий етнографічний архів Інституту історії і політології ВДНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника», м. Івано-Франківськ, ф. 1, оп. 2, спр. 22, арк. 2.
24. Сімейний архів родини п. Христини Сасевич - Мельник. Матеріали, документи, посвідчення, світлини. – Івано-Франківськ, 2017.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 271.4-789.17(051)

РОЛЬ І МІСЦЕ ЧАСОПISУ «МІСІОНАР» В ЗАСНУВАННІ МИРЯНСЬКОГО ЧИНУ СВЯТОГО ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО В УГКЦ

Марія Християна ГОЛОМІДОВА

*Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого,
кафедра східного канонічного права, вул. Гарбарська, 22, 76019, Івано-
Франківськ, Україна*

e-mail: golomidova_marija@ukr.net

Стаття покликана ознайомити читача з тою важливою роллю і місцем василіянського часопису Місіонар, яку він відіграв в заснуванні Мирянського Чину Святого Василя Великого в Українській Греко-Католицькій Церкві Праведним митрополитом Андреем Шептицьким. В статті досліджується початковий період заснування Мирянського ЧСВВ, який в 1897–1898 рр. висвітлювався на сторінках часопису Місіонар.

Ключові слова: *Мирянський Чин Святого Василя Великого, МЧСВВ, Третій Чин Святого Василя Великого, Братство закону Святого Василя Великого, Братство Святого Василя Великого з закону, часопис Місіонар, Праведний митрополит Андрей Шептицький, УГКЦ.*

The article is intended to acquaint a reader with that important role and place of the Basilian periodical Misionar which it played in the foundation of the Lay Order of Saint Basil the Great in the Ukrainian Greek-Catholic Church by the Righteous Metropolitan Andrey Sheptytsky. The article investigates the initial period of the foundation of the Lay Order of Saint Basil the Great, which was covered in the pages of the periodical Misionar in 1897-1898.

The Lay Order of Saint Basil the Great, the earliest name of which is the Brotherhood of Law of Saint Basil the Great, was founded at the Ukrainian Greek-Catholic Church in the time of the Dobromil's reform of the Basilian Order in 1897 by the hegumen of the monastery of Saint Onuphrius in Lviv, father Andrey Sheptytsky, the Order of Saint Basil the Great, the future metropolitan. In the pages of the periodical Misionar, which was also founded by the hegumen and father Andrey Sheptytsky, the Order of Saint Basil the Great, in May in the year of 1897, within June 1897 - December 1898 the materials were published relating to the earliest period of the foundation of the Lay Order of Saint Basil the Great. This is the period when the father A. Sheptytsky, the Order of Saint Basil the Great, fulfilled the duties of the hegumen of Lviv Monastery until August 26, 1898 and later was appointed as a Professor of moral and dogmatic theology at Krystynopol. The first editor of the periodical was the father Platonid Filias, the Order of Saint Basil the Great. By the time the father A. Sheptytsky, the Order of Saint Basil the Great, became the Stanislavsky bishop (1899), he was also the responsible editor of the periodical Misionar.

The hegumen and father Andrey Sheptytsky, the Order of Saint Basil the Great, having founded Misionar and having founded the centres of the Brotherhood of Law, used the periodical to popularize the Brotherhood of Law and its development, thus encouraging readers to the perfect Christian life in the world in the community of Brotherhood in order to do good deeds for the benefit of all "Russ community" by joint efforts.

The periodical provided information about the formation of centres of the Brotherhood of Law in localities, where the Basilian missions took place. The articles were printed that contributed to the formation of new centres and spiritual formation of community members. In particular, under the heading "The Life of the Saints", the Basilian fathers, telling about the life of Saint Dalmat, his son Favstva and Saint Isaac, encouraged readers of Misionar to imitate the life of these Saints, the monastic life in the world and the formation of monasteries in villages, like the monastery of St. Isaac. They advised how this could be done. In the heading of the

periodical “Misionarski Visti” [Missionary News], it was reported in which localities the centres of the Brotherhood of Law were founded. From May till December 1898, the story “The Christian community” was printed in 12 issues of the periodical that described the life of the law and the Christian life in general. These articles contributed to the spiritual formation of the members of the founded Brotherhood of Law and all readers of the periodical as well as the introduction of the “Rules of St. Father N. Vasyl V. for Mirsky people”, which were concluded by the hegumen and father Andrey Sheptytsky, the Order of Saint Basil the Great for the Brotherhood. Thus, favourable conditions were created for the foundation and development of the Lay Order of Saint Basil the Great, and the periodical Misionar played a special role in this. We can assert that the periodical Misionar occupies an honourable place in the entire now more than 120-year history of the existence and activities of the Lay Order of Saint Basil the Great in the Ukrainian Greek-Catholic Church.

Keywords: *Lay Order of St. Basil the Great, LOSBM, Third Order of St. Basil the Great, III OSBM, Brotherhood of Law of Saint Basil the Great, Brotherhood of Saint Basil the Great of the 3rd law, periodical Misionar, Righteous Metropolitan Andrey Sheptytsky, Ukrainian Greek-Catholic Church.*

Мирянський Чин був заснований в УГКЦ в часі Добромильської реформи Василянського Чину в 1897 р. ігуменом монастиря св. Онуфрія у Львові о. Андреем Шептицьким, ЧСВВ, майбутнім митрополитом¹.

Дослідження історії Мирянського ЧСВВ, який відіграв важливу роль в часах підпілля УГКЦ в Галичині і сприяв її легалізації в 1989 р., є важливими для історії Василянського Чину та нашої Церкви. Проведені дослідження дають можливість виокремити і відобразити самий ранній, початковий період заснування Чину, який організував сам ігумен о. Андрей Шептицький, ЧСВВ і показати при цьому особливу роль та місце часопису Місіонар. Дослідження на дану тему проводяться вперше. Важливість даної теми потребує глибшого дослідження історії Мирянського Чину і широкого публічного висвітлення.

Метою статті є дослідження ролі і місця часопису Місіонар в заснуванні Мирянського Чину Святого Василя Великого в Українській Греко-Католицькій Церкві.

Проведене дослідження носить міждисциплінарний характер, так як торкається галузі науки історії і богослів'я, зокрема василянської духовності та східного канонічного права. В даній статті застосовані наукові методи дослідження - історико-критичний метод, об'єктивності і історизму, аналізу і

¹ Голомідова М. Заснування Мирянського Чину Святого Василя Великого в УГКЦ Митрополитом Андреем Шептицьким та віднова його діяльності в підпіллі в Галичині: на прикладі осередку МЧСВВ у Івано-Франківську / С. Християна Марія Голомідова, МЧСВВ. *Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир». Збірник наукових праць. Богослов'я.* Гол. Ред. Р. А. Горбань. Вип. 9: *до 70-тих роковин Львівського псевдо-собору.* Івано-Франківськ: ІФБУ, 2016. С. 194-211; Голомідова М. Мирянський Чин Святого Василя Великого - динаміка розвитку / С. Християна Марія Голомідова, МЧСВВ. *Науковий журнал з проблем Карпатознавства Прикарпатського Національного університету імені Василя Стефаника «Карпати: людина, етнос, цивілізація».* Головний редактор М. Кугутяк. Відповідальні редактори Світлана Боян – Гладка, Лілія Богачевська. Матеріали міжнародної наукової конференції «*Гошівська обитель у духовному і культурно-історичному житті України: феномен українського греко-католицького чернецтва. До 400-річчя Чину Святого Василя Великого (5-6 жовтня 2017 р.)*». Івано-Франківськ: ПНУ ім. В. Стефаника, 2017-2018. Вип. 7-8. С. 201-220.

синтезу, періодизації, принцип загального зв'язку і взаємодії, термінологічний, хронологічний.

Методика виконання досліджень в даній статті включала також пошуково-дослідницькі роботи, що передбачало перегляд всіх чисел часопису Місіонаря від часу його заснування і пошук інформації, яка стосується Мирянського ЧСВВ. Переглянувши всі числа часопису в бібліотеці василіянського монастиря св. Онуфрія у Львові та у відділі періодики Львівської національної наукової бібліотеки України імені Василя Стефаника, в числах за 1897-1898 рр. було виявлено низку публікацій, які стосуються заснування Братства закону св. Василя Великого, тепер Мирянського ЧСВВ, в УГКЦ. Також були виявлені публікації за 1899 р. та 1913 р. Дані публікації дають нам право стверджувати про важливу роль часопису Місіонар в заснуванні Мирянського Чину.

Аналіз архівних документів з Центрального державного історичного архіву у Львові, які стосуються Мирянського ЧСВВ - щоденника Митрополита Андрея Шептицького, списків Братства закону св. Василя Великого та публікацій про василіянські місії та Братство закону в часописі Місіонар, дало можливість порівняти і співставити між собою отриману інформацію, яка виявилась взаємно доповнюючою і підтверджуючою. Внаслідок цього стало можливим уявити загальну картину у своєму розвитку самого раннього періоду заснування Мирянського ЧСВВ, який організовував і провадив його засновник – ігумен львівського монастиря св. Онуфрія, майбутній Праведний митрополит Андрей Шептицький.

Хронологічні рамки періоду: червень 1897 р. - грудень 1898 р., коли о. Андрей Шептицький, ЧСВВ виконував обов'язки ігумена львівського монастиря до 26 серпня 1898 р. і опісля був назначений професором морального і догматичного богослів'я в Кристинополі. Саме в цьому часі в Місіонарі друкувались матеріали, які стосуються самого раннього періоду заснування Мирянського ЧСВВ.

Основними одержаними висновками є: в часописі Місіонар, заснованому в травні 1897 р. ігуменом о. Андреем Шептицьким, ЧСВВ подавалась інформація про заснування Братства закону св. Василя Великого, головно в тих місцевостях, де проходили василіянські місії. Друкувались статті, які сприяли закладенню нових осередків Братства та духовної формації членів спільноти. Таким чином були створені сприятливі умови для заснування та розвитку Мирянського ЧСВВ і особливу роль в цьому відіграв часопис Місіонар. Він таким чином займає почесне місце в усій тепер понад 120-літній історії існування і діяльності Мирянського Чину Святого Василя Великого в УГКЦ.

Вихід у світ першого числа Місіонаря, заснованим ігуменом о. Андреем Шептицьким, ЧСВВ та заснування Мирянського Чину Святого Василя Великого, який в тому часі мав назву Братство закону св. Василя Великого, припадає на травень 1897 р. *Ігумен о. Андрей, ЧСВВ з часу заснування часопису був його відповідальним редактором до того часу, як*

став Станіславівським єпископом². Першим редактором часопису був о. Платонід Філяс, ЧСВВ, якому завдячуємо редагування і можливо написання статей, які стосуються Братства. Вже в другому числі Місіонаря за 1 червня 1897 р. розповідається про василіянську місію, яка розпочалася, згідно хроніки львівського монастиря, 8 травня в селі Дідушиці Стрийського району Львівської області³. В місії брали участь ігумен о. Андрей Шептицький, ЧСВВ та о. Сотер Ортинський, ЧСВВ⁴. В рубриці часопису «Місіонарські вісті» вперше згадується про майбутнє Братство закону св. Василя Великого:

«По неділі Мироносиць мали ми знову місію в Дідушицях коло Стрия. Хоча весна запізнилася з роботами і дехто не мав надії, що місія поведеться, але Господь і тут зробив інакше на серці своїх людей. Правда, що людей до святої місії дуже підготував їх отець духовний. Але вони самі дуже щирі і сердечні. Стократний овоч душевний був нагородою їм за їх добру волю і нам за працю. А вже дуже солодку радість відчули ми в серці, коли багато молодих і старих при кінці місії зголосило охоту, щоби їх порадити, як би то вони могли жити по досконалому, так як колись давні християни, чи б не удалося їм заложити який закон монастирський. І ми їм обіцяли, а як нам pomoже ласка Божя, то не лише у нас, добрі Дідушецькі людоньки, але і скрізь, деінде будете могли жити по монашому – хоч не виходячи навіть зі свого села. Моліться лише о Божу поміч»⁵.

В тій же рубриці «Місіонерські вісті» розповідається про місію в с. Русові коло Снятина (тепер Снятинського району Івано-Франківської області), що відбулася перед Великоднем, та трьохденну місію у василіянському монастирі в с. Крехові, що відбулася по неділі Розслабленого⁶.

Вже 30 травня 1897 р. ігумен о. Андрей Шептицький, ЧСВВ закладає в Дідушицях і в дочерній церкві в селі Угольна «закон С.ВВ.» - осередок Братства закону св. Василя Великого⁷. З цього часу він закладає нові осередки Братства: 3 червня 1897 р. - на Ланах біля м. Стрия Львівської області⁸; 6 червня 1897 р. - у м. Кристинополі (тепер м. Червоноград Львівської області)⁹; 16 червня 1897 р. – в с. Дахнов, що біля м. Любачева (тепер Польща)¹⁰; 27 червня 1897 р. - у м. Стрию Львівської області¹¹; 7

² Другий мільйон. *Місіонар*. Жовква. 1900. Ч. 9-10 (1 травня). С. 132.

³ Місіонерські вісті. *Місіонар*. Львів: Жовква. 1897. Ч. 2 (1 червня). С. 30.

⁴ Скрутень Й. У чернечій келії /о. Йосафат Скрутень, ЧСВВ. *Добромільська реформа і відродження Української Церкви*, ред. кол. о. Йосафат Романик, ЧСВВ, о. Йосиф Будаї, ЧСВВ, Михайло Гайковський, Іван Паславський, Ярослав Левків. Львів: Місіонер, 2003. С. 267; Хроніка монастиря св. Онуфрія у Львові, 1891-1902 рр. // Центральний Державний історичний архів України у Львові. Ф. 684, Оп. 2, Спр. 48, арк. 45зв.

⁵ Місіонерські вісті. 1897. Ч. 2. С. 30-31.

⁶ Місіонерські вісті. 1897. Ч. 2. С. 29-30.

⁷ Записні книжки, щоденник Шептицького А. //Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 358. Оп.1. Спр. 28. Арк.1-1зв.

⁸ Записні книжки, щоденник Шептицького А. Арк. 2.

⁹ Ibid, арк. 2.

¹⁰ Ibid, арк. 2.

¹¹ Ibid, арк. 3.

липня 1897 р. – в с. Русові Снятинського району Івано-Франківської області¹²; 11 липня 1897 р. – у м. Львові¹³, ймовірно у єзуїтському костелі святих Петра і Павла¹⁴; 18 липня 1897 р. – у м. Раві-Руській Жовківського району Львівської області¹⁵; 9 січня 1898 р. – в с. Скварява (Золочівського чи можливо Жовківського району Львівської області)¹⁶. 19 червня 1898 р. у Львові при монастирі св. Онуфрія відбулось зібрання чоловічого Братства¹⁷, а 24 липня 1898 р. відбулись вибори ради Братства¹⁸.

Розповідаючи в рубриці «Життя святих» у четвертому, п'ятому та шостому числі часопису, відповідно, за серпень, вересень і жовтень 1897 р., про монастир св. Ісаакія, в котрому жили святі Далмат і його син Фавст, отці василіяни звернулись до своїх читачів, заохочуючи їх до монашого життя у світі та до створення монастирів у селах – монастирських спільнот Братства Третього Чину, на зразок монастиря св. Ісаакія.

Про святих Далмата і Фавста, батька і сина розповідається, як вони, відчувши покликання до монашого життя, вступили до монастиря св. Ісаакія. Святий Далмат жив в IV столітті. Був військовим за царя Теодосія, який любив Далмата. А ще більше за побожність любив його Господь. Як він одружився, народилося в нього декілька синів, яких з жінкою по християнськи виховував. Коли зрозумів, що військова служба перешкоджала у вихованні дітей та для його душі, залишив службу і жив з жінкою звичайним світським життям. Він заходив деколи до монастиря на передмістю Царгорода, який був під управою ігумена св. Ісаакія і згодом серце його затужило за досконалішим християнським життям. Отці розповідали:

«Таке життя, посвячене на службу Богові, дуже подобалось Далматові. І одного разу, на горячій молитві з Господом Богом приступив Далмат до побожної своєї жінки і так до неї промовив: «Жили ми з собою побожно кільканадцять літ. Я знаю твою душу, ти знаєш мою душу. Обоє нераз радилися, як би могли досконаліше подобатися Господу Богу. Тепер надійшов час сповнити ту нашу раду. Дозволь мені відійти до монастиря. «А що зі мною буде», спитала побожна жінка. «Ти, каже Далмат, зостанься вдома, виховуй побожно дітей, а сама живи так, як би жила в монастирі. Молися, працюй, вчи дітей досконалого християнського життя».

В тих часах давніх, треба вам милі браття знати, що християни жонаті чи замужні часто з горячої любові до Господа Бога і зі щирої волі свою душу вчинити досконалішою, за спільною згодою посвячувалися життю монашому. Жінка йшла до жіночих монастирів, чоловік до

¹² Ibid, арк. 3.

¹³ Ibid, арк. 3.

¹⁴ Списки членів релігійного товариства «Братство закона св. Василя Великого». //Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 684, Оп.1, Спр. 2606. Арк. 15.

¹⁵ Записні книжки, щоденник Шептицького А. Арк. 4.

¹⁶ Ibid, арк. 10.

¹⁷ Списки членів релігійного товариства «Братство закона св. Василя Великого». Арк. 3.

¹⁸ Ibid, арк. 13.

чоловічих і так свято доживали віку свого. Але ще частіше було так, що за спільною згодою сам чоловік відходив до монашого життя, а жінка зоставалася на світі і жила побожно до смерті, або навпаки. А ще частіше то так бувало, що ні один ні другий не йшли до монастиря, але виховавши діточок потім жили як брат і сестра.

Ось тому Далматова воля не здивувала жінку, а коли вона добре зостановилася, що й вона на світі буде могла досконало жити і Богові служити, то згодилась охотно на раду свого чоловіка. Надійшов день, коли Далмат мав в останній день попрощатися з родиною¹⁹.

Свята радість пробивалася з його очей, святий смуток був на лиці жінки. В тім приступає найстарший син Фавст і падає до ніг Далматові. «Отче, промовив він, незіставляй мене на світі, а візьми з собою». Того не сподівалася любляча мати і зі сльозами на очах припала до сина і закликала: «Дитино моя, і ти мене хочеш покидати?» «Мамо, каже син, Господь Бог бачить, що і вас дуже-дуже люблю. Але як ви мамо не жалієте татові йти до досконалішого життя, то не жалійте і мені. То властиво для Бога!» «Але ж ти не витримаєш твердого монашого життя!» «Витримаю, мамо, за ласкою Ісуса Христа». З болем серця мати віддала сина Богові. Обидвоє, батько і син вступили послушниками до монастиря, ігуменом котрого був св. Ісаакій. Був він цілком відданий службі Богові. Довгі роки прожив на самоті на пустині, де за прикладом пустинножителів гартував своє тіло постом і працею і довгими молитвами, а душу свою з дня на день робив святішою і милішою Богові, вправляючись в різних чеснотах, а найбільше, в глибокій покорі. За те Господь його покликав до вищої праці. В тому часі в Царгороді ширилася Аріяньська єресь. Сам цар Валент був прийняв цю фальшиву безбожну науку і переслідував християн. Ісаакій, прочувши про поширення єреси, прийшов до Царгороду і став утверджувати праведних християн у правдивій вірі. До нього приєднались побожні мужі і молодці і вони заложили собі в передмістю Царгорода монастир, а Ісаакія попросили бути ігуменом. Тепер до нього і прийшли Далмат і Фавст.

В християнській вірі таке монаше життя дуже поважали і поважають. І раніше ще більше, ніж тепер, бо раніше люди більше любили Бога, бо тепер більше дбають за тіло чим за душу і більше дбають про земське життя чим про вічне. А давніше люди пам'ятали, що цілий світ зі всіма розкошами і багатствами є марнотним і суєтним і серця ніколи не заспокоїть. Пам'ятали також, чи так і чи інакше, треба буде вмирати і стати на суд Божий. Тому і горнулися до монашого життя. Не було так важко заложити монастир, як тепер. От зібралось разом десять або більше людей, що хотіли би цілим серцем і душею посвятитися Богові для неба, купили або вибудували собі якийсь більший будинок, з поміж себе вибрали собі одного найстаршого, або як кажуть ігумена, кожний щиро взяв собі до серця Євангельську науку і приписи монастирські, кожний би

¹⁹ Св. Далмат і Фавст. *Місіонар*. Львів. 1897. Ч. 4 (1 серпня). С. 60-62.

зв'язався перед Господом Богом що з любові до Бога буде послушний тим святим приписам і своєму ігумену, що буде чистий тілом і душею і що з любові до Ісуса буде убогим – і вже монастир буде готовий. А про те, що харчів їм забракне чи одежі, ніхто не журився. Всі вбиралися якнайпростіше – сандалі на ногах, убога ряса на тілі, пояс, - от і вже вся одежа. Замість сорочки – часто була волосяниця. Страва була також найпростіша. А заробляли собі на ту одежу і на їду власними руками, та й ще другим помагали з того, що заробляли.

А як хто був провинився в чомусь, то такому ігумен казав: «Ти брате іди собі від нас, може тобі в світі легше буде жити, а ми, люди убогі і прості, мусимо по вузенькій стежці і прикрій драпатись до небесної брами». І такий собі відходив, а зіставалися самі добрі. Коли ж часом забракло їм кусник хліба, то ніхто не сумував, а тішились, що для Ісуса Господа прийшлося їм децю стерпіти.

От такий монастир заложили собі ті святі люди з Ісаакієм ігуменом. Не дивуйся, що так їм то легко прийшло, бо такий монастир легко було б заложити і тепер, от хотьби і в твоєму таки селі, милий брате. Бракує тільки такої щирої волі і витривалості, як мали давні наші християни, бо кусник городу чи кавалок поля і хата здибалися би легко. Ще цікавого скажу, що ми місіонарі від недавнього часу зачали по наших селах, по місіях, саме такі монастирі закладати. І як тільки ту річ по місіях ми оголосили, от як в Крехові, Дідушицях, Угольні, Стрию, Стільську, Дахнові, Рожневі і в Русові*, то зараз дуже багато людей зголосилося зі щирої охоти вести таке життя монаше. Але тим часом живуть всі, що зголосилися так як перед тим, в своїх домах і при своїй роботі, а не в осібному домі, монастирі, бо такого дому ще нема. Дасть Бог, то пізніше може буде, як збереться бодай 10-12 осіб вільних, не жонатих, а з жінок – незамужніх, і як схотять заложити собі такий монастир, як ми вище сказали»²⁰.

* Місія в с. Русові розпочалася 3 квітня 1897 р. Разом з ігуменом о. Андреем, ЧСВВ в місії брав участь і о. Сотер Ортинський, ЧСВВ²¹. Дата написання списків ради Братства в Русові – 7 липня 1897 р.²², коли ігумен о. Андрей Шептицький, ЧСВВ приїжджав вдруге до Русова вже після місії²³. Вірогідно, що саме в Русові ігумен вперше оповістив про Братство закону.

У Дідушицях місія розпочалася 8 травня 1897 р.²⁴, а 30 травня 1897 р. ігуменом був закладений тут «закон СВВ»²⁵. У монастирі в Крехові місія розпочалась 19 травня 1897 р.²⁶ і тривала 3 дні²⁷.

²⁰ Св. Далмат і Фавст. *Місіонар*. Львів . 1897. Ч. 5 (1 вересня). С. 76-79.

²¹ Хроніка монастиря св. Онуфрія у Львові, 1891-1902 рр. Арк. 44 зв.

²² Списки членів релігійного товариства «Братство закона св. Василя Великого». Арк. 14.

²³ Записні книжки, щоденник Шептицького А. Арк. 3.

²⁴ Хроніка монастиря св. Онуфрія у Львові, 1891-1902 рр. Арк. 45 зв.

²⁵ Записні книжки, щоденник Шептицького А. Арк. 1-1зв.

²⁶ Хроніка монастиря св. Онуфрія у Львові, 1891-1902 рр. Арк. 45 зв.

²⁷ Місіонерські вісті. 1897. Ч. 2. С. 30.

У с. Стільську (тепер Миколаївський район Львівської області) ігумен був 26 червня 1897 р. разом з о. Платонідом Філясом, ЧСВВ та о. Сотером Ортинським, ЧСВВ²⁸. 27 червня він виїхав до Стрия закладати «закон СВВ» і повернувся до Стільська²⁹. Вірогідно, закон у Стільську міг бути закладений 26 або 27 червня 1897 р.

В с. Рожневі (тепер Косівський район Івано-Франківської області) ігумен на місії був 3 липня 1897 р. разом з о. Мар'яном Повхом, ЧСВВ. Ймовірно, в цей день ігумен і заклав в селі «закон ЧСВВ»³⁰.

Записів у щоденнику ігумена о. Андрея, ЧСВВ щодо заснування Братства в Крехові, Стільську і Рожневі, як і списків рад чи списків членів Братства в цих місцевостях відсутні. Є тільки записи в щоденнику, що він в тих днях перебував в тих місцевостях.

Помимо заохочення читачів часопису до заснування сільських монастирів, отці василіяни, також і тим, кому відмовили в прийнятті до монастиря ЧСВВ, заохочували до монашого життя у світі. У восьмому числі Місіонаря за 1 грудня 1897 р. в рубриці «Вісті місіонарські» отці василіяни писали, що мали в тому році 24 місії, хоча прохань було ще на стільки ж місій і що вже по весну мають нові прохання³¹.

Але на жаль, писали отці, *«не маємо ми стільки монахів священників, щоби всім просьбам послужити. Для того ми звертаємося з горячою просьбою до всіх вас, наші любі браття з місіонарського нашого побратимства, і просимо вас о молитви до Божого Дитятка, аби Оно післало нам багато добрих і ревних молодців до життя монашого, котрі хотіли б посвятитися на службу Богові і спасіння душ. Бо хоч той наш монастир, де вступають молодці на першу пробу в монаше життя (а він лежить при місті Добромилі) і завсіди повний молодих монахів, то однак нам треба ще більше. Бо от і до Бразилії і до Канади просять місіонарів, і до Болгарії нас кличуть а й до Буковини треба би іти, а на такі праці треба би нас і десять разів стільки, скільки нас є і ще не було б за много. Моліться ж браття до Господа Бога, щоб нам післав багато і добрих молодців, що вчать по школах, або й тих, що вже є в семінарії, аби вони посвячалися в монаше життя, на місіонарів. До нас зголошується дуже багато таких молодців, що не мають науки. Ми і таких приймаємо, але жадаємо, аби ті, що не мають науки на священників, а хочуть бути монахами, уміли яке пожиточне ремесло, аби були здорові і спосібні до тяжких праць монастирських і аби були вільні від війська. Та й то всіх, що зголошуються, приймати не можемо, бо не маємо досить місця і способу на утримання також не маємо для всіх. Просіть Бога, любі браття, щоб нам достарчив*

²⁸ Записні книжки, щоденник Шептицького А. Арк. 2 зв.; Розпорядження, заяви, листи та ін. документи про місійну пропаганду Чину та проведення реколекцій у церквах // Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 684. Оп.1. Спр.74. П. 88. Арк.50.

²⁹ Записні книжки, щоденник Шептицького А. Арк. 2 зв.

³⁰ Записні книжки, щоденник Шептицького А. Арк. 3; Розпорядження, заяви, листи та ін. документи..., П. 96. Арк. 50.

³¹ Вісті місіонарські. Місіонер. Львів. 1897. Ч. 8 (1 грудня). П. 1. С. 126.

способу на утримання більше монахів, тоді і більше будемо могли прийняти охочих до монашого життя. А тих, котрим ми відмовляємо прийняти, заохочуємо аби вони в світі жили по монашому. В слідуючому році напишемо книжку як то можна зробити»³².

В Місіонарі за 1 травня 1898 р. в рубриці «Вісті Місіонарські» отці василіяни звернули увагу читачів про початок друкування вище обіцяної книжки, як то жити по монашому: *«Звертаємо увагу вашу на ту повість, що її починаємо друкувати, а зветься «Християнська громада». Читайте її уважно – бо ми в ній опишемо вам не тільки християнське життя, але і той закон, котрий тепер скрізь по місіях за ласкою Божою позакладано»³³.* Повість друкувалась в 12 числах часопису з травня по грудень 1898 р.

Для заложеного Братства св. Василія Великого 3 закону ігумен о. Андрей Шептицький, ЧСВВ був уклад «Правила сьв. Отця Н. Василя В. для людей мірських»³⁴. Через розповідь про життя св. Далмата, св. Фавста, св. Ісаакія та через повість «Християнська громада» подано приклад духовного життя для членів Братства закону згідно Правил, тим самим їх впроваджуючи.

У п'ятому числі часопису за вересень 1898 р. у «Вістях місіонарських» читаємо розповідь про закладання молодіжної чоловічої монашої спільноти Братства Третього Чину в с. Олешичах: *«В Олешичах коло Любачева зібралися тому ще рік п'ять молодців і положили собі таке діло, щоби разом жили як монахи. Вони таке загадали, як були на місії в сусідньому селі Дахнові і чули науку місіонаря, котрий говорив, що і сільські люди можуть провадити життя досконале, монаше. Цілий рік роздумували ті молодці, як би їм таке життя розпочати. Вони читали Місіонаря і побожні книжки а дальше винаймали собі обширну хату, стодола, шопу і стайню за 60 зр. на рік і просили нас, щоби ми до них приїхали і ту хату оглянули і би ми їх поблагословили в тій хаті жити разом по монашому. Бачачи їх горячу охоту, ми прибули до них, додали ще більшої заохоти і вони перенеслися до нової обителі зі всім своїм достатком, який кожний з них мав. Вибрали собі одного з межі себе настоятелем і в ім'я Боже розпочали життя спільне, монаше. Їх отець духовний приобіцяв їм опіку духовну, а велика княгиня Сапіжина з Олешичь обіцяла ними також заопікуватися. Моліться браття, щоби цей перший закон сільський розвинувся на велику славу Божу»³⁵.*

І даліше розповідається про дівчат, які також мали бажання закласти монашу спільноту Братства Третього Чину: *«Таке саме діло задумують собі вчинити знов дівиці з Стронятин (тепер село Жовківського р-ну Львівської області), Ременова і Жовтанець (тепер села Кам'яно-Бузького району Львівської області) і вже оглядаються, де би їм знайти до такого життя*

³²Вісті місіонарські. 1897. Ч. 8. П. 1. С. 127.

³³Вісті місіонарські. Місіонар. Жовква. 1898. Ч. 1 (1 травня). П. 4. С. 15.

³⁴Шептицький А. Правила сьв. Отця Н. Василя В. для людей мірських. Уложив о. Андрей Шептицький, ЧСВВ. Жовква: Печатня оо. Василіян. 1912. 32 с.

³⁵Вісті місіонарські. Місіонар. Жовква. 1898. Рік 2. Ч. 5 (1 вересня). П. 2. С. 78-79.

хату. І по інших місцях, де бували місії, подібне діло приготовляється. Так то Дух Божий ділає і днесь великі чуда»³⁶.

Ігумен о. Андрей Шептицький, ЧСВВ на місіях, починаючи від квітня 1897 р. (на місії в с. Русові) по серпень 1898 р., розповідав про Братство закону і закладав осередки Братства в Перемиській, Львівській і Станіславівській областях. Вже 26 серпня 1898 р. він отримав нове призначення - професора морального і догматичного богослів'я в Кристинополі. 17 вересня 1899 року у Львові в соборі св. Юра відбулась його єпископська хіротонія і він став Станіславівським єпископом. 17 грудня 1900 року був номінований Галицьким Митрополитом. 17 січня 1901 року в соборі св. Юра у Львові відбулась його інтронізація.

Описуючи рукоположення Преосвященного Андрея Шептицького в соборі св. Юра в Місіонарі за вересень 1899 р. отці василіяни розповідають читачам що доброго він зробив і зокрема згадують про Братство закону св. Василя Великого і про часопис Місіонар. Отці писали:

«Хто є той Преосвященний? Ми не будемо багато своїм побратимцям розповідати. Наші побратимці знають вже нового Преосвященного. Правда, не яко єпископа, але яко монаха Василянина мали нераз нагоду не тільки побачити Їх, але й почути Їх слова. А слово Боже голосили вони не в одному селі нашого краю. Зачавши від Чернівців і скінчивши в Кристинополі, зачавши в Гусятині і скінчивши ген поза Перемишлем, всюди знають Їх люди зі св. місії. Ой ті місії... Не одно серце отворилося на Їх слова, не одна душа тепер щаслива за Їх науки... Пригадайте собі самі браття. Та не тільки несли Вони світло правд Божих між наш народ проповіддю. Вони постаралися щоби наші люди лучилися в Братства св. Василя, як то давно бувало за старих наших попередників ОО. Василян. Тай на тому ще не кінець. А що ще? Наші побратимці певно будуть дуже раді з того, що ми тепер скажемо. Досі ми ще того не казали нікому, а тепер вже розповімо.*

Преосвященний виділи, що по місіях наш народ нераз забуває за ті дорогі науки місійні і вертає до давніх блудів. Виділи і зачали розгадувати, щоб то зробити. І порадилися з другими нашими отцями і врадили писати такі листи місійні і слати їх між народ. Було то в 1897 р. Тоді в маю послали перший лист. Читали, читали, нераз і заплакали і так собі його злюбили, що таке того року розходилося тих листів щось 17 тисяч. Так, то нашого Преосвященного заслуга, що наші монахи зачали писати ті листи. Правда, любі побратимці, ви раді тому.

І ще багато моглибсьмо пригадати, як Преосвященний любить свій народ, але ми тільки повторимо слова Преосвященного, котрі пишуть в своїх посланнях до народу: «Я з приказу Христа маю бути не лише вашим братом, але вашим пастирем, вашим отцем; маю лише для вас жити, для

³⁶ Ibid, II. 3. С. 78-79.

вас з цілого серця і з цілої душі працювати, для вас все посвятити, за вас, як буде потреба, життя своє положити». Правда, що дуже любить»³⁷.

**Офіційно Братства св. Василя Великого в нашій Церкві в XVII-XVIII ст. були відсутні³⁸.*

В травневому числі Місіонаря за 1900 р. розповідається, що в нашій Церкві на той час було три Закони: 1-м Законом вважалися Отці Василяни; 2-м Законом – Сестри Василянки і 3-м Законом – Сестри Служебниці Пречистої Діви Марії³⁹. До крім перечислених вище існуючих трьох Законів можемо ще додати, що в 1897 р. Праведним митрополитом Андреем Шептицьким в нашій Церкві було засноване також Братство закону св. Василя Великого, яке вже в 1906 р. у василянській хроніці записувалось як III(Третій)Чин⁴⁰.

В часописі Місіонар за вересень 1913 р. була надрукована обширна фундаментальна стаття «Треті Чини» з нагоди звернення Папи Римського з проханням про молитву в усьому католицькому світі за Треті Чини та їх розвій. В статті отці василяни пояснюють своїм читачам ціль життя кожного християнина, його покликання, зокрема до монашого життя в Третіх Чинах, до святості, до наслідування Ісуса Христа. Дається розуміння суті Третього Чину. Головним редактором часопису в тому часі був о. Яким Фещак, ЧСВВ. Подаємо фрагмент статті, який стосується практикування в духовному житті членів Чину для їх освячення євангельських рад - убогості, чистоти і послуху, що є наслідуванням самого Ісуса Христа. Отці василяни писали:

«...Ось і маємо три способи служіння Господу Богу. Перший, коли заховується всі великі заповіді Божі; другий, коли заховуються навіть малі заповіді і то повсякчасно; а третій, коли наслідується самого Ісуса Христа. Цей третій спосіб не є приказаний, але схвалюється. Ісус Христос не приказує, але радить і тому цей спосіб називається захованням євангельських рад. Радить Христос, щоб Його наслідувати, тобто старатись бути таким як Він.

А яким же був Ісус Христос? Убогим, бо як сам каже, що птиці мають гнізда, лисиці мають яму, а Він не має де і голови склонити. Живе з милостині, не має нічого свого і вмирає на хресті нагий. Одним словом, Христос був убогим. Крім того дивімся, як Христос любив ангельську невинність – чистоту. Родиться на світ з Пречистої Діви, пригортає до Себе невинних діточок, найбільше любить св. Івана Євангелиста за його чистоту, при смерті віддає свою Найсвятішу і Пречисту Матір в опіку чистому своєму учневі. А над усе був Христос послушний. Про те говорить Він сам, що Його їжею є сповняти волю Отця Небесного. «Не прийшов я на

³⁷ Рукоположення Преосвященного Андрея. *Місіонар*. Жовква. 1899. Ч. 19 (13 вересня). С. 294.

³⁸ Голомідова М. *Мирянський Чин Святого Василя Великого - динаміка розвитку*. С. 209.

³⁹ Намірння спільної молитви на травень 1900 р. О розвої законів. *Місіонар*. Жовква. 1900. Ч. 9-10 (1 травня). С. 133-134.

⁴⁰ Хроніка монастиря св. Онуфрія у Львові, 1903 – 1917 рр. // Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 684. Оп.1. Спр. 2195. Арк. 25.

світ на те, щоб чинити волю свою, але волю Отця». В городі олівнім, коли вже мав віддатися на муки, молиться Христос до Отця Небесного і каже: «Нехай діється не моя воля, але Твоя!» А коли вже вмирає, останнім Його словом було: «Сповнилося!» Тобто, Я все сповнив, що Мені Отець Небесний поручив, Я Його послухав.

От це є три ради євангельські: убожество, чистота і послухність. Хто ці ради сповняє, той найкраще служить Господу Богу. І це власне роблять ті, які віддають себе на цілковиту службу Господу Богові в монастирях, або як ми кажемо, живуть у Чині. А є цей спосіб служіння Господу Богу тому найдосконалішим, бо ті, які його практикують, зобов'язуються присягою або шлюбом, що будуть ті євангельські ради точно і аж до смерті заховувати.

Такі Чини діляться на три громади. До першої громади належать чоловічі Чини, в котрих всі складають шлюби або обіти на вірність Господу Богу в заховуванні своїх приписів, званих правилами. До другої громади належать жіночі Чини, які мають ті ж самі приписи - правила.

Але цей спосіб життя не є для всіх доступний, лише для деяких, однак багато людей бажає жити досконало і може так жити досконало. Щоби цьому зарадити і дати можливість всім, хто лише забажає, досконало служити Господу Богу, засновано ще в 13 столітті по Христі такі Чини, до котрих могли би всі вступати без огляду на те, чи хто молодший, чи старший, чи вільний, чи жонатий. І це є так звані треті Чини...»⁴¹.

Митрополит Андрей Шептицький про тих, хто посвятив себе служінню Богові і про покликання до святості писав: «Тож в Церкві католицькій бувають люди за життя так святі, що по смерті Церков зачисляє їх в ряд святих угодників Божих. Суть в Церкві дівиці, Богу посвячені, що ціле життя в шпиталях услужують хорим. Суть монахи і монахині, законники і законниці, що живуть в добровільному убожестві, чистоті і послуху. Они для Господа Бога посвятили своє життя, вихованню молодіжи, опіці убогих, усякій службі, і найтяжчій, - на Славу Божу і на користь людей. Суть місіонарі, що для спасення ближніх життя готіві віддати; суть ісповідники, що так твердо віру визнають, що готіві за ню вмерти; суть мученики, що за віру таки умирають. Суть і поміж християнами правдиві святі, що Бога бояться, живуть після Єго Закона, гріха стережуться і усильно працюють над спасенням своїх душ»⁴².

«А хто цілим серцем переймеся наукою тої святої Церкви, той і за життя так горячо научиться Бога любити, так ревно буде Богу служити, що ціле єго життя буде святим. Ту святість буде іншим передавати»⁴³.

⁴¹ Треті чини. *Місіонар*. Львів. 1913. Ч. 9 (вересень). С. 248-250.

⁴² Шептицький Андрей. Пастирські послання / упоряд.: Оксана Гайова, Роман Тереховський ; редкол.: Михайл Гринчишин, Богдан Дзюрах, Гліб Лончина, Рафаїл Турконяк, Михайло Перун [та ін.]. – Львів : Артос, 2007. – Т. 1 : 1899–1914 рр. – Л, С. 324.

⁴³ Шептицький Андрей. Пастирські послання. Т. 1. С. 323.

Тож, засновуючи Братство закону св. Василя Великого, Митрополит Андрей Шептицький заохочував мирян вступати до Братства, до посвяти свого життя Богові, до святості.

Підсумовуючи, можемо зробити висновки, що на сторінках заснованого в травні 1897 р. ігуменом монастиря св. Онуфрія у Львові о. Андреем Шептицьким, ЧСВВ часопису Місіонар протягом червня 1897 – грудня 1898 рр. друкувались матеріали, які стосуються самого раннього періоду заснування Мирянського Чину Святого Василя Великого в УГКЦ. Це був період, коли о. А. Шептицький, ЧСВВ виконував до 26 серпня 1898 р. обов'язки ігумена львівського монастиря і опісля був назначений професором морального і догматичного богослів'я в Кристинополі. Першим редактором часопису був о. Платонід Філяс, ЧСВВ. До часу, як о. А. Шептицький, ЧСВВ став Станіславівським єпископом (1899 р.) він був також відповідальним редактором часопису Місіонар.

Ігумен о. Андрей Шептицький, ЧСВВ, заснувавши Місіонар і закладаючи осередки Братства закону, використовував часопис для популяризації Братства і його розвитку, заохочуючи таким чином читачів до досконалого християнського життя у світі у спільноті Братства, щоби спільними зусиллями робити добрі діла для добра усієї «руської громади».

В часописі подавалась інформація про закладання осередків Братства закону в тих місцевостях, де проходили василіянські місії. Друкувались статті, які сприяли закладанню нових осередків та духовній формації членів спільноти. Зокрема в рубриці «Життя святих» отці василіяни, розповідаючи про життя св. Далмата і його сина Фавства та св. Ісаакія, заохочували читачів Місіонаря до наслідування життя цих святих, монашого життя у світі та закладання монастирів по селах, на зразок монастиря св. Ісаакія. Радили, як це можна зробити. В рубриці часопису «Місіонерські вісті» повідомлялось в яких місцевостях закладені осередки Братства закону. З травня по грудень 1898 р. в 12-ти номерах часопису друкувалась повість «Християнська громада», в якій описувалось життя закону і загалом християнське життя. Ці статті сприяли духовній формації членів заснованого Братства закону і всіх читачів часопису а також сприяли впровадженню «Правил сьв. Отця Н. Василя В. для людей мірських», укладених ігуменом о. Андреем Шептицьким, ЧСВВ для Братства. Таким чином були створені сприятливі умови для заснування та розвитку Мирянського ЧСВВ і особливу роль в цьому відіграв часопис Місіонар. Можемо стверджувати, що часопис Місіонар займає почесне місце в усій тепер більш як 120-літній історії існування і діяльності Мирянського Чину Святого Василя Великого в УГКЦ.

Автор статті складає особливу подяку Господу Богу за вислухану молитву, допомогу в дослідженні історії Мирянського Чину Святого Василя Великого і зіслані їй ласки за заступництвом Праведного митрополита Андрея Шептицького задля його прослави. На більшу Божу Славу!

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Вісті місіонарські. *Місіонар*. Жовква. 1898. Ч. 1 (1 травня). С. 14-15.
2. Вісті місіонарські. *Місіонар*. Жовква. 1898. Ч. 5 (1 вересня). С. 78-79.
3. Вісті місіонарські. *Місіонар*. Жовква. 1897. Ч. 8 (1 грудня). С. 126-128.
4. Голомідова М. Заснування Мирянського Чину Святого Василя Великого в УГКЦ Митрополитом Андреем Шептицьким та віднова його діяльності в підпіллі в Галичині: на прикладі осередку МЧСВВ у Івано-Франківську / С. Християна Марія Голомідова, МЧСВВ. *Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир». Збірник наукових праць. Богослов'я*. Гол. Ред. Р. А. Горбань. Вип. 9: до 70-тих роковин Львівського псевдо-собору. Івано-Франківськ: ІФБУ, 2016. С. 194-211.
5. Голомідова М. Мирянський Чин Святого Василя Великого - динаміка розвитку / С. Християна Марія Голомідова, МЧСВВ. *Науковий журнал з проблем Карпатознавства Прикарпатського Національного університету імені Василя Стефаника «Карпати: людина, етнос, цивілізація»* / Головний редактор М. Кугутяк. Відповідальні редактори Світлана Боян – Гладка, Лілія Богачевська. Матеріали міжнародної наукової конференції «Гошівська обитель у духовному і культурно-історичному житті України: феномен українського греко-католицького чернецтва. До 400-річчя Чину Святого Василя Великого (5-6 жовтня 2017 р.)». Івано-Франківськ: ПНУ ім. В. Стефаника, 2017-2018. Вип. 7-8. С. 201-220.
6. Другий мільйон. *Місіонар*. Жовква. 1900. Ч. 9-10 (1 травня). С. 130-132.
7. Записні книжки, щоденник Шептицького А. // Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 358. Оп.1. Спр. 28. 270 арк.
8. Місіонарські вісті. *Місіонар*. Львів: Жовква: 1897. Ч. 2 (1 червня). С. 29-31.
9. Намірення спільної молитви на травень 1900 р. О розвої законів. *Місіонар*. Жовква. 1900. Ч. 9-10 (1 травня). С. 133-134.
10. Розпорядження, заяви, листи та ін. документи про місійну пропаганду Чину та проведення реколекцій у церквах // Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 684. Оп.1. Спр.74. 127 арк.
11. Рукоположення Преосвященного Андрея. *Місіонар*. Жовква. 1899. Ч. 19 (13 вересня). С. 291-295.
12. Св. Далмат і Фавст. *Місіонар*. Львів. 1897. Ч. 4 (1 серпня). С. 60-62.
13. Св. Далмат і Фавст. *Місіонар*. Львів. 1897. Ч. 5 (1 вересня). С. 76-79.
14. Скрутень Й. У чернечій келії /о. Йосафат Скрутень, ЧСВВ. *Добромільська реформа і відродження Української Церкви*, ред. кол. о. Йосафат Романик, ЧСВВ, о. Йосиф Будай, ЧСВВ, Михайло Гайковський, Іван Паславський, Ярослав Левків. Львів: Місіонер, 2003. С. 259-269.
15. Списки членів релігійного товариства «Братство закона св. Василя Великого» // Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 684. Оп.1. Спр. 2606. 17 арк.
16. Треті чини. *Місіонар*. Львів. 1913. Лист 9 (вересень). С. 246-252.
17. Хроніка монастиря св. Онуфрія у Львові, 1891-1902 рр. // Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 684. Оп. 2. Спр. 48. 72 арк.
18. Хроніка монастиря св. Онуфрія у Львові, 1903 – 1917 рр. // Центральний державний історичний архів України, м. Львів. Ф. 684. Оп.1. Спр. 2195. 179 арк.
19. Шептицький А. Правила сьв. Отця Н. Василя В. для людей мірських. Уложив о. Андрей Шептицький, ЧСВВ. Жовква: Печатня оо. Василян. 1912. 32 с.
20. Шептицький Андрей. Пастирські послання / упоряд.: Оксана Гайова, Роман Тереховський ; редкол.: Михайл Гринчишин, Богдан Дзюрах, Гліб Лончина, Рафаїл Турконяк, Михайло Перун [та ін.]. – Львів : Артос, 2007. – Т. 1 : 1899–1914 рр. – L, 1014 с.

REFERENCES

1. Visti misionars'ki. *Misionar*. Zhovkva. 1898. Ch. 1 (1 travnja). C. 14-15.
2. Visti misionars'ki. *Misionar*. Zhovkva. 1898. Ch. 5 (1 veresnja). C. 78-79.
3. Visti misionars'ki. *Misionar*. Zhovkva. 1897. Ch. 8 (1 grudnja). C. 126-128.
4. Golomidova M. Zasnuvannja Myrjans'kogo Chynu Svjatogo Vasylija Velykogo v UGKC Mytropoljtom Andrejem Sheptyc'kym ta vidnova jogo dijall'nosti v pidpilli v Galychyni: na prykladi osередku MChSVV u Ivano- Frankivs'ku / S. Hrystyjana Marija Golomidova, MChSVV. Naukovyj visnyk Ivano-Frankivs'kogo bogoslovs'kogo universytetu UGKC «Dobryj Pastyr». Zbirnyk naukovyh prac'. Bogoslov'ja. Gol. Red. R. A. Gorban'. Vyp. 9: do 70-tyh rokovyn L'vivs'kogo psevdо-soboru. Ivano-Frankivs'k: IFBU, 2016. S. 194-211.
5. Golomidova M. Myrjans'kyj Chyn Svjatogo Vasylija Velykogo - dynamika rozvytku / S. Hrystyjana Marija Golomidova, MChSVV. Naukovyj zhurnal z problem Karpatoznavstva Prykarpats'kogo Nacional'nogo universytetu imeni Vasylija Stefanyka «Karpaty: ljudyна, etnos, cyvilizacija». Golovnyj redaktor M. Kugutjak. Vidpovidal'ni redaktory Svitlana Bojan – Gladka, Lilija Bogachevs'ka. Materialy mizhnarodnoji naukoivoji konferenciji « Goshivs'ka obytel' u duhovnomu i kul'turno-istorychnomu zhytti Ukrajinu: fenomen ukrajins'kogo greko-katolyc'kogo chernectva. Do 400-richchja Chynu Svjatogo Vasylija Velykogo (5-6 zhovtnja 2017 r.). Ivano-Frankivs'k: PNU im. V. Stefanyka, 2017-2018. Vyp. 7-8. S. 201-220.
6. Drugyj mil'jon. *Misionar*. Zhovkva. 1900. Ch. 9-10 (1 travnja). S. 130-132.
7. Zapysni knyzhky, schodennyk Sheptyc'kogo A. // Central'nyj derzhavnyj istorychnyj arhiv Ukrajinu, m. L'viv. F. 358. Op.1. Spr. 28. 270 ark.
8. Misionars'ki visti. *Misionar*. Zhovkva. 1897. Ch. 2 (1 chervnja). S. 29-30.
9. Namirenna spil'noji molytvy na traven' 1900 r. O rozvoji zakoniv. *Misionar*. Zhovkva. 1900. Ch. 9-10 (1 travnja). S. 133-134.
10. Rozporjadzhennja, zajavy, lysty ta in. dokumenty pro misijnu propagandu Chynu ta provedennja rekolekcij u cerkvah // Central'nyj derzhavnyj istorychnyj arhiv Ukrajinu, m. L'viv. F. 684. Op.1. Spr.74. 127 ark.
11. Rukopolozhennja Preosvjaschennogo Andreja. *Misionar*. Zhovkva. 1899. Ch. 19 (13 veresnja). S. 291-295.
12. Sv. Dalmat i Favst. *Misionar*. L'viv. 1897. Ch. 4 (1 serpnja). S. 60-62.
13. Sv. Dalmat i Favst. *Misionar*. L'viv. 1897. Ch. 5 (1 veresnja). S. 76-79.
14. Skruten' J. U chernechij keliji /o. Josafat Skruten', ChSVV. Dobromyl'ska reforma i vidrodzhennja Ukrajin'skoi Cerkvy, red. kol. o. Josafat Romanyk, ChSVV, o. Josyf Budaj, ChSVV, Myhajlo Gajkovs'kyj, Ivan Paslavs'kyj, Jaroslav Levkiv. L'viv: Misioner, 2003. S. 259-269.
15. Spysky chleniv religijnogo tovarystva «Bratstvo zakona sv. Vasylija Velykogo» // Central'nyj derzhavnyj istorychnyj arhiv Ukrajinu, m. L'viv. F. 684. Op.1. Spr. 2606. 17 ark.
16. Treti chynu. *Misionar*. L'viv. 1913. Ch. 9 (veresen'). S. 246-252.
17. Hronika monastyrja sv. Onufrija u L'vovi, 1891-1902 rr. // Central'nyj derzhavnyj istorychnyj arhiv Ukrajinu, m. L'viv. F. 684. Op. 2. Spr. 48. 72 ark.
18. Hronika monastyrja sv. Onufrija u L'vovi, 1903 – 1917 rr. // Central'nyj derzhavnyj istorychnyj arhiv Ukrajinu, m. L'viv. F. 684. Op.1. Spr. 2195. 179 ark.
19. Sheptyc'kyj A. Pravyla s'v. Otcja N. Vasylija V. dlja ljudej mirskyh. Ulozhyv o. Andrej Sheptyc'kyj, ChSVV. Zhovkva: Pechatnja oo. Vasylijan. 1912. 32 s.
20. Sheptyc'kyj Andrey. Pastirs'ki poslannja / uporyad .: Oksana Gayova, Roman Terekhovs'kiy; redkol .: Mikhael' Grinchishin, Bogdan Dzyurakh, Glib Lonchina, Rafaїl Turkonyak, Mikhaylo Perun [ta ін.]. - L'viv: Artos, 2007. - T. 1: 1899–1914 rr. - D, 1014 s.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 94(477/86):271.4-722.53(092)

ОТЕЦЬ ПОРФИРІЙ СТУПНИЦЬКИЙ (1847–1926): ШТРИХИ ДО ПОРТРЕТА

Руслан ДЕЛЯТИНСЬКИЙ

*Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра соціально-гуманітарних наук, вул. Гарбарська, 22, 76019, Івано-Франківськ, Україна
e-mail: r.deliatynskyi@ukr.net*

Актуальність дослідження полягає у спробі реконструкції історичного портрета греко-католицького священника на тлі суспільно-політичних процесів у Галичині наприкінці ХІХ – у першій чверті ХХ ст. Звернення до постаті чергового душпастиря, що продовжує серію наших досліджень біографій духовенства Станиславівської єпархії¹, обумовлене необхідністю формування об'єктивних оцінок історичного розвитку Греко-Католицької Церкви на основі аналізу джерел та застосування нових методологічних підходів, зокрема, біографістики й «історії повсякденності». Наявні в сучасній українській історіографії оцінки ролі греко-католицького духовенства у формуванні національної ідентичності українців Галичини, тези про духовенство як «кузню кадрів інтелігенції»², очевидно, потребують нового осмислення на конкретних прикладах. Активна суспільна діяльність священників, стимульована особливим «кодексом поведінки», сформованим внаслідок церковно-релігійних реформ Габсбургів³, привела до розвитку мережі культурно-просвітницьких та економічних організацій українців Галичини. Але їх формування відбувалося на різних ідейних засадах: одні представляли народовську течію, другі – москвофільську, треті – консервативну християнсько-суспільну. На сьогодні загально визнаною в історіографії є теза про зменшення, нівеляцію впливу москвофілів після Першої світової війни, перемогу української національної орієнтації у середовищі греко-католицького духовенства, регламентоване, зокрема, відомим рішенням конференції ієрархів Галицької митрополії ГКЦ 20-21 лютого 1918 р. у Львові⁴. Водночас вітчизняні історики, попри інтерес до

¹ Делятинський Р. Отець Олександр Русин (1868–1955 рр.): біографічний нарис // Греко-католицьке духовенство у суспільно-політичному та національно-культурному житті українців: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Історичні постаті Греко-католицької церкви та їх роль у культурно-просвітницькому та національному відродженні» (м. Коломия, 18 жовтня 2013 р.) / Наукові редактори – Я. Ткачук і А. Королько. – Коломия: Вік, 2013. – С.48–58; Делятинський Р. Отець Володимир-Лука Микитюк (1899–1944 рр.): біографічний нарис // Галичина: Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – Ч. 24: До 70-річчя створення УПА. – Івано-Франківськ: Плай, 2013. – С. 132–155.

² Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник з церковної історії / За ред. Б.Гудзяка, І.Скочилися, О.Турія. – Ч.4: Еклезіяльні й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О.Турій. – Львів: Вид-во УКУ, 2003. – С.67-85.

³ 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.76-78.

⁴ Конференції Архієреїв Української Греко-Католицької Церкви (1902–1937) / Редактор А. Кравчук. – Львів: Свічадо, 1997. – 108 с. – С. 48, 50.

об'єктивного дослідження москвофільського руху в Галичині⁵, досі недостатньо уваги звертали на специфіку поширення москвофільських ідей серед духовенства у 1870-х – 1910-х рр., еволюцію суспільно-політичних поглядів священників на початку 1920-х рр. Одним із прикладів такої трансформації може бути життєвий шлях о. Порфирія Ступницького, пароха і декана в Товмачі.

Метою даної статті є реконструкція біографії о. Порфирія Ступницького на основі доступних джерел, оскільки його постать залишається маловідомою та ще не була предметом спеціальних досліджень істориків і краєзнавців. **Об'єктом дослідження** виступає, власне, постать греко-католицького священника П. Ступницького на тлі суспільно-політичних процесів у Галичині, а **предметом** – формування та еволюція його релігійних і суспільно-політичних поглядів, душпастирська та суспільна діяльність. Цей біографічний нарис продовжує дослідження, започатковані Інститутом історії Церкви Івано-Франківського богословського університету УГКЦ в рамках проекту біографічного словника духовенства Станиславівської єпархії ГКЦ (1885–1946 рр.)⁶.

Порфирій Ступницький народився 2 березня 1847 р.⁷ (за іншими даними, у 1849 р.⁸). Детальніших відомостей про його соціальне походження у відомих на сьогодні джерелах не збереглося. Відомо, що Порфирій Ступницький був племінником («сестрінком», сином сестри⁹) Марії Каратницької, дружини о. Йосифа Каратницького (1826–1904), пароха с.

⁵ Аркуша О., Мудрий М. Русофільство в Галичині в середині XIX – на початку XX ст.: генеза, етапи розвитку, світогляд // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Випуск 34. – Львів, 1999. – С. 231-268; Орлевич І.В. Між духовним пастирством і політикою: о. Іван Костецький в русофільському русі кінця XIX – початку XX століття // Історія релігій в Україні. – Львів, 2010. – Кн. I. – С. 649-660; Плекан Ю. Діяльність москвофільських товариств у Коломиї та на Покутті (друга половина XIX – початок XX ст.) // Коломия в європейській історії та культурі: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 775-річчю першої літописної згадки про Коломию (07 жовтня 2016 року) / За ред. Ю. В. Плекана, М. М. Арсака, У. І. Мандрусяк. – Івано-Франківськ: НАІР, 2017. – С. 124-138; Сухий О. Москвофільство в Галичині: історія проблеми / О. Сухий // Москвофільство: документи і матеріали. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2001. – С. 3-66.

⁶ Єгрешій О., Делятинський Р. Концепція науково-дослідної діяльності Інституту історії Церкви Івано-Франківського Богословського Університету імені Св. Івана Золотоустого Івано-Франківської Архиепархії та Митрополії УГКЦ (опублік.: 28 січня 2015) // Івано-Франківський Богословський Університет імені Св. Івана Золотоустого УГКЦ: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://ifbu.org.ua/naukova-diialnist/institut-istorii-tserkvy.html> [31.01. 2015].

⁷ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423; ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19; Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Львів: Із типографії Ставропігійського Інститута, 1886. – С. 88.

⁸ Шематизмъ всесчетного клира Митропол. Архидієцезіи греко-католической Львівської на рік... – Львів: Изъ типографіи Ставропігійского Института, 1883. – С. 63; Schematismus universi venerabilis cleri Archidieceaseos Metropolitanae graeco-catholicae Leopoliensis pro anno Domini... – Leopoli: Typographia Instuti Stauropigiani, 1879. – S. 204.

⁹ Словарь української мови [електронний ресурс] / Упор. з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко: в 4-х т. – К.: Вид-во АН УРСР, 1958. – Т. 4. – С. 117 – режим доступу: http://ukrlit.org/slovyk/hrinchenko_slovar_ukrainskoi_movy/sestrinets [11.09. 2017].

Семаківці Городенківського деканату¹⁰. Серед його імовірних родичів, припускаємо, міг бути хтось із священників Ступницьких, наприклад, о. Іван (1816–1894), капелан м. Радівці Буковинського деканату (1840–1850) і парох с. Ясенів Пільний Городенківського деканату (1850–1894), о. Михайло (1819–1885), сотрудник в с. Язловець Бучацького деканату (1847–1854), згодом парох с. Бряза Долинського деканату (1872–1885), о. Теодор (1822–1892), адміністратор с. Загірочко Бібркського деканату (1846–1848), згодом парох м. Ходорів (1848–1865) і с. Молотів (1865–1892) та декан Ходорівського деканату (1864–1892), о. Тома (1820–1900), адміністратор, капелан і парох с. Тулухів Снятинського деканату (1845–1900)¹¹. Очевидно, родинне середовище заклало основи світогляду майбутнього священника. Однак питання про походження Порфирія Ступницького, як і відомості про його дитячі та юнацькі роки потребують виявлення та залучення додаткових джерел.

Богословську освіту П. Ступницький отримав у Львівській генеральній духовній семінарії та богословському факультеті Львівського університету. У 1871 р., за даними шематизму, він був студентом 3-го курсу богослов'я¹². У цей час в духовній семінарії Львова, ректором якої у 1856–1878 рр. був о. Іван Слимаковський (1807–1878)¹³, набули поширення русофільські (москвофільські) ідеї¹⁴, якими, припускаємо, міг захопитися і Порфирій Ступницький. Попри відсутність «прямих свідчень» джерел, його прихильність до цієї суспільно-політичної течії побічно підтверджує його пізніше членство в Товаристві імені М. Качковського та інших москвофільських організаціях.

Після закінчення семінарії П. Ступницький одружився¹⁵, і згодом в його сім'ї, за даними протоколу візитації парохії Товмач 1895 р., була «одна

¹⁰ [Бахаталовський] о. Стефан Йосиф ЧНІ. Николай Чарнецький ЧНІ, Єпископ-Ісповідник. – Йорктон, Саскачеван, Канада: Друкарня Голосу Спасителя, 1980. – С. 20; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – 450 с. – С. 309; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 187.

¹¹ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 422-423.

¹² Schematismus universi venerabilis cleri Archidioeceseos Metropolitanae graeco-catholicae Leopoliensis pro anno Domini... – Leopoli: Typographia Instuti Stauropigiani, 1871. – S. 226.

¹³ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 24; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 398.

¹⁴ Аркуша О., Мудрий М. Русофільство в Галичині в середині XIX – на початку XX ст.: генеза, етапи розвитку, світогляд // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Випуск 34. – Львів, 1999. – С. 233; Глистюк Я.С. Генеральна греко-католицька духовна семінарія у Львові 1848-1914: інституційна та соціальна історія: Автореф. дис. на здобуття наук. ст. канд. іст. наук: 07.00.01 – Історія України. – Львів: Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2008. – С. 10; Марусин М. Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні // Богословія. – 1943-1963. – Т. 21-24. – С. 78.

¹⁵ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 475. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Тлумацького деканату, 05.01. 1894 – 12.03. 1895 рр. – арк. 39; Schematismus universi venerabilis cleri Archidioeceseos Metropolitanae graeco-catholicae Leopoliensis pro anno Domini... – Leopoli: Typographia Instuti Stauropigiani, 1879. – S. 204; Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Львів: Із типографії Ставропігійського Інститута, 1886. – С. 88; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської

дитина»¹⁶. Детальніших даних про сім'ю о. Порфирія Ступницького – його дружину і дітей, на жаль, поки-що не виявлено¹⁷.

Священічі свячення Порфирій Ступницький отримав 6 квітня 1874 р. з рук митрополита Йосифа Сембратовича¹⁸.

Душпастирську працю о. Порфирій розпочав 2 травня 1874 р. як сотруди́ник в Тейсарові Стрийського деканату¹⁹, де допомагав душпастирювати старенькому, 70-літньому парохіві о. Йосифові Партицькому (1804–1878), батькові відомого історика, філолога і педагога Омеляна Партицького²⁰. Невдовзі, 1 листопада 1874 р., о. Порфирій призначений сотруди́ником у Ланчині Навдирнянського деканату (1874–1875)²¹, де співслужив старенькому парохіві о. Антіну Федоровичу (1796–1876), почесному крилошанину митрополичої капітули²².

Уже через рік о. Порфирій робить спроби знайти душпастирську посаду на «малій батьківщині», імовірно, поближче до своїх родичів – о. Йосифа та Марії Каратницьких. В грудні 1875 р. о. П. Ступницький, за даними офіційної «Метрики кліру Станиславівської єпархії», був призначений приватним сотруди́ником в Товмачі, де служив до 26 квітня 1876 р.²³; тут він допомагав овдовілому парохіві і Товмацькому деканові о. Ігнатію Дзеровичу (1827–1883)²⁴. Щоправда, за даними «Історичних

архієпархії (1832-1944). Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423.

¹⁶ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 475. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Тлумацького деканату, 05.01. 1894 – 12.03. 1895 рр. – арк. 39.

¹⁷ Рід Ступницькі // Родовід: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://uk.rodovid.org/wk/Під:Ступницькі> [11.09. 2017].

¹⁸ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Schematismus universi venerabilis cleri Archidioeceseos Metropolitanae graeco-catholicae Leopoliensis pro anno Domini... – Leopoli: Typographia Instuti Stauropigiani, 1879. – S. 204; Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Львів: Из типографії Ставропігійського Інститута, 1886. – С. 88; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423.

¹⁹ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20.

²⁰ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 755; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 338; Стрийщина: історично-мемуарний збірник Стрийщини, Скільщини, Болахівщини, Долинщини, Рожнітівщини, Журавненщини, Жидачівщини і Миколаївщини / Ред. І. Пеленська, К. Баб'юк. – Нью-Йорк – Торонто – Париж – Сідней: Комітет Стрийщини, 1980. – Т. 2. – С. 62.

²¹ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 406; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423.

²² Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 406, 632, 766-767; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 108.

²³ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20.

²⁴ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 766-767; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 103; Ігнатій Дзерович (1827 – 02.06.1883) // Родовід: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://uk.rodovid.org/wk/Запис:1047184> [11.09. 2017].

шематизмів...» о. Д. Блажейовського, у 1875–1876 рр. о. Порфирій вперше отримав посаду сотруди́ника пароха в с. Гостів Товмачького деканату²⁵. Така відмінність у «свідченнях» джерел, на нашу думку, пояснюється тим, що о. Порфирій фактично міг поєднувати обидві посади.

Але скоро знову мусив змінити місце душпастирської праці. У період з 2 травня 1876 р. по 27 квітня 1878 р. о. П. Ступницький був адміністратором парохії с. Рокитно Львівського замиського деканату, Городоцького повіту (1876–1878)²⁶. Тут він тимчасово замінив попереднього пароха – о. Ілярія Нижанківського (1840–1877), представника відомої священичої династії, що несподівано помер²⁷.

Згодом о. Порфирій знову отримав можливість повернутися на Товмаччину: 6 квітня 1878 р. помер парох с. Гостів о. Василь Левицький (1802–1878). Уже 29 квітня 1878 р. о. П. Ступницький став адміністратором цієї парохії на цілих два роки, до 30 квітня 1880 р.²⁸. Парохія Гостів, патроном якої до 1883 р. був вірменин Григорій Еквес де Айвас, належала до середніх – налічувала понад 1500 вірних (з присілками Прибилів, Богородичин, Тарновиця Пільна)²⁹. Його спокійна священича праця на рідних теренах недовзі знову була перервана ще декількома переїздами, пов'язаними із заміщенням вакантних душпастирських посад.

У період з 2 травня 1880 по 14 травня 1882 рр. о. Порфирій – адміністратор невеликої парохії с. Довге Стрийського деканату (однойменного повіту), розташованої між Стриєм і Болеховом над річкою Бережницею, де обслуговував понад 600 вірних при двох церквах – св. Миколая (у с. Довге) та Покрови Пресвятої Діви Марії (у с. Моршин)³⁰.

²⁵ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 274; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423.

²⁶ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станіславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 632; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423.

²⁷ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 325; Ілярій Нижанківський (1840 – 20.07.1877) // Родовід: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://uk.rodovid.org/wk/Запис:796421> [11.09.2017]; Стрийщина: історично-мемуарний збірник Стрийщини, Скільщини, Болехівщини, Долинщини, Рожнітівщини, Журавненщини, Жидачівщини і Миколаївщини / Ред. І. Пеленська, К. Баб'юк. – Нью-Йорк – Торонто – Париж – Сідней: Комітет Стрийщини, 1993. – Т. 3. – С. 263-270.

²⁸ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станіславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 274; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423; Schematismus universi venerabilis cleri Archidioeceseos Metropolitanae graeco-catholicae Leopoliensis pro anno Domini... – Leopoli: Typographia Instuti Stauropigiani, 1879. – S. 204; 1880. – S. 204.

²⁹ Schematismus universi venerabilis cleri Archidioeceseos Metropolitanae graeco-catholicae Leopoliensis pro anno Domini... – Leopoli: Typographia Instuti Stauropigiani, 1879. – S. 204; 1880. – S. 204; Шематизмъ всечестного клира Митропол. Архидієцезіи греко-католической Львівської на рік... – Львів: Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1883. – С. 275.

³⁰ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станіславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 214; Том 2:

Змінивши попереднього адміністратора парохії о. Ігнатія Войтовича (1848–1892)³¹, о. П. Ступницький не поспішав тут закріпитися на тривалий час. Однією з причин, очевидно, було недостатнє матеріальне забезпечення парохії Довге. Тут священник з родиною отримував дотацію в розмірі 116 зр. 34 кр. конгруального додатку, користувався 20 моргами орного поля та 10 моргами сіножаті, а також деяку допомогу надавали патрони місцевої церкви – поляки Йосиф і Людвік Годлевські³².

У травні 1882 р. митрополичий ординаріат, за рекомендацією патрона єврея Лео Тома, призначив о. Порфирія адміністратором розташованої над Дністром парохії с. Голешів Журавенського деканату Жидачівського повіту³³, де він змінив довголітнього капелана о. Максима Струминського (1835–1906)³⁴. Тут, у церкві св. Антонія, збудованій 1800 р. та зруйнованій під час Першої світової війни, о. П. Ступницький до 25 березня 1883 рр. надавав душпастирську опіку близько 800 вірним з сіл Голешів і Лабшин³⁵. У цей час його дотація складала 16,5 моргів орного поля, 8,5 моргів сіножаті та 138 зр. 83 кр. конгруального додатку³⁶. Після смерті місцевого пароха о. Григорія Комарянського (1833–1883)³⁷, на короткий час, з 2 квітня по 20 травня 1883 р., о. Порфирій став адміністратором парохії с. Августівка Бережанського деканату³⁸. Після одномісячної відпустки о. П. Ступницький повернувся на рідні терени, на Товмаччину.

Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423; Шематизмъ всечестного клира Митропол. Архидієцезіи греко-католической Львівської на рік... – Львів: Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1882. – С. 140; Стрийщина: історично-мемуарний збірник Стрийщини, Скільщини, Болахівщини, Долинщини, Рожнітвщини, Журавненщини, Жидачівщини і Миколаївщини / Ред. І. Пеленська, К. Баб'юк. – Нью-Йорк – Торонто – Париж – Сідней: Комітет Стрийщини, 1980. – Т. 2. – С. 498.

³¹ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 214; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 475.

³² Шематизмъ всечестного клира Митропол. Архидієцезіи греко-католической Львівської на рік... – Львів: Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1882. – С. 140.

³³ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 255; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423; Шематизмъ всечестного клира Митропол. Архидієцезіи греко-католической Львівської на рік... – Львів: Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1883. – С. 63.

³⁴ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 255; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 419.

³⁵ Шематизмъ всечестного клира Митропол. Архидієцезіи греко-католической Львівської на рік... – Львів: Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1883. – С. 63; Стрийщина: історично-мемуарний збірник Стрийщини, Скільщини, Болахівщини, Долинщини, Рожнітвщини, Журавненщини, Жидачівщини і Миколаївщини / Ред. І. Пеленська, К. Баб'юк. – Нью-Йорк – Торонто – Париж – Сідней: Комітет Стрийщини, 1993. – Т. 3. – 635 с. – С. 427-428.

³⁶ Шематизмъ всечестного клира Митропол. Архидієцезіи греко-католической Львівської на рік... – Львів: Изъ типографіи Ставропигійского Института, 1883. – С. 63.

³⁷ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 90; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 203.

³⁸ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20.

У червні 1883 р. у Товмачі помер довголітній парох і декан о. Ігнатій Дзерович (1827–1883), осиротивши 12-літнього Юліана-Корнила Дзеровича (1871–1943), майбутнього крилошанина митрополичої капітули і професора богословської академії у Львові, який на час смерті батька перейшов з народної школи в Товмачі до німецької гімназії у Львові, згодом закінчив богословські студії та отримав 1894 р. священничі свячення³⁹.

Адміністратором парохії м. Товмач Львівська митрополича консисторія 20 червня 1883 р. призначила о. Порфирія Ступницького⁴⁰. За короткий час душпастирської праці о. Порфирій здобув значний авторитет серед вірних і духовенства Товмацького деканату. Тому, коли у березні 1884 р. комісія просинодальних екзаменаторів Львівської архієпархії розглянула кандидатури 15 священників, які претендували на парохію м. Товмач, і визнала «неуспособленим» для включення в список на конкурс о. П. Ступницького, то це викликало занепокоєння та написання серії петицій до митрополита від місцевих вірних і декана о. І. Партицького на захист о. Порфирія⁴¹.

Врешті, 26 травня 1884 р. о. Порфирій Ступницький після успішного проходження конкурсу був введений (інституований) на посаду пароха у місті Товмач, що з 1885 р. увійшов до складу новоствореної Станиславівської єпархії⁴². І з цього часу, варто підкреслити, о. Порфирій став одним із найбільш довголітніх парохів у Станиславівській єпархії, адже душпастирював у Товмачі цілих 42 роки, до своєї смерті 1926 р.⁴³, і, попри свої суспільно-політичні переконання, здобув належну пошану серед громадянства міста і повіту.

Душпастирську працю о. Порфирій провадив не тільки в рамках Богослужінь в церкві св. Трійці, збудованої і посвяченої, до речі, за його сотрудицтва у 1875–1876 рр.⁴⁴, катехизації молоді в місцевій народній школі та канцелярській праці з метриками, ведення яких було безпосереднім обов'язком парохів, але й шляхом активного суспільного служіння народові.

³⁹ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 766-767; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 103, 104; Юліан Корнило Дзерович (3 січня 1871 – 8 квітня 1943) // Родовід: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://uk.rodovid.org/wk/Запис:1047164> [11.09. 2017].

⁴⁰ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 766-767; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423.

⁴¹ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 264. Листування з окремими священниками про заміщення вакантної посади в м. Тлумач, 03.10. 1883 – 24.04. 1884 рр., 70 арк. – арк. 12-13зв., 14-17зв., 20-20зв., 22-22зв.

⁴² Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Кліра Єпархіального, 1887. – С. 220.

⁴³ Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 766-767; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 423; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – С. 220, 369.

⁴⁴ Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Кліра Єпархіального, 1887. – С. 220.

Цікаво, що в канцелярії парохії м. Товмач зберігалися метрики з 1785 р.⁴⁵, а в 1890 р. о. Порфирій віднайшов давніші метрики, датовані 1726 р.⁴⁶. Душпастир старався підтримувати нормальні відносини з усіма патронами товмацької церкви – Тедором Бредтом (1883–1890), Емілем Йаном (1890–1906), Еренбродом і д-ром Гачевським (1906–1907), Владиславом Долайсом (1907–1926)⁴⁷, чим фактично забезпечив матеріальну підтримку храму, що іноді потребував ремонту. У 1890 р. парохія в Товмачі отримала право сервітуту, зокрема «право вільного млива, прислужуюче гр.-кат. парохії»⁴⁸. Під час канонічної візитації парохії міста Товмач 27 грудня 1894 р. декан о. Іван Партицький засвідчив, що місцевий парох о. П. Ступницький подбав про страхування церкви в Краківському страховому товаристві, справно веде всі метричні книги, добре проводить Богослужіння, проповіді та катехизацію⁴⁹. Товмацький декан о. І. Партицький у звіті про чергову деканальну візитацію від 7 березня 1895 р. зазначав, зокрема, що «у парохії Товмач числиться більше 3000 душ і 300 військових, зауважено замало фелонів і риз церковних, теж тільки два престоли на так велику церкву», тому декан просить дозволу єпископа на встановлення ще двох престолів, а також надіслання сотрудника для пароха, оскільки «о. Ступницький не може собі дати ради сам один в так численній парохії і до того і школа, і військо...»⁵⁰.

Турбота о. Порфирія про релігійне виховання молоді в народній школі була винагороджена вже скоро після призначення на парохію, 11 вересня 1884 р., грамотою митрополичої консиситорії «за ревне преподавання науки релігії в школі»⁵¹. З відкриттям нормальної 4-класної школи в Товмачі у травні 1890 р. о. П. Ступницький продовжив катехизацію молоді⁵². Лише згодом, коли обов'язки о. Порфирія збільшились, він попросив в єпископській консиситорії в Станиславові направити окремого катехита в Товмач. Так, з 1901 р. його сотрудниками і катехитами в місцевій школі були

⁴⁵ Шематизм всего клира греко-католицкої Епархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Епархіального, 1888. – С. 264.

⁴⁶ Шематизм всего клира греко-католицкої Епархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Епархіального, 1890. – С. 244.

⁴⁷ Шематизмъ всецестного клира Митропол. Архидієцезії греко-католической Львівської на рік... – Львів: Изъ типографії Ставропігійского Института, 1882. – С. 263; 1883. – С. 279; Шематизм всего клира греко-католицкої Епархії Станиславівської на рік Божий... – Львів: Изъ типографії Ставропігійского Института, 1886. – С. 88; Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Епархіального, 1887. – С. 220; 1888. – С. 264; 1890. – С. 244; 1891. – С. 248; 1892. – С. 135; 1894. – С. 135; 1895. – С. 137; 1896. – С. 139; 1897. – С. 139; 1898. – С. 140; 1899. – С. 140; 1900. – С. 139; 1901. – С. 143; 1903. – С. 158; 1904. – С. 158; 1905. – С. 158; 1906. – С. 192; 1907. – С. 290; 1909. – С. 143; 1910. – С. 230; 1911. – С. 220; 1912. – С. 222; 1913. – С. 222; 1914. – С. 222; 1925. – С. 223.

⁴⁸ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 405. Дані про встановлення сервітутів для парафій Тлумацького деканату, 02.03. – 05.07. 1890 р. – арк. 29.

⁴⁹ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 475. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Тлумацького деканату, 05.01. 1894 – 12.03. 1895 рр. – арк. 39-40зв.

⁵⁰ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 475. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Тлумацького деканату, 05.01. 1894 – 12.03. 1895 рр. – арк. 1, 2-2зв.

⁵¹ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської епархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20.

⁵² ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської епархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20.

о. Іван Лушпинський (1871–1938?)⁵³, о. Володимир Давидович (1875–1939)⁵⁴, о. Євген Гісовський (1876–1938?)⁵⁵, о. Андрій Федик (1869–1935)⁵⁶, котрі змінювалися майже щороку. Лише з 1906 р. на тривалий час катехитом в Товмачі став о. Іван Плав'юк (1881–1950?)⁵⁷.

Водночас, крім обов'язків пароха і катехита, о. П. Ступницький розгорнув активну церковно-адміністративну та громадську працю. Так, з 1887 р. він був префектом деканальної каси Вдовичо-сиротинського фонду Станиславівської єпархії⁵⁸, основним завданням якого було забезпечення вдів і сиріт по священниках за рахунок зібраних пожертв місцевого духовенства. В одному із звітів про стан церковних кас парафій Товмацького деканату за 1-е півріччя 1898 р., складеному о. Порфирієм, зазначалося, що у вказаний період частина священників уже ліквідували свою заборгованість перед фондом⁵⁹. Деякий час Товмацький парох був також заступником директора місцевої каси ощадности⁶⁰. У 1888–1907 рр. о. П. Ступницький виконував функції префекта деканальної бібліотеки⁶¹. За активну душпастирську та громадську працю о. Порфирій у 1895 р. отримав від єпископського

⁵³ Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1901. – С. 143; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – С. 332.

⁵⁴ Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1903. – С. 158; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – С. 282; Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – С. 81.

⁵⁵ Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1904. – С. 158; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – С. 292.

⁵⁶ Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1905. – С. 158; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – С. 289.

⁵⁷ Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1906. – С. 192; 1907. – С. 197; 1909. – С. 143; 1910. – С. 230; 1911. – С. 220; 1912. – С. 222; 1913. – С. 222; 1914. – С. 222; 1925. – С. 223; Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – С. 350.

⁵⁸ Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1887. – С. 220; 1888. – С. 264; 1890. – С. 244; 1891. – С. 248; 1892. – С. 135; 1894. – С. 135; 1895. – С. 137; 1896. – С. 139; 1897. – С. 139; 1898. – С. 140; 1899. – С. 140; 1900. – С. 139; 1901. – С. 143.

⁵⁹ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 584. Дані про прибутки та видатки парафій Тлумацького деканату, 05.07. 1898 – 24.08. 1899 рр., 19 арк. – арк. 1-13в.

⁶⁰ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20.

⁶¹ Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1887. – С. 220; 1888. – С. 264; 1890. – С. 244; 1891. – С. 248; 1892. – С. 135; 1894. – С. 135; 1895. – С. 137; 1896. – С. 139; 1897. – С. 139; 1898. – С. 140; 1899. – С. 140; 1900. – С. 139; 1901. – С. 143; 1903. – С. 158; 1904. – С. 158; 1905. – С. 158; 1906. – С. 192; 1907. – С. 197.

ординаріату в Станиславові крилошанські відзнаки⁶². Ревна праця душпастиря принесла йому також значний авторитет серед духовенства та громадськості міста і повіту. Характерно, що його сучасники пізніше зазначали, що завдяки праці пароха о. П. Ступницького і катехита о. І. Плав'юка церква Христа Царя в Товмачі стала справжнім осередком релігійного життя⁶³.

Враховуючи авторитет і ревну душпастирську працю священика, єпископський ординаріат у 1897 р. призначив о. Порфирія віце-деканом Товмацького деканату⁶⁴, а після смерті о. Івана Партицького (1837–1898), пароха Торговиці і довголітнього Товмацького декана⁶⁵, за згодою місцевого духовенства обрав адміністратором деканату⁶⁶. У грудні 1904 р. о. П. Ступницький подав до єпископської консисторії у Станиславові свій перший, в ролі адміністратора, післявізитаційний звіт про стан Товмацького деканату⁶⁷. З цього часу о. Порфирій був призначений дійсним деканом Товмацького деканату, і свої обов'язки гідно виконував аж до смерті 1926 р.⁶⁸.

Значну увагу о. П. Ступницький приділяв розвитку освіти, захисту прав українців на власні школи з рідною мовою викладання. Його досвід катехита шкільної молоді, доброго вихователя і адміністратора, очевидно, спонукав єпископський ординаріат в Станиславові призначити о. Порфирія ординаріатським делегатом до цісарсько-королівської окружної шкільної ради в Товмачі, й ці обов'язки він успішно виконував упродовж 1899–1914 рр. Упродовж цього часу його двічі обирали заступником голови окружної шкільної ради – у 1906–1907 та 1911–1914 роках⁶⁹. Додатково виконуючи обов'язки ординаріатського комісаря у шкільних справах

⁶² ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1897. – С. 132.

⁶³ Альманах Станиславівської Землі: Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини [Том I] / Редактор-упорядник Б. Кравців. – Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен: Комісія регіональних дослідів і публікацій НТШ, Вид-ня ЦК Станиславівщини, 1975. – С. 929.

⁶⁴ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20.

⁶⁵ Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – С. 347.

⁶⁶ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1899. – С. 132.

⁶⁷ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 686. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Тлумацького деканату, 22.11. – 24.12. 1904 р., 42 арк. – арк. 1-1зв.

⁶⁸ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1905. – С. 150; 1906. – С. 183; 1907. – С. 188; 1909. – С. 136; 1910. – С. 220; 1911. – С. 210; 1912. – С. 212; 1913. – С. 212; 1914. – С. 212; 1925. – С. 212.

⁶⁹ Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1899. – С. XX, 132; 1900. – С. XXV, 132; 1901. – С. XXV, 136; 1903. – С. XXVII, 150; 1904. – С. XXIX, 150; 1905. – С. XXIII, 150; 1906. – С. XXI, 150; 1907. – С. XXI, 188; 1909. – С. XXI, 136; 1910. – С. XXI, 220; 1911. – С. XXI, 220; 1912. – С. XXI, 212; 1913. – С. XXI, 212; 1914. – С. XXI, 212.

Товмацького деканату (1898–1926), о. Порфирій наглядав за станом викладання уроків релігії (катехизму) в школах повіту, візитував і перевіряв працю катехитів, зокрема у місті Товмач, селах Локітки, Гринівці, Колинці, Надорожна, Клубівці, Пшеничники, Палагичі, Вікняни (Окняни), Братишів, Антонівка і Кутиська⁷⁰.

На початку ХХ ст. о. Порфирій розгорнув активну громадську діяльність. Так, він став членом декількох церковних організацій: з 1903 р. – Товариства св. Апостола Павла в Станиславівській єпархії (1903–1907)⁷¹, з 1904 р. – спершу «допоміжним» (1904–1909), а потім «виділовим» і почесним (1912–1914) членом Товариства св. Апостола Петра⁷², делегатом Товмацького деканату до Вдовичо-сиротинського фонду Станиславівської єпархії (1904–1907)⁷³, скрутатором канцелярії Вдовичо-сиротинського фонду Станиславівської єпархії (1905–1914?, 1925?–1926)⁷⁴. Крім того, о. П. Ступницький обирався членом громадської ради містечка Товмач (1905–1907)⁷⁵.

Про суспільно-політичні погляди о. П. Ступницького в цей період, його симпатії до москвофільства, пише у своїх спогадах «На народній службі» відомий діяч Української радикальної партії, адвокат Іван Макух. Характеризуючи громадську діяльність духовенства на терені Товмацького повіту, І. Макух зазначає, що серед багатьох активних священиків «з русинів» був і о. Порфирій Ступницький, парох і декан в Товмачі, «аполітичний аристократ», тим часом «о. катехит Плав'юк опікувався укр. учнями в бурсі, вчив їх безплатно українознавства» і потім направив їх до Рогатинської гімназії на навчання⁷⁶. Додатковим свідченням про характер суспільно-політичних поглядів о. Порфирія є дані про його членство у

⁷⁰ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1899. – С. 132; 1904. – С. 150; 1906. – С. 150; 1914. – С. 212; 1925. – С. 223.

⁷¹ Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1903. – С. 215; 1904. – С. 150, 225; 1905. – С. 150, 238; 1906. – С. 183, 281; 1907. – С. 188, 290.

⁷² Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1904. – С. 150, 213, 216; 1905. – С. 150, 214, 222; 1906. – С. 183, 258; 1907. – С. 188, 267; 1909. – С. 199; 1912. – С. 222, 298; 1913. – С. 222, 298; 1914. – С. 222, 298.

⁷³ Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1904. – С. 150; 1905. – С. 150; 1906. – С. 183; 1907. – С. 188.

⁷⁴ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк. – арк. 19-20; Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1905. – С. XXV; 1906. – С. XXIII, 183; 1907. – С. XXIII, 188; 1909. – С. XXIII; 1910. – С. XXIII; 1911. – С. XXIII; 1912. – С. XXIII; 1913. – С. XXIII; 1914. – С. XXIII; 1925. – С. XXIV.

⁷⁵ Шематизм всего клира греко-католицкої Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіального, 1905. – С. 150; 1906. – С. 183; 1907. – С. 188.

⁷⁶ Альманах Станиславівської Землі: Збірник матеріялів до історії Станиславова і Станиславівщини. Том III / НТШ. Український архів, т. XXXIX. Редактор-упорядник Ю. Гаєцький. – Нью-Йорк – Київ – Івано-Франківськ: Комісія регіональних дослідів і публікацій НТШ, ЦК Станиславівщини, 2009. – С. 421; Макух І. На народній службі. – Дітройт: Видання Української вільної громад Америки, 1958. – С. 98, 99.

декількох москвофільських організаціях: інститутах «Народний Дім» у Львові й Станиславові (1904–1907?), Товаристві ім. М. Качковського (1904–1907?), товаристві «Руська рада» (1905–1907?) та товаристві «Бурса св. Миколая» (1906–1907?)⁷⁷. Однак питання про москвофільські погляди о. Порфирія в зазначений період, на нашу думку, виглядає не настільки однозначним. Наважимося припустити, що Товмацький парох дотримувався, за визначенням львівських істориків О. Аркуші та М. Мудрого, скоріше «старорусинської» орієнтації (визнаючи культурну окремішність «малоруського масиву» як частини «руського народу», нетотожного з росіянами), аніж «русофільської» (= «москвофільської», політичної «проросійської») ⁷⁸. Це, імовірно, дозволяло о. Порфирію поєднувати членство в згаданих москвофільських організаціях із захистом прав місцевого населення на власну українську школу, громадською і культурно-просвітницькою працею. Характерно, що парох толерантно ставився до діяльності в Товмачі читальні товариства «Просвіта», заснованої 1896 р. заходами судового радника Івана Кивелюка⁷⁹, що налічувала у 1906–1907 рр. 65 членів⁸⁰.

Однак з 1907 р. о. Порфирій, очевидно, поступово змінює свої суспільно-політичні погляди, відходить від москвофільської ідеології. Як визнав пізніше сам І. Макух, більшість священників Товмацького повіту, зокрема й о. Порфирій, «в більшій чи меншій мірі були активним просвіт'янами до 1907 року», тобто до моменту, коли молодий товмацький адвокат розгорнув діяльність осередків Української радикальної партії, що змусило частину священників «відсунутися на бік»⁸¹. Водночас розкол в москвофільському таборі 1907–1909 рр., що привів до виокремлення «новокурсників» як представників «політичного москвофільства»⁸², також суттєво послабив політичні симпатії о. Порфирія до москвофільства.

Додаковими, але не менш важливими факторами, що могли вплинути на еволюцію суспільно-політичних поглядів о. П. Ступницького, стали факт паломництва до Святої Землі 1906 р. та розпорядження Станиславівського єпископа Григорія Хомишина 1907 р. щодо організації парохіяльних читалень як противаги ворожим Греко-Католицькій Церкві політичним

⁷⁷ Шематизм всего клира греко-католицької Епархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Кліра Епархіального, 1904. – С. 150; 1905. – С. 150; 1906. – С. 183; 1907. – С. 188.

⁷⁸ Аркуша О., Мудрий М. Русофільство в Галичині в середині XIX – на початку XX ст.: генеза, етапи розвитку, світогляд // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Випуск 34. – Львів, 1999. – С. 267-268.

⁷⁹ Альманах Станиславівської Землі: Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини [Том I] / Редактор-упорядник Б. Кравців. – Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен: Комісія регіональних дослідів і публікацій НТШ, Вид-ня ЦК Станиславівщини, 1975. – С. 929.

⁸⁰ Шематизм всего клира греко-католицької Епархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зъ печатни І. Данкевича, Накладом Кліра Епархіального, 1906. – С. 192; 1907. – С. 197-198.

⁸¹ Макух І. На народній службі. – Дітройт: Видання Української вільної громад Америки, 1958. – С. 98.

⁸² Аркуша О., Мудрий М. Русофільство в Галичині в середині XIX – на початку XX ст.: генеза, етапи розвитку, світогляд // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Випуск 34. – Львів, 1999. – С. 251-256.

течіям. У вересні 1906 р. о. П. Ступницький, імовірно, відвідав з паломництвом Святу Землю, організоване під проводом митрополита Андрея Шептицького для численної групи (566 осіб) галицьких греко-католиків; і вже 1907 р. у «Шематизмі...» він згаданий як «паломник і власник золотого хреста Святої Землі» (1907)⁸³. Згодом о. Порфирій відгукнувся на заклик владики Г. Хомишина «станути під хоругвою Христовою» та засновувати «парохіяльні читальні, оперті на релігійній основі»⁸⁴. Невдовзі, з ініціативи пароха у Товмачі засновано релігійну бібліотеку й осередок Товариства Солодкого Серця Ісусового, що за два роки (1913–1914) збільшив чисельність своїх членів з 262 до 472 вірних⁸⁵.

У період Першої світової війни о. П. Ступницький залишився зі своїми вірними у Товмачі, надаючи їм душпастирську опіку та обслугову. Очевидно, в цей період о. Порфирій остаточно позбувся свої москвофільських симпатій та, зважаючи на катастрофічні наслідки війни, дотримувався консервативних християнсько-суспільних поглядів. У 1925 р. у парохії містечка Товмач збереглися бібліотека побожних книжок і Братство Найсвятішого Серця Христового, яке налічувало близько 300 членів, засновано осередок Товариства св. Івана Милостивого⁸⁶. Водночас товмацький парох не брав участі в діяльності відновленої 1922 р. в Товмачі філії товариства «Просвіта» під головуванням д-ра Івана Макуха, за винятком проведення панахиди за померлих членів; тим часом до складу філії увійшли лише два священики – о. Григорій Зінько з Острині та о. Євстахій Тесля з Королівки⁸⁷.

Натомість о. Порфирій практично пожиттєво залишався ординаріатським делегатом до повітової шкільної ради⁸⁸. Щоправда, в липні 1925 р. єпископ Г. Хомишин, зважаючи на старший вік товмацького пароха, звільнив його від цих обов'язків, призначивши на цю посаду пароха Братишева о. Стефана Чеховського⁸⁹. У листопаді 1925 р. кураторія Львівського шкільного округу доручила голові повітової шкільної ради в Товмачі з'ясувати, «чи дотогочасний представник греко-католицького віросповідання в місцевій, повітовій шкільній раді о. декан Порфирій Ступницький зрезигнував та чи був відкликаний греко-католицьким

⁸³ Як Русь слідами Данила ходила. Спогади про паломництво до Святої Землі під проводом Митрополита Андрея Шептицького [електронний ресурс] – режим доступу: <http://apostol.if.ua/products/yak-rus-slidamy-danyla-khodyla> [11.09.2017]; Шематизм всего клира греко-католицької Епархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Епархіяльного, 1907. – С. 188.

⁸⁴ Вістник Станиславівської Епархії. – Станиславів, 1907, ч. 5, с. 61-70.

⁸⁵ Шематизм всего клира греко-католицької Епархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Епархіяльного, 1913. – С. 222-223; 1914. – С. 222-223.

⁸⁶ Шематизм всего клира греко-католицької Епархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Епархіяльного, 1925. – С. 223.

⁸⁷ Дописи: Товмач // Письмо з Просвіти. – 1922. – Ч. 45-46. – С. 368-369.

⁸⁸ Шематизм всего клира греко-католицької Епархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Епархіяльного, 1925. – С. XXIII.

⁸⁹ ДАІФО. – Ф. 272, оп. 1, спр. 23. Листування з кураторією Львівського шкільного округу про призначення нових членів Тлумачької повітової шкільної ради, 18.01. 1920 – 30.12. 1931 р. – арк. 105.

єпископським ординаріатом в Станиславові»⁹⁰. Після підтвердження факту звільнення о. Порфирія з боку єпископського ординаріату в Станиславові куратор Львівського шкільного округу Собінський 26 квітня 1926 р. у листі до повітової шкільної ради в Товмачі повідомив, що «на місце померлого представника населення Кароля Соколовського треба ввести до складу повітової шкільної ради заступника члена о. Ангеліка Матулу, пріора ОО. Домініканів. Внаслідок того доручається повітовій шкільній раді, щоб, оскільки о. Матула і Володимир Єловицький, дотеперішні заступники представника населення, не зреклися гідності членів повітової шкільної ради на користь о. Порфирія Ступницького, представити подання на включення о. Матули до складу повітової шкільної ради»⁹¹. Однак о. П. Ступницький, розцінюючи такі дії кураторії як посягання на права представника греко-католицького обряду, проявив наполегливість. У листі від 30 червня 1926 р. куратор Львівського шкільного округу Собінський повідомляв повітову шкільну раду, що, приймаючи до відома зречення з посади заступників представника населення в раді о. Ангеліка Матули і Володимира Єловицького, погоджується з пропозицією о. Порфирія Ступницького на його включення до складу повітової шкільної ради на місце померлого Кароля Соколовського. Куратор доручив раді в Товмачі, щоб «о. Ступницькому видала формальний декрет і запрошувала його на засідання повітової шкільної ради. На найближчому засіданні повітової шкільної ради провести вибори двох заступників представників населення на місце о. Матули та Єловицького і результати подати до Кураторії Львівського шкільного округу»⁹².

Однак, уже 8 листопада 1926 р. отець Порфирій Ступницький помер⁹³, похований на цвинтарі в містечку Товмач⁹⁴, де вірно служив Богові та народві понад 40 років свого життя.

Перспективи дослідження. Короткий біографічний нарис про о. Порфирія Ступницького, очевидно, потербує дальших студій із залученням додаткових джерел для висвітлення наступних питань: по-перше, щодо його соціального походження, родини, дитячих та юнацьких років; по-друге, щодо його дружини та дітей; по-третє, щодо еволюції світогляду о. П. Ступницького під час навчання у Львові (1870-і рр.); по-четверте, щодо причини частих перміщень на душпастирських посадах у 1874–

⁹⁰ ДАІФО. – Ф. 272, оп. 1, спр. 23. Листування з кураторією Львівського шкільного округу про призначення нових членів Тлумацької повітової шкільної ради, 18.01. 1920 – 30.12. 1931 р. – арк. 96.

⁹¹ ДАІФО. – Ф. 272, оп. 1, спр. 23. Листування з кураторією Львівського шкільного округу про призначення нових членів Тлумацької повітової шкільної ради, 18.01. 1920 – 30.12. 1931 р., 178 арк. – арк. 115.

⁹² ДАІФО. – Ф. 272, оп. 1, спр. 23. Листування з кураторією Львівського шкільного округу про призначення нових членів Тлумацької повітової шкільної ради, 18.01. 1920 – 30.12. 1931 р., 178 арк. – арк. 120-120зв.

⁹³ ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4. – арк. 19-20; Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станиславівської на рік Божий... – Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Єпархіяльного, 1927. – С. 142.

⁹⁴ Могила Товмацького отця-декана Порфирія Ступницького // Пам'ятки історії та мистецтва Івано-Франківської області [електронний ресурс] – режим доступу: http://ifoonsku.ucoz.ua/Pamjatky_istorij_ta_kultury_novovyjavlene.pdf. – С. 273 із 285.

1884 рр.; по-п'яте, щодо еволюції суспільно-політичних поглядів у три періоди – 1874–1904, 1904–1914 та 1914–1926 рр. Не претендуючи на вичерпність, закладемо першу цеглинку в дослідження біографії о. Порфирія Ступницького.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Альманах Станиславівської Землі: Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини [Том I] / Редактор-упорядник Б. Кравців. – Нью-Йорк; Торонто; Мюнхен: Комісія регіональних дослідів і публікацій НТШ, Вид-ня ЦК Станиславівщини, 1975. – XV+959 с.; Том II / Редактор-упорядник М. Климишин. – Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто: Комісія регіональних дослідів і публікацій НТШ, ЦК Станиславівщини, 1985. – 900 с.; Том III / НТШ. Український архів, т. XXXIX. Редактор-упорядник Ю. Гаєцький. – Нью-Йорк – Київ – Івано-Франківськ: Комісія регіональних дослідів і публікацій НТШ, ЦК Станиславівщини, 2009. – 864 с.
2. Аркуша О., Мудрий М. Русофільство в Галичині в середині ХІХ – на початку ХХ ст.: генеза, етапи розвитку, світогляд // Вісник Львівського університету. Серія історична. – Випуск 34. – Львів, 1999. – С. 231-268.
3. [Бахаталовський] о. Стефан Йосиф ЧНІ. Николай Чарнецький ЧНІ, Єпископ-Ісповідник. – Йорктон, Саскачеван, Канада: Друкарня Голосу Спасителя, 1980. – XXXII + 281 с.
4. Блажейовський Д. Історичний шематизм Станиславівської (Івано-Франківської) єпархії від її заснування до початку Другої світової війни (1885-1938): англійською мовою. – Львів: Місіонер, 2002. – 450 с.
5. Блажейовський Д. Історичний шематизм Львівської архієпархії (1832-1944). Том 1: Адміністрація і парохії: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – 1004 с.; Том 2: Духовенство і релігійні згромадження: англійською мовою. – Львів – Київ: КМ Академія, 2004. – 570 с.
6. Вістник Станиславівської Єпархії. – Станиславів, 1907, ч. 5, с. 61-70.
7. Глистюк Я.С. Генеральна греко-католицька духовна семінарія у Львові 1848-1914: інституційна та соціальна історія: Автореф. дис. на здобуття наук. ст. канд. іст. наук: 07.00.01 – Історія України. – Львів: Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2008. – 20 с.
8. Державний архів Івано-Франківської област (далі – ДАІФО). – Ф. 272, оп. 1, спр. 23. Листування з кураторією Львівського шкільного округу про призначення нових членів Тлумацької повітової шкільної ради, 18.01. 1920 – 30.12. 1931 р., 178 арк.
9. ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 264. Листування з окремими священиками про заміщення вакантної посади в м. Тлумач, 03.10. 1883 – 24.04. 1884 рр., 70 арк.
10. ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 330д. Метрика кліру Станиславівської єпархії за 1887–1941 рр. Том 4, 201 арк.
11. ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 405. Дані про встановлення сервітутів для парафій Тлумацького деканату, 02.03. – 05.07. 1890 р., 30 арк.
12. ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 475. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Тлумацького деканату, 05.01. 1894 – 12.03. 1895 рр., 42 арк.
13. ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 584. Дані про прибутки та видатки парафій Тлумацького деканату, 05.07. 1898 – 24.08. 1899 рр., 19 арк.
14. ДАІФО. – Ф. 504, оп. 1, спр. 686. Дані про стан церков і господарських будівель парафій Тлумацького деканату, 22.11. – 24.12. 1904 р., 42 арк.
15. Делятинський Р. Отець Олександр Русин (1868–1955 рр.): біографічний нарис // Греко-католицьке духовенство у суспільно-політичному та національно-культурному житті українців: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції «Історичні постаті Греко-католицької церкви та їх роль у культурно-просвітницькому та національному

- відродженні» (м. Коломия, 18 жовтня 2013 р.) / Наукові редактори – Я.Ткачук і А. Королько. – Коломия: Вік, 2013. – С.48–58.
16. Делятинський Р. Отець Володимир-Лука Микитюк (1899–1944 рр.): біографічний нарис // Галичина: Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – Ч. 24: До 70-річчя створення УПА. – Івано-Франківськ: Плай, 2013. – С. 132–155.
17. Дописи: Товмач // Письмо з Просвіти. – 1922. – Ч. 45-46. – С. 368-369.
18. Єгрешій О., Делятинський Р. Концепція науково-дослідної діяльності Інституту історії Церкви Івано-Франківського Богословського Університету імені Св. Івана Золотоустого Івано-Франківської Архиепархії та Митрополії УГКЦ (опублік.: 28 січня 2015) // Івано-Франківський Богословський Університет імені Св. Івана Золотоустого УГКЦ: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://ifbu.org.ua/naukova-diialnist/institut-istorii-tserkvy.html> [31.01. 2015].
19. Ігнатій Дзерович (1827 – 02.06.1883) // Родовід: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://uk.rodovid.org/wk/Запис:1047184> [11.09. 2017].
20. Ілярій Нижанківський (1840 – 20.07. 1877) // Родовід: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://uk.rodovid.org/wk/Запис:796421> [11.09. 2017].
21. Конференції Архиреїв Української Греко-Католицької Церкви (1902–1937) / Редактор А. Кравчук. – Львів: Свічадо, 1997. – 108 с.
22. Макух І. На народній службі. – Дітройт: Видання Української вільної громад Америки, 1958. – 628 с.
23. Марусин М. Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні // Богословія. – 1943-1963. – Т. 21-24. – С. 40-94.
24. Могила Товмацького отця-декана Порфирія Ступницького // Пам'ятки історії та мистецтва Івано-Франківської області [електронний ресурс] – режим доступу: http://ifoonsku.ucoz.ua/Pamjatky_istorij_ta_kultury_novovyjavlene.pdf. – С. 273 із 285.
25. Орлевич І.В. Між духовним пастирством і політикою: о.Іван Костецький в русофільському русі кінця ХІХ – початку ХХ століття // Історія релігій в Україні. – Львів, 2010. – Кн. І. – С. 649-660.
26. Плекан Ю. Діяльність москвофільських товариств у Коломиї та на Покутті (друга половина ХІХ – початок ХХ ст.) // Коломия в європейській історії та культурі: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції, присвяченої 775-річчю першої літописної згадки про Коломию (07 жовтня 2016 року) / За ред. Ю. В. Плекана, М. М. Арсака, У. І. Мандрусак. – Івано-Франківськ: НАІР, 2017. – С. 124-138.
27. Рід Ступницькі // Родовід: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://uk.rodovid.org/wk/Рід:Ступницькі> [11.09. 2017].
28. Словарь української мови [електронний ресурс] / Упор. з дод. влас. матеріалу Б. Грінченко: в 4-х т. – К.: Вид-во АН УРСР, 1958. – Т. 4. – С. 117 – режим доступу: http://ukrlit.org/slovyk/hrinchenko_slovar_ukrainskoi_movy/сестрінець [11.09. 2017].
29. Стрийщина: історично-мемуарний збірник Стрийщини, Скільщини, Болахівщини, Долинщини, Рожнівщини, Журавненщини, Жидачівщини і Миколаївщини / Ред. І. Пеленська, К. Баб'юк. – Нью-Йорк – Торонто – Париж – Сідней: Комітет Стрийщини, 1980. – Т. 2. – 608 с.; Нью-Йорк – Торонто – Париж – Сідней: Комітет Стрийщини, 1993. – Т. 3. – 635 с.
30. Сухий О. Москвофільство в Галичині: історія проблеми / О. Сухий // Москвофільство: документи і матеріали. – Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2001. – С. 3-66.
31. Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник з церковної історії / За ред. Б.Гудзяка, І.Скочилиса, О.Турія. – Ч.4: Еклезіяльні й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О.Турій. – Львів: Вид-во УКУ, 2003. – С.67-85.
32. 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.

33. Шематизм всего клира греко-католицкої Епархії Станиславівської на рік Божий... – Львів: Із типографії Ставропігійського Інститута, 1886; Станиславів: зь печатни І. Данкевича, Накладом Клира Епархіального, 1887; 1888; 1890; 1891; 1892; 1894; 1895; 1896; 1897; 1898; 1899; 1900; 1901; 1903; 1904; 1905; 1906; 1907; 1909; 1910; 1911; 1912; 1913; 1914; 1925; 1927.

34. Шематизмъ всечестного клира Митропол. Архидієцезіи греко-католической Львівської на рік... – Львів: Изъ типографіи Ставропігійського Інститута, 1882; 1883.

35. Юліан Корнило Дзерович (3 січня 1871 – 8 квітня 1943) // Родовід: [електронний ресурс] – режим доступу: <http://uk.rodovid.org/wk/Запис:1047164> [11.09. 2017].

36. Як Русь слідами Данила ходила. Спогади про паломництво до Святої Землі під проводом Митрополита Андрея Шептицького [електронний ресурс] – режим доступу: <http://apostol.if.ua/products/yak-rus-slidamy-danyla-khodyla> [11.09. 2017].

37. Schematismus universi venerabilis cleri Archidioeceseos Metropolitanae graeco-catholicae Leopoliensis pro anno Domini... – Leopoli: Typographia Instuti Stauropigiani, 1871; 1879; 1880.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 394(477)"1914/1918"

МЕМУАРНА СПАДЩИНА ІВАННИ БЛАЖКЕВИЧ (1886–1977) ЯК ДЖЕРЕЛО ДО ВИВЧЕННЯ ЇЇ ГРОМАДСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В РОКИ ПЕРШОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

Оксана ДРОГОБИЦЬКА

ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя
Стефаника», кафедра етнології і археології, вул. Шевченка 57, 76018, Івано-
Франківськ, Україна
e-mail: oksanca@meta.ua

У статті проаналізовано мемуарну спадщину письменниці і педагога Івонни Блажкевич (1886–1977). Автор має на меті з'ясувати основні складові її громадської діяльності в роки Першої світової війни. Численні автобіографічні записи І. Блажкевич дозволяють відтворити життєвий шлях та її культурно-освітню, кооперативну, літературну діяльність.

Відзначено, що вчителька неодноразово допомагала сиротам, колишнім полоненим, пораненим і хворим військовим. У дуже складних умовах воєнного часу вона вирішувати проблеми постачання продуктів харчування для селян. Як секретар товариства "Сільський господар" І. Блажкевич особисто клопотала про допомогу мешканцям зруйнованих сіл. Вона намагалася піднести соціально-економічний рівень життя селян і через організацію спеціальних господарських курсів.

Велику увагу звернено на внесок педагога у процес організації сільських кооперативних установ та розвиток українського кооперативного руху. Саме цей напрямок її громадської роботи заслуговує на посилену увагу істориків і краєзнавців.

Ключові слова: Іванна Блажкевич, мемуари, громадська діяльність, селяни.

The article analyzes the memoir inheritance of writer and teacher Ivanna Blazhkevich (1886–1977). The author aims to find out the main components of her public activity during the First World War. She wrote numerous autobiographical records that allow us to recreate the way of life and its cultural-educational, cooperative, and literary activities.

The greatest information about the public activity of the teacher is presented by the diary "Woman on the battle line". The records cover 1914–1921 and is a valuable historical source of the period of the First World War and the subsequent national liberation struggles of Ukrainians in the territories of Galicia.

Her public activity during the First World War was promoted on the basis of memoirs, autobiographies and diaries. It is noted that the teacher repeatedly helped orphans, former prisoners, wounded and sick military personnel. In very difficult conditions of war, she solves problems of food supply for peasants. As secretary of the "Village Owner" I. Blazhkevich personally asked for help to the inhabitants of the ruined villages.

I. Blazhkevich tried to raise the socio-economic level of life of peasants and through the organization of special economic courses. Much attention was paid to I. Blazhkevich's contribution to the process of organizing rural cooperative institutions and the development of the Ukrainian cooperative movement. This direction of her public work deserves the attention of historians and ethnographers.

The writer participated in various mass events (such as the celebration of Nicholas, a joint "holy" on Easter for schoolchildren), as well as in the organization of kindergarten and summer children's camp.

The author stressed that, through her active public activities, I. Blazhkevich repeatedly suffered persecution on the part of the Polish authorities.

Key words: *Ivanna Blazhkevich, memoirs, public activity, peasants.*

Відома дитяча письменниця, поетеса, журналістка і педагог Іванна Блажкевич (1886–1977) належить до тих непересічних особистостей, на прикладі яких слід виховувати сучасне молоде покоління. Усе її життя стало безпосереднім втіленням християнської ідеї допомоги ближньому. Як справедливо зауважила красналиця І. Дем'янова, “розповіддю про цю легендарну жінку треба розпочинати уроки патріотизму в перший день кожного навчального року. Ніхто більше не зробив для розвою кооперації в селах і містечках Галичини, ніж ота тендітна й скромна вчителька та просвітянка. Нічиє слово на численних вічах і зборах галичанок не було таким пристрасним і переконливим. Ніхто не мав такої відваги, працелюбства, самопожертви, не зазнав таких болючих втрат...”¹.

У статті маємо на меті на основі мемуарних джерел проаналізувати громадську роботу вчительки в роки Першої світової війни. Насамперед зауважимо, що мемуарна спадщина Іванни Блажкевич дуже багата і різнопланова. Вона залишила численні автобіографічні записи, які дозволяють відтворити життєвий шлях і культурно-освітню, кооперативну, літературну діяльність. На нашу увагу заслуговують сторінки записної книжки, яка зберігається у відділі рукописів Львівської наукової бібліотеки ім. В. Стефаника НАН України. З них випливає, що авторка цікавилася різноманітними господарськими питаннями, проблемами покращення санітарно-гігієнічних умов проживання сільського населення Галичини, а особливо – феміністичним рухом, теорією та методикою дошкільного виховання². У Державному архіві Тернопільської області діяльності І. Блажкевич присвячений окремий фонд (Р–3205), де чільне місце займають етнографічні матеріали та дві автобіографії³. Саме з них довідуємося про юні роки майбутньої письменниці і педагога, початок літературної і громадської діяльності.

Мемуарна спадщина І. Блажкевич неодноразово привертала увагу дослідників. Ще у 1937 р. “Літопис Червоної Калини” надрукував спогади, пов'язані із проголошенням Західно-Української Народної Республіки (ЗУНР)⁴. У 1991 р. журнал “Дзвін” опублікував частину її щоденника часів Першої світової війни⁵. У 2016 р. вийшла друком нова книга, яка охоплює спогади вчительки про дитинство та навчання у Тернопільській виділовій

¹ Дем'янова І. Слово про авторку // Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії: спогади, щоденник. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2017. С. 3.

² Блажкевич І. Записи різного характеру, 1928–1931 рр. // Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України (відділ рукописів). Ф. 243. Спр. 2. 51 арк.

³ Блажкевич І. Автобіографія, 1941–1942 рр. // Державний архів Тернопільської області (ДАТО). Ф. Р–3205. Оп. 1. Спр. 1. 4 арк.; Блажкевич І. Автобіографія. Машинопис з авторським підписом // ДАТО. Ф. 320. Оп. 1. Спр. 2. 23 арк.; Блажкевич І. Етнографічні записи про село Денисів, 1936 р. // ДАТО. Ф. Р–3205. Оп. 1. Спр. 8. 678 арк.; Приказки та прислів'я, записані І. Блажкевич. Рукопис // ДАТО. Ф. Р–3466. Оп. 1. Спр. 139. 1 арк.

⁴ Блажкевич І. Листопадовий спогад // Літопис Червоної Калини. 1937. Ч. 12. С. 4–6.

⁵ Блажкевич І. Спогади (30.7.1914 – 4.10.1921 рр.) // Дзвін. 1991. №5. С. 117–129; Її ж. Спогади (30.7.1914 – 4.10.1921 рр.) // Дзвін. 1991. №6. С. 136 – 147.

школі (до 1900 р.), щоденник “Жінка на бойовій лінії” та окремі спогади, присвячені кооперативній діяльності у 1932 – 1935 рр.⁶ У щоденнику знаходимо найбільше інформації стосовно громадської діяльності педагога, тому він є об’єктом нашої посиленої уваги. На жаль, багато тексту з різних причин втрачено, а деякі питання автор оминула навмисне⁷. Записи охоплюють 1914 – 1921 рр. і є цінним історичним джерелом періоду Першої світової війни та подальших національно-визвольних змагань українців на теренах Галичини. Особливо ретельно у них відображено повсякденне життя вчительки та її оточення в умовах воєнних дій, порядок встановлення українського самоврядування у часи ЗУНР.

Коли розпочалася війна, І. Блажкевич проживала у с. Залуква (нині Галицького району Івано-Франківської області). Туди у 1914 р. перевели на посаду “управителя” школи її чоловіка Івана Блажкевича. Оскільки чоловіка у перші ж дні мобілізували на фронт, вчителька залишилася сама з двома малолітніми дітьми (синові Богдану було два роки, а доньці Любі тільки 10 днів)⁸. У цей час вона фактично перебрала на себе керівництво Залукв'янською школою і завдяки тому, що постійно у ній проживала, зберегла приміщення від руйнації і пограбувань.

У школі неодноразово квартирували військові то російської, то австро-угорської армій. Маючи можливість спілкуватися із представниками ворогуючих сторін, І. Блажкевич неодноразово замислювалась над проблемами падіння морально-етичних цінностей в умовах війни. Зокрема, у щоденнику привертають увагу рядки, присвячені синові: “Лише тяжко мені, коли дивлюся на свою дитину. Бо не раз приходить на думку: пощо я стараюсь вщепити в цю дитячу душу якісь засади моралі і т.д. Чи на це, щоби мій син колись переживав душевну боротьбу, як прийдеться їх топтати безпощадно в часі війни. Бо на війні душа зовсім лишня. Вистане бути дресованою твариною”⁹.

Незважаючи на складні родинні обставини (постійні нестатки і раптову смерть доньки), вчителька зосередилася на порятунку від голоду дітей-сиріт¹⁰. У щоденнику за 18 листопада 1916 написала: “Нині евакуювали Галич до решти. І знов поперед наші очі пересунулася страшна картина виселенців. Особливо ті діти, ті діти! Як дуже жалко цього цвіту. Куди ж воно їде під зиму? Виносимо діточкам на дорогу молока в пляшках. Плач товчється в горлі”¹¹. У 1917 р. вона створила організацію “Сирітський захист” для воєнних сиріт¹². У тісній співпраці із місцевим священиком

⁶ Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії // Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії: спогади, щоденник. С. 26 – 254; її ж. Кооперація. 1932 – 1935 // Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії: спогади, щоденник. С. 255 – 310; її ж. Спогади // Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії: спогади, щоденник. С. 5 – 25.

⁷ Дем’янова І. Слово про авторку. С. 3.

⁸ Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії. С. 26.

⁹ Там само. С. 116.

¹⁰ Нагачевська З. Педагогічна думка і просвітництво в жіночому русі Західної України (друга половина XIX ст. – 1939 р.). Івано-Франківськ, 2007. С. 280.

¹¹ Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії. С. 136.

¹² ДАТО. Ф. 3205, оп. 1, спр. 2, арк. 15.

влаштувала літній відпочинок для 40 дітей із сиротинця, заснованого митрополитом А. Шептицьким у Львові¹³.

Не меншу увагу І. Блажкевич приділяла питанням економічного піднесення галицького села. Так, ще восени 1915 р. у Залукві вона заснувала і очолила кооператив “Власна поміч”. Крім того, працювала секретарем “Сільського господаря”, філія якого розміщувалася у її помешканні в школі¹⁴. Як стверджує у спогадах, за період від 21.10.1917 по 31.01.1918 рр. відновила роботу у 13 гуртках господарського товариства і заклала три крамниці. Канцелярія організації, а фактично авторка щоденника, впродовж 1.12.1917 – 21.01.1918 рр. завела 405 справ¹⁵. Згідно підсумків за неповний 1918 р. до діяльності філії “Сільського господаря” у Галичі було залучено 28 гуртків (4892 члени). Тут же варто наголосити, що І. Блажкевич відвідала загальні збори кожного гуртка і виголосила у навколишніх селах 17 доповідей на кооперативну тематику¹⁶.

Учительці доводилося у дуже складних умовах воєнного часу вирішувати проблеми постачання продуктів харчування та насінневого матеріалу. Наприклад, для того, щоб місцеві селяни змогли отримати картоплю на насіння, вона здійснила поїздку в Жидачівський повіт. Там, розповівши про злидні у зруйнованих селах, зібрала практично два вагони овочів. На жаль, ця акція завершилася безрезультатно, оскільки жидачівський староста заборонив вивозити зібрану допомогу¹⁷.

Як секретар “Сільського господаря” І. Блажкевич особисто клопотала про допомогу мешканцям зруйнованих сіл, полагаючи усі канцелярні формальності: “Велике запотрібвання насінням, недостача солі, мила, нафти, епідемія тифу, стримання виплати військових причинків – це все з усіх сил кличе: пиши і пиши”¹⁸. На відміну від звичайних чиновників вона добре знала потреби населення, оскільки неодноразово відвідувала зруйновані села. Зокрема, у січні 1918 р. залишила такий запис про с. Лани (нині Галицького району Івано-Франківської області): “Ось приміром, про село Лани говорено звичайно, що там добробут: “Під москалями були весь час боїв, біди ніякої не зазнали”. Заїхала я туди, а там ні одної хати. Ще літом 1916 мадяри, найшовши полишені австрійськими офіцерами військові карти, звеліли населенню виступити з села і артилерійськими стрілами зруйнували його доценту. Тепер всі мешканці живуть в землянках, тиф кладе їх поголовно, але ще не було кому зробити виказів (прохань про допомогу – О.Д.), отже в старостві всі були переконані, що в Ланах добробут”¹⁹.

¹³ Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії. С. 199. (Принагідно зазначимо, що весною 1919 р. вчителька разом з іншими активістами відкрила у Залукві сиротинець для 20 дітей (Там само. С. 228)).

¹⁴ Чорна М. Діяльність Івонни Блажкевич у Подільському союзі кооперативів упродовж 20 – 30-х років ХХ століття // Вісник Львівської комерційної академії. Львів: Видавництво Львівської комерційної академії, 2013. Вип. 11. С. 98

¹⁵ Там само. С. 169.

¹⁶ Там само. С. 206.

¹⁷ Там само. С. 179.

¹⁸ Там само. С. 177.

¹⁹ Там само. С. 167.

Зважаючи на важку санітарно-епідеміологічну ситуацію у згаданому населеному пункті, вчителька зверталася до Намісництва і Міністерства здоров'я²⁰.

Доказом наполегливості і вражаючої працьовитості І. Блажкевич, є справа, пов'язана із виплатою допомоги селянам, які під час війни були виселені з своїх домівок. За законом прохання про відшкодування втрат можна було подати тільки впродовж трьох місяців (до 12 квітня 1918 р.). Ситуацію ускладнював той факт, що прохання мали бути написані на спеціальних бланках, які канцелярія “Сільського господаря” отримала із значним запізненням аж 23 березня. Залучивши до роботи інших ентузіастів, вчителька працювала “буквально днем і ніччю, щоб не проминути речинця (терміну – О.Д.)”²¹. Результатом стали понад 3 тис. бланків з проханням про допомогу. Як зазначила авторка, “комісар Б. в станиславівському старостві аж ахнув з переляку, побачивши доставлені стоси подань про виселенецькі причинки. Бо ж друки прийшли так пізно, що зовсім слушно міг сподіватись, що навіть половина виселенців не поспіє на час із внесенням подань, а вслід за цим буде менше роботи”²².

Зі щоденних записів випливає, що І. Блажкевич дуже турбувалася злиденним життям селян і сприймала це як особисту трагедію. Водночас вона справедливо нарікала на неефективність, а той бездієвість численних державних інституцій, покликаних рятувати населення від голоду. Особливо вражає запис за 5 травня 1918 р.: “Великдень. Ніякого торжества в моїй душі. Поділ харчів між рятункові комітети поодиноких громад, який переводила я через усі послідні дні, виснажив мене. Такий цей приділ мізерний супроти запотребовання, що не раз аж смішно стає... Ні зерна на насіння, ні знаряддя рільничого, ні бараболь, ні ліків, ні соли, ні нафти... Лише шуму багато. Засідання, наради та й тільки... Чи дав би хто віру, що так шумна апровізація від осені дотепер виділила на понищені села усього по 140 гр муки на особу?”²³. Не менше турбував її повний занепад у сфері шкільної освіти. Зокрема, вона зазначала, що 17 навколишніх сіл зовсім не мають шкіл, а в 21 населеному пункті або нема вчителя, або “вчать пригортаючи”²⁴. Далі читаємо: “Дітвора марнується. Населення босе, півнаге, виснажене голодом. А тут ще спинюють полагодження військових і виселенецьких причинків. Найгірше, що прийде відмова причинків усім селам, котрі були виселені росіянами, або які самі мусіли виступити внаслідок боїв. І звідки в таких обставинах набрати святкового настрою?”²⁵.

Зазначимо, що І. Блажкевич намагалася піднести соціально-економічний рівень життя селян і через організацію спеціальних господарських курсів. Один із таких курсів домашнього господарства вона

²⁰ Там само. С. 177.

²¹ Там само. С. 178.

²² Там само. С. 178.

²³ Там само. С. 180.

²⁴ Там само. С. 180.

²⁵ Там само. С. 180 – 181.

ініціювала у Залукві в лютому 1918 р.²⁶ У травні цього ж року педагог взяла участь у зборах “Союзу українок”, на яких виступила із рефератом “Про потребу економічної організації жіноцтва”²⁷. Вона сама вела зразкове господарство, пропагуючи пасічництво, садівництво, птахівництво, а також дбала про зростання власного фахового рівня. Так, з 1 по 12 червня 1918 р. вчителька навчалася на господарських курсах у Відні. Скориставшись нагодою, вона виголосила доповідь про важке становище населення у бойових умовах і від імені “Союзу українок” Галичини закликала австрійське жіноцтво надати допомогу зруйнованим селам при відбудові домашнього господарства і хоча б цим “сплатити борг вдячності знищеним війною країнам за спасення від руїни”²⁸.

Під час виготовлення статистики зруйнованих у ході війни господарств І. Блажкевич побачила страшні злидні. За її підрахунками у селах, які належали до відділу “Сільського господаря” у Галичі, було знищено 15258 будівель, у тому числі близько 4000 житлових будинків. Як наслідок, понад 2,5 тис. родин мешкали у землянках чи під відкритим небом²⁹. Коли під час однієї із поїздок у липні 1918 р. вчителька ночувала у с. Кінчаки, де було зруйновано доценту 295 господарств, вночі здійнялася сильна буря із зливою. У щоденнику вона зазначала: “Мені на нічліг дали одну з найліпших садиб, а однак зі стелі капало. А що діялось у землянках? На це вказував лемент і плач дітей, який не вгавав цілу ніч, продираючися крізь шум дощу і гуркіт громів”³⁰.

За активну громадську роботу, спрямовану на порятунок населення в умовах Першої світової війни, у липні 1918 р. І. Блажкевич отримала від Міністерства суспільної опіки “Срібний хрест заслуги”³¹.

Окремою сторінкою у біографії І. Блажкевич стала участь у державотворчих процесах ЗУНР. Прибувши 1 листопада 1918 р. до Львова на з'їзд повітових організаторів у Народному Домі, вона однією із перших склала присягу на вірність новоствореній державі. З цього приводу занотувала: “Після промови пос. Цегельського запропонував хтось, щоб усіх зібраних заприсягти на вірність Українській Народній Республіці. Настроєва врочиста хвиля: вознеслися вгору правиці, а короткі слова щирої сердечної присяги зобов'язали зібраних до служби рідній державі і точного виконання виголошених тут обов'язків найближчих днів”³². Повернувшись до Залукви, вона разом із іншими активістами, обійшла вночі усі садиби, щоб мобілізувати добровольців. На її заклик сотня селян Залукви 2 листопада перебрала владу в Галичі. Вчителька особисто керувала роззброєнням

²⁶ Там само. С. 170 – 171.

²⁷ Там само. С. 184.

²⁸ Там само. С. 188 – 189.

²⁹ Там само. С. 192.

³⁰ Там само. С. 192.

³¹ Там само. С. 194.

³² Там само. С. 209.

місцевої польської жандармерії³³. Наступного дня І. Блажкевич провела віча у Залукві та Темирівцях, де закликала всіх військових, які перебували у відпустці, вступати до українського війська і організувати “стійкову сотню”. Остання мала забезпечити охорону стратегічно важливих об’єктів у Галичі³⁴. Вже 10 листопада під час віча у с. Кремидів їй доводилося заспокоювати розлючений натовп селян, які довідавшись про роззброєння місцевих жандармів, прагнули вчинити над ними самосуд³⁵.

При місцевому осередку “Сільського господаря” вчителька організувала комітет допомоги воєнним біженцям і колишнім полоненим. Вона неодноразово допомагала пораненим і хворим військовим у Станиславівському шпиталі. 17 листопада 1918 р. записала у щоденнику: “В часі останнього побуту в Станиславові була я в шпиталі при вул. 3 мая (сучасна вул. М. Грушевського – О.Д.). Страшно сказати! Стоси трупів вертаючих із Угорщини полонених, які падають, немов потруєні мухи, лежать у шопі. Страшно дається взнаки недостача молока. Зорганізувала я отже доставку молока з нашої округи. Щодня поставляють села почергово дві баньки по 25 літрів. Крім цього посилають газдині для ранених УСС живий дріб в койцях»³⁶.

Зазначимо, що І. Блажкевич була єдиною жінкою у складі повітової Української національної ради у Станиславові³⁷. Дізнавшись 21 листопада 1918 р. про перехід влади у Львові до рук поляків, вона взяла активну участь у мобілізації добровольців. За день відвідала 10 сіл, серед яких: Пукасівці, Острів, Перлівці, Суботів, Колодіїв, Дорогів, Селище, Темирівці та Блюдники. “У всіх намічених селах відбула я віча. А вага хвилі стрінулася, видко, у мас зі зрозумінням, бо наступного дня зголосилися до станційної команди добровольці з усіх, об’їханих мною сіл” – писала у щоденнику³⁸. 23 листопада вчителька скликала таке ж віче у Вікторіві, де розповіла про захоплення Львова. У відповідь цього ж дня до військової команди у Галичі зголосилося аж 100 юнаків із вказаного села. На жаль, їх, як і інших добровольців із повіту, після реєстрації відправили по домівках³⁹.

З січня 1919 р. І. Блажкевич відновила навчання у залуквянській школі, тому її режим дня був доволі напруженим. Про це переконаємось із наступних рядків: “Зі школи виходжу о 3 годині пополудні. Відтак полагаджую справи СГ, а вечером відбираю касу з кооперативи “Поміч” в Галичі. Принесуть мені звітдам копицю паперових грошей, з якими треба сидіти не раз і до півночі, поки їх посортую, попакую і обчислю. Щонеділі

³³ Там само. С. 210.

³⁴ Там само. С. 212.

³⁵ Там само. С. 214.

³⁶ Там само. С. 216.

³⁷ Нагачевська З. Педагогічна думка і просвітництво в жіночому русі Західної України. С. 280–281.

³⁸ Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії. С. 217.

³⁹ Там само. С. 217.

їду до котрогось села на збори кружка СГ. При цій нагоді збираю також уділи від членів Спілки “Поміч”, яких є уже 1208”⁴⁰.

Під час загострення польсько-української війни у травні 1919 р. І. Блажкевич разом із комендантом залізничного вокзалу Галича організувала на місці санітарний пункт для поранених і хворих бійців УГА, які потягами переїжджали зі сторони м. Ходорів до Станиславова. Для чергування у ньому зголосилися 17 дівчат із Залукви. Такий же санітарний пункт довелося відкрити і в самому селі. 23 травня І. Блажкевич занотувала у щоденнику: “Тягнуться наші стрільчики також гостинцем від сторони Войнилівської Сівки. Хто підводою, а хто пішком, лишаючи за собою криваві сліди. Для них улажено перев’язочний пункт у залуквянській школі. Нині перев’язали ми тут між іншими старшого вже ополченця Умреша, який тяжко поранений кулею “дум-дум” тягнувся пішки з-під Долини, без будь-якого порятунку і перев’язки...”⁴¹.

Через свою активну громадську діяльність І. Блажкевич неодноразово зазнала переслідувань з боку польської влади. З цього приводу у щоденнику за 9 червня 1919 р. писала, що впродовж 12 днів у її оселі проведено 17 обшуків. За цей же період її арештовували 8 разів⁴². У червні 1919 р. наказом вже польського шкільного інспектора педагогу заборонили мешкати у шкільному будинку і навчати дітей⁴³. Щоб уникнути неминучого арешту, жінка впродовж майже п’яти місяців змушена була переховуватися. У цей важкий для І. Блажкевич період життя, їй неодноразово допомагали колишні сусіди, місцевий лісник і навіть сестри-служебниці (вчителька “вбрана в монашу рясу “спасала душу” в маленькій келії напівзруйнованого монастиря”)⁴⁴. Завдяки старанням професора Станиславівської державної української гімназії Г. Павлюха їй вдалося легалізувати своє становище, а відтак і знову почати вчителювати⁴⁵.

Впродовж 1920 – 1922 рр. І. Блажкевич працювала учителькою школи ім. М.Шашкевича у Станиславові. Крім цього, вона влаштувалася секретарем відділу педагогічної організації “Взаїмна поміч українських учителів”. Попри чималий об’єм обов’язків, письменниця брала участь у різних масових заходах (таких як свято Миколая, спільне “свячене” на Великдень для учнів школи), а також в організації дитячого садка та літнього дитячого табору. Продовжувала активно виступати перед громадськістю. Як дізнаємося з автобіографії та щоденника, 8 листопада 1920 р. вона доповідала на віче у Перемишлі про завдання жінки у важкі повоєнні роки⁴⁶. 4 жовтня 1921 р., повернувся з полону чоловік Іван Блажкевич⁴⁷. З 1923 р. родина мешкала у

⁴⁰ Там само. С. 223.

⁴¹ Там само. С. 231.

⁴² Там само. С. 232 – 233.

⁴³ Там само. С. 241.

⁴⁴ Там само. С. 244 – 245.

⁴⁵ Там само. С. 251.

⁴⁶ ДАТО. Ф. Р-3205, оп.1, спр. 2, арк. 15; Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії. С. 252.

⁴⁷ Там само. С. 254.

рідному селі Іванни Блажкевич – с. Денисів на Тернопільщині. Там вчителька розгорнула не менш активну громадську діяльність, однак це предмет окремого дослідження⁴⁸.

Таким чином, мемуарна спадщина Іванни Блажкевич дозволяє більш-менш цілісно відтворити основні складові її громадської діяльності у роки Першої світової війни. Зі сторінок щоденника “Жінка на бойовій лінії” та автобіографій дізнаємося про активну участь письменниці і педагога у встановленні місцевих органів влади ЗУНР. Ці джерела також містять важливу інформацію про її роль в організації матеріальної допомоги населенню, яке зазнало втрат внаслідок воєнних дій. Як бачимо, І. Блажкевич займалася написанням скарг і прохань про відшкодування майна, питаннями постачання продовольства та насіння для зубожілих родин, а також дбала про сиріт і колишніх військовополонених. Усвідомлюючи, що зростання соціально-економічного рівня життя населення потребує об’єднаних зусиль, вона навіть у кризові роки війни і післявоєнної розрухи наполегливо пропагувала ідеї кооперативного руху. На наш погляд, саме цей напрямок її громадської роботи заслуговує на посилену увагу істориків і краєзнавців.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Блажкевич І. Автобіографія, 1941–1942 рр. // Державний архів Тернопільської області (ДАТО), ф. Р–3205, оп. 1, спр. 1, 4 арк.
2. Блажкевич І. Автобіографія. Машинопис з авторським підписом // ДАТО, ф. Р–3205, оп. 1, спр. 2, 23 арк.
3. Блажкевич І. Етнографічні записи про село Денисів, 1936 р. // ДАТО, ф. Р–3205, оп. 1, спр. 8, 678 арк.
4. Приказки та прислів'я, записані І. Блажкевич. Рукопис // ДАТО, ф. Р–3466, оп. 1, спр. 139, 1 арк.
5. Блажкевич І. Записи різного характеру, 1928–1931 рр. // Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України (відділ рукописів), ф. 243, спр. 2, 51 арк.
6. Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії / І. Блажкевич // Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії: спогади, щоденник. – Тернопіль: навчальна книга – Богдан, 2017. – С. 26 – 254.
7. Блажкевич І. Кооперація. 1932 – 1935 // Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії: спогади, щоденник. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2017. – С. 255 – 310.
8. Блажкевич І. Листопадовий спогад / І. Блажкевич // Літопис Червоної Калини. – 1937. – Ч. 12. – С. 4–6.
9. Блажкевич І. Спогади / І. Блажкевич // Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії: спогади, щоденник. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2017. – С. 5 – 25.
10. Блажкевич І. Спогади (30.7.1914 – 4.10.1921 рр.) / І. Блажкевич // Дзвін. – 1991. – №5. – С. 117–129.
11. Блажкевич І. Спогади (30.7.1914 – 4.10.1921 рр.) / І. Блажкевич // Дзвін. – 1991. – №6. – С. 136 – 147.
12. Дем'янова І. Слово про авторку / І. Дем'янова // Блажкевич І. Жінка на бойовій лінії: спогади, щоденник. – Тернопіль: Навчальна книга – Богдан, 2017. – С. 3 – 4.

⁴⁸ Про цей період життя письменниці і педагога див. статтю: Дрогобицька О. Громадська діяльність Іванни Блажкевич (1886 – 1977) // Вісник Прикарпатського університету. Історія. 2016. Вип. 28. С. 77 – 85.

13. Дрогобицька О. Громадська діяльність Іванни Блажкевич (1886–1977) / О. Дрогобицька // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – 2016. – Вип. 28. – С. 77 – 85.
14. Нагачевська З. Педагогічна думка і просвітництво в жіночому русі Західної України (друга половина XIX ст. – 1939 р.) / З. Нагачевська. – Івано-Франківськ, 2007. – 762 с.
15. Чорна М. Діяльність Іванни Блажкевич у Подільському союзі кооперативів упродовж 20 – 30-х років XX століття / М. Чорна // Вісник Львівської комерційної академії. – Львів : Видавництво Львівської комерційної академії, 2013. – Вип. 11. – С. 96 – 103.

REFERENCES

1. Blazhkevych I. Avtobiohrafia, 1941–1942 rr. // Derzhavnyi arkhiv Ternopil'skoi oblasti (DATO), f. R–3205, op. 1, spr. 1, 4 ark.
2. Blazhkevych I. Avtobiohrafia. Mashynopys z avtorskym pidpysom // DATO, f. R–3205, op. 1, spr. 2, 23 ark.
3. Blazhkevych I. Etnohrafichni zapysy pro selo Denysiv, 1936 r. // DATO, f. R–3205, op. 1, spr. 8, 678 ark.
4. Prykazky ta pryslivia, zapysani I. Blazhkevych. Rukopys // DATO, f. R–3466, op. 1, spr. 139, 1 ark.
5. Blazhkevych I. Zapysy riznoho kharakteru, 1928–1931 rr. // Lvivska naukova biblioteka im. V. Stefanyka NAN Ukrainy (viddil rukopysiv), f. 243, spr. 2, 51 ark.
6. Blazhkevych I. Zhinka na bojovij liniyi / I. Blazhkevych // Blazhkevych I. Zhinka na bojovij liniyi: spogady, shhodennyk. – Ternopil: navchalna knyga – Bogdan, 2017. – S. 26 – 254.
7. Blazhkevych I. Kooperaciya. 1932 – 1935 // Blazhkevych I. Zhinka na bojovij liniyi: spogady, shhodennyk. – Ternopil: Navchalna knyga – Bogdan, 2017. – S. 255 – 310.
8. Blazhkevych I. Lystopadovyj spogad / I. Blazhkevych // Litopy's Chervonoyi Kalyny. – 1937. – Ch. 12. – S. 4–6.
9. Blazhkevych I. Spogady / I. Blazhkevych // Blazhkevych I. Zhinka na bojovij liniyi: spogady, shhodennyk. – Ternopil: Navchalna knyga – Bogdan, 2017. – S. 5 – 25.
10. Blazhkevych I. Spogady (30.7.1914 – 4.10.1921 rr.) / I. Blazhkevych // Dzvin. – 1991. – №5. – S. 117–129.
11. Blazhkevych I. Spogady (30.7.1914 – 4.10.1921 rr.) / I. Blazhkevych // Dzvin. – 1991. – №6. – S. 136 – 147.
12. Dem'yanova I. Slovo pro avtorku / I. Dem'yanova // Blazhkevych I. Zhinka na bojovij liniyi: spogady, shhodennyk. – Ternopil: Navchalna knyga – Bogdan, 2017. – S. 3 – 4.
13. Drogobyczka O. Gromadska diyalnist Ivanny Blazhkevych (1886 – 1977) / O. Drogobyczka // Visnyk Prykarpatskogo universytetu. Istorija. – 2016. – Vy'p. 28. – S. 77 – 85.
14. Nagachevska Z. Pedagogichna dumka i prosvitnyctvo v zhinochomu rusi Zaxidnoyi Ukrainy (druga polovyna XIX st. – 1939 r.) / Z. Nagachevska. – Ivano-Frankivs'k, 2007. – 762 s.
15. Chorna M. Diyalnist Ivanny Blazhkevych u Podil'skomu soyuzi kooperatyviv uprodovzh 20 – 30-x rokiv XX stolittya / M. Chorna // Visnyk Lviv'skoyi komercijnoyi akademiyi. – Lviv : Vy'davnyctvo Lviv'skoyi komercijnoyi akademiyi, 2013. – Vy'p. 11. – S. 96 – 103.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 94(477.83/.86):271.4(477)

МИРОСЛАВ ЛУЦАК: СТЕЖКАМИ ДОЛІ СТАНИСЛАВІВСЬКОГО СЕМІНАРИСТА

Олександр КОЛОМІЙЧУК

Івано-Франківський обласний музей визвольної боротьби ім. С. Бандери, музей МК «Дем'янів Лаз», вул. Дем'янів Лаз, 20, 76000, Івано-Франківськ, Україна

e-mail: kolsasha7@gmail.com

Михайло КАЧУРАК

Івано-Франківський приватний НВК «Католицька загальноосвітня школа II-III ступенів-гімназія св. Василя Великого», вул. Шевченка, 11, 76000, м.

Івано-Франківськ, Україна

e-mail: myhaijo228@gmail.com

Михайло ДИДИК

Івано-Франківський приватний НВК «Католицька загальноосвітня школа II-III ступенів-гімназія св. Василя Великого», вул. Шевченка, 11, 76000, м.

Івано-Франківськ, Україна

e-mail: tixas200476@gmail.com

Дмитро МУЛЬТАН

Івано-Франківський приватний НВК «Католицька загальноосвітня школа II-III ступенів-гімназія св. Василя Великого», вул. Шевченка, 11, 76000, м.

Івано-Франківськ, Україна

e-mail: Dima.Multan03@gmail.com

У статті висвітлено та проаналізовано основні етапи життєвого шляху Мирослава Луцака – випускника Станіславівської духовної семінарії, працівника української кооперації та товаровознавця, людини, чії мрії про богопокликане життя раптово обірвались із приходом в Східну Галичину радянських військ. На основі архівних джерельних матеріалів, свідчень очевидців, спеціалізованої наукової літератури та публіцистики розкрито головні події із життя згаданої особистості в дитячому, юнацькому та зрілому віці. Основну увагу звернено на період 1939-1941 рр., коли радянська окупація Станіславова принесла доленосні події в житті Мирослава Луцака, що в підсумку призвели до його загибелі. На основі матеріалів із сфабрикованої архівної кримінальної справи, відкритої на ім'я Мирослава Луцака, а також свідчень родичів загиблого, з'ясовано обставини арешту та хід слідства в його справі. Репресії радянського тоталітарного режиму розглядаються авторами як ключові причини розбитих мрій досліджуваної постаті, що на початку німецько-радянської війни була знищена на околиці рідного міста в урочищі Дем'янів Лаз.

***Ключові слова:** Мирослав Луцак, кооперація, радянська окупація, Східна Галичина, НКВС, кримінальна справа.*

The main stages of the life of Myroslav Lusachak were revealed and analysed in the article. Myroslav Lusachak was a graduate of the Stanislaviv Theological Seminary, worked as an employee of the Ukrainian cooperative and a merchant, a man whose dreams about priesthood life were suddenly interrupted during Soviet intervention in Eastern Galicia. Based on archival sources, witness stories, specific scientific literature and journalism issues the main

events of the life of the mentioned personality in childhood, adolescence and adulthood were revealed.

When Myroslav finished school, he began to work at the railway station together with his father and elder brother. All that time Myroslav's parents were instilling a great love for God to him. In 1930-1931 he served in the Polish army. A few years later Myroslav Lusach started to work in the Ukrainian cooperative organization, and in 1939 he worked as a seller in «Maslosoyuz». In the same year Myroslav Lusach graduated the Stanislaviv Seminary and wanted to become a priest.

The main attention is paid to period 1939-1941, when Soviet occupation of Stanislaviv caused fateful events in the life of Myroslav Lusach and led finally to his death. From September 1939 to June 1941 he worked at the Universal freight base Oblspozhyvspilka in Stanislaviv. In June 1941 when Myroslav Lusach was returning home from the church, he was arrested by the Soviet NKVD and imprisoned in the Stanislaviv prison. Myroslav disappeared without a trace after his arrest, and his relatives searched for him for many years. Only in October 1989 during the archeological excavations of Demianiv Laz close to Ivano-Frankivsk the documents of Myroslav Lusach were found. Repressions of the Soviet totalitarian regime against people and Church are considered by the authors of this article as the main reasons of the destroyed dreams of the researched person.

Key words: *Myroslav Lushchak, cooperative, Soviet occupation, Eastern Galicia, NKVD, criminal case.*

Радяннізація Східної Галичини у вересні 1939 р. ознаменувала початок абсолютно іншого по своїй суті періоду, аніж це було в часи польського панування в краї. Радянська історіографія нарекла його «золотим вереснем», апелюючи до початку нової, «золотої» доби в історії місцевих мешканців. Однак «золоті» надії дуже швидко розвіялись. Від цього моменту буденного характеру для населення Східної Галичини набули гострий дефіцит, великі черги, зростання податкового тиску та грабунки місцевого населення. Апогеєм згаданих процесів стали переслідування та масові репресії, що огорнули різні верстви населення, однак в найбільшій мірі відбилися на заможних, інтелігенції та духовенстві. Останнє було особливо небезпечним для новопроголошеного режиму, адже, володіючи значним впливом на маси, претендувало на ту нішу, що її мала посісти в суспільному житті нова влада. Коріння непримиренного ставлення комуністичної влади до церкви та духовенства крилось також в її ідеологічній атеїстичній сутності, що розглядало релігію як «прояв духовного поневолення народу» та «агента польської дефензиви»¹.

Одним із жертв кривавого «золотого вересня» на теренах тодішнього Станиславова стала особа на ім'я Мирослав Лушак – глибокорелігійна людина, чия любов до Бога була прищеплена ще батьками в дитячих літах. Тоді ж в дитячих або вже юних роках в Мирослава Лушача зародилася мрія стати священником. Серйозним кроком на шляху до богопокликаного життя був вступ до Станиславівської духовної семінарії, яку Мирослав закінчив у

¹ Чумаченко Т. Прагматика й ідеологія: один епізод радянської церковної політики // Людина і світ. 1997. № 9. С. 14; Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська Держава (1939 – 1950) / За ред. О. Турія. Львів, 2005. С. 29.

1939 р. Здавалось, реалізація заповітної мрії зовсім близько. Однак 18 вересня 1941 р. до міста прийшли «совети»...²

Особистість Мирослава Луцака досі залишається маловідомою для громадськості і, зокрема, мешканців міста Івано-Франківська (колишнього Станіславова). Так само історія життя цієї персоналії малодосліджена в історичній літературі. Відомості про М. Луцака зводяться до публікацій публіцистичного характеру М. Фреїка³, поконференційної статті О. Романів⁴, а також поодиноких згадок про нього в працях краєзнавців та істориків⁵. Втім, вказана особистість потребує значно більшої уваги, хоча б в силу того, що його життя припало на три різні періоди в історії Станіславова та відповідно Східної Галичини: австро-угорський, польський та радянський.

Досліджуючи постать Мирослава Луцака, автори ставлять собі за мету якомога повніше та докладніше проаналізувати життєпис цієї особистості на фоні тих суспільно-політичних та церковно-релігійних процесів, що були притаманні для польського та радянського історичних періодів, на які головним чином і припало життя згаданої особистості. Для вирішення поставленої мети автори ставлять за завдання виокремити основні віхи життєвого шляху Мирослава Луцака, з'ясувати значення кожного з них для творчої та професійної самореалізації цієї особистості, а також детально простежити та проаналізувати арешт Мирослава Луцака із подальшими допитами в застінках Станіславського УНКВС в період «першої» радянської окупації Східної Галичини.

Мирослав Луцак народився у 1907 р. Його батько – Микола Олександрович Луцак – був працівником залізниці в тодішньому Станіславові, теперішньому Івано-Франківську, походив родом з містечка Лисець (сучасне селище Лисець Тисменицького району)⁶. Батько Мирослава був достатньо заможною людиною, адже утримував 6 дітей. Мати – Софія Кирилівна Луцак (Петраш) на момент арешту сина Мирослава була домогосподаркою, проживала в передмісті Станіславова Княгинині на вул. Церковній 21⁷.

Згідно матеріалів кримінальної справи № 61238 (1349 П), відкритої на ім'я Мацькевич Володимири



М. Луцак у військовій формі польського жовніра. Із домашнього архіву племінниці Мирослава Остап'юк (Луцак) О. Т.

² Андрухів І., Француз А. Правда історії. Станіславщина в умовах терору і репресій: 1939–1959. Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2008. С. 15.

³ Фреїк М. Розстріляна мрія Мирослава Луцака // Галичина. 2015. 22 січня. С. 15; Фреїк М. Розстріляна мрія // Галицька просвіта. № 17–18. 2013. 25 квітня – 2 травня. С. 4.

⁴ Романів О. Жертви репресій на Прикарпатті: особистості і долі // Комуністичні репресії на Прикарпатті в 1939–1941 роках: Всеукраїнська наукова конференція (10 жовтня 2009 р.). Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. С. 136–137.

⁵ Круцик Р. Дем'янів Лаз. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2010. С.99; Арсенич П. Галичани – жертви більшовицького режиму. Івано-Франківськ: «Нова Зоря», 2006. С. 22.

⁶ Там само. Арк. 12

⁷ Там само.

Андріївни та Луцака Мирослава Миколайовича в червні 1941 р., в сім'ї Луцак було п'ятеро дітей: сини Степан, 1903 р. н., наприкінці 30-х рр. ХХ ст. працював разом з батьком на залізниці; власне, Мирослав, наймолодший син Тадей (Роман), 1919 р. н., із приходом радянської влади був мобілізований до лав РСЧА (Червоної армії), службу відбував у танкових військах; доньки – Розалія, у шлюбі Пищук, 1902 р. н., та Іванна, в шлюбі Фіглюс, 1917 р. н.⁸ Натомість, згідно свідчень сучасника, а саме двоюрідного брата Мирослава Володимира Івановича Петраша, в родині була ще шоста дитина – донька Мирослава (молодша), що працювала касиром на залізничному вокзалі Станиславова. В 1940 р. вона важко захворіла і померла в одній із лікарень міста⁹.

До початкової школи Мирослав ходив у Княгинині, а пізніше – до школи при залізниці (зараз Івано-Франківська ЗОШ №16). Згідно відомостей із матеріалів кримінальної справи, Мирослав Луцак не навчався в старшій школі, і здобув неповну середню освіту¹⁰. По закінченні школи, як батько і старший брат пішов працювати на залізницю. Мирослава виховували в добрих християнських традиціях, прищеплюючи любов до Бога та Греко-Католицької Церкви. Тому не дивно, що вже з ранніх літ Мирослав розмірковував про богопокликане життя¹¹.

У 1930 р. Мирослава мобілізували до лав польської армії, де він служив до 1931 р. і отримав звання молодшого командира¹². Після повернення із війська Мирослав за версією М. Фреїка пішов працювати до батька на залізницю повторно¹³. Проте в другій половині 1930-х р. Мирослав Луцак вже активно працює на ділянці української крайової кооперації. У 1936 р. Мирослав бере



Посередині в нижньому ряді – М. Луцак, у верхньому ряді третя зліва – С. Томин. Ймовірно 22.04.1939 р. Із домашнього архіву племінниці Мирослава Остап'юк (Луцак) О. Т. Передано працівниками МК «Дем'янів Лаз».

⁸ Там само.

⁹ Свідчення Петраша Володимира Івановича, 1932 р. н. Народився в м. Станиславіві (сучасний Івано-Франківськ). Освіта вища, інженерно-технічна (Одеський інститут зв'язку). Працював на посадах начальника цеху РТС (Ретрансляційна телевізійна станція) в м. Івано-Франківську, начальника лабораторії Івано-Франківського телецентру. Проживає за адресою: м. Івано-Франківськ, вул. Пулюя 14/23. Записано Мультаном Д., Дидиком М. та Коломийчуком О. 14. 02. 2020 р. в Івано-Франківському приватному НВК «Католицька загальноосвітня школа II-III ступенів-гімназія св. Василя Великого» в м. Івано-Франківську.

¹⁰ Архів Управління Служби безпеки України Івано-Франківської області (далі Архів УСБУ ІФО). Дело № 61238 по обвиненію Мацкевич Владимиру Андреевну, Луцак Мирослава Николаевича. Спр. 1349 П. Арк. 12 зв.

¹¹ Фреїк М. Розстріляна мрія Мирослава Луцака // Галичина. 2015. 22 січня. С. 15.

¹² Архів УСБУ ІФО. Дело № 61238 по обвиненію Мацкевич... Арк. 12 зв.

¹³ Фреїк М. Зазнач. твір. С. 15.

участь в конференції дирекції та працівників окружного Союзу Кооператив в Станиславові¹⁴ (див. дод. А). Свою працю в сфері української споживчої кооперації на теренах Польщі М. Лушак, ймовірно, розпочав у 1934–1935 рр. Напередодні вступу радянських військ у Східну Галичину він займав посаду продавця кооперативу «Маслосоюз»¹⁵.

Саме в цей час Мирослав Лушак вступає до Станиславівської духовної семінарії (підготовка богословів у семінарії в 1925 р. становила 4 роки¹⁶), щоб сповнити свою давню мрію – стати священником. Йому вдалося її закінчити в 1939 р. і попереду Мирослава чекала процедура висвячення спершу в диякони, а пізніше і в священники¹⁷. Цілком можливо, що вже зрілий досвідчений Мирослав (йому тоді було 32 р.) мав не меті перед цим одружитись. На одній із світлин із домашнього архіву нащадків Мирослава поряд із останнім, за словами Володимира Петраша, знаходиться його наречена Євгенія (Гена) Томин, що мешкала неподалік будинку родини Лушак. Після зникнення Мирослава в червні 1941 р. вона виїхала до США, так і не дочекавшись свого коханого¹⁸.

Отож, в багатих планах на життя зустрів 1939 р. Мирослав Лушак. Попереду на нього чекало омріяне покликання та служіння Богу, кохана дівчина, в єдності з якою, напевне, планував створити молоду сім'ю. Однак за іронією долі в цьому ж 1939 р., у вересні з'являється тривожна звістка: на місце республіканській Польщі приходить влада рад СРСР.

Мирослав Лушак фактично впродовж всього періоду господарювання в Станиславові «советів» пропрацював на Універсальній базі облспоживспілки на посаді товарознавця¹⁹ (див. дод. Б). У 1939 р. він став членом Профспілки працівників споживчої кооперації УРСР, а 1 липня 1940 р. отримав свій членський профспілковий квиток № 332422, маючи за спиною 6 років професійного стажу у відповідній сфері²⁰. Також, як видно із його профспілкового квитка, починаючи із травня 1941 р. він уже не вносив свого



Фото М. Лушака із членського профспілкового квитка № 332422. Взято із архіву Управління Служби безпеки України Івано-Франківської області (далі Архів УСБУ ІФО), Дело № 61238 по обвинению Мацкевич

¹⁴ Життєва сила українського народу на окупованих Польщею землях // Альманах Станиславівської землі, ред. М. Климишин. Нью-Йорк – Торонто – Мюнхен, 1975. т. II. С. 100.

¹⁵ Арсенич П. Знач. твір. С. 22.

¹⁶ Делятинський Р. Станиславівська духовна семінарія у 1918–1925 роках: етапи повоєнного відновлення та її роль у формуванні духовенства нового типу // Нарис історії Івано-Франківської (Станіславівської) Духовної Семінарії ім. Св. Свщмч. Йосафата. Івано-Франківськ, 2007. С. 61.

¹⁷ Фреїк М. Знач. твір. С. 15.

¹⁸ Свідчення Петраша Володимира Івановича, 1932 р. н...

¹⁹ Реабілітовані історією. У двадцяти семи томах. Івано-Франківська область: У двох книгах. Книга друга / упор., автор передмови Л. Вардзарук. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2006. С. 67; Круцик Р. Дем'янів Лаз. Геноцид Галичини. К.: Видавничий дім «Простір», 2009. С. 245.

²⁰ Архів УСБУ ІФО. Дело № 61238 по обвинению Мацкевич... Арк. 25.

щомісячного членського внеску до спілки²¹ (див. дод. В). Проте залишався працівником товарної бази. Про це свідчать матеріали із його кримінальної справи²², а також службовий документ, долучений до його справи, в якому Мирослав як товаровознавець Універсальної бази ОСС (облспоживспілки – Авт.) просить калуське підприємство «Електро-метал» надіслати на адресу бази рахунок за 3 тис. т підков, що були виділені для потреб бази ще 30.05.1941 р.²³ (див. дод. Г).

Сфера кооперації, де працював в цей час М. Луцак, із шпальт радянської преси виглядала рятівним явищем у порівнянні із кооперативним рухом Східної Галичини попереднього періоду. «За панування буржуазної Польщі, – писала коломийська районна партійна газета «Червоний прапор» за 15 листопада 1939 р. – всякі приватні купці та посередники-спекулянти скуповуючи по селах Західної України сільські продукти до міста – визискували селян у немилосердний спосіб. Купували в місті за високу ціну, збагачуючись на обмані селян».²⁴ Проте згідно інформації І. Витановича, західноукраїнська кооперація у міжвоєнний період відіграла помітну суспільну роль, зокрема, в справі виховання молоді: «Західно-український кооперативний рух між двома світовими війнами зумів зберегти й корисно спрямувати всю цю численну молодь, яка не з власної вини не змогла закінчити чи мусіла перервати своє навчання. (...) З неї постали цінні кадри сільської й міської фахової інтелігенції, практичної й ідейно-відданої громадській економічній організації, яка дала їм змогу віднайти в ній і власну мету життя, і підставу особистого забезпечення та пошану в громадянстві»²⁵. В когорті тієї молоді, про яку згадував І. Витанович, був також і Мирослав Луцак. Слід підкреслити, що професійні навички у сфері кооперативної роботи зрілий Мирослав Луцак отримав саме завдяки активній участі в українському кооперативному русі 30-х рр. ХХ ст.

Вочевидь, Мирослав Луцак тоді нелегко переживав репресії супроти УГКЦ в радянському Станіславові та на околицях, безпосереднім свідком яких він був. Так звані «визволителі» в ті часи робили все можливе, щоб якомога більше людей відвернути від храму та священників, похитнути віру місцевого люду. Сучасники пригадують, що навіть дорога до храму Божого в період радянської окупації краю часто могла обернутися серйозними переслідуваннями та репресіями. Тому віряни намагались не оглядатись по дорозі до церкви, адже тим самим могли «...стягнути на себе заміт «контрреволюціонера» і відповідно переслідування»²⁶. Та й, власне, участь у самих церковних відправах в ті часи давала додаткову підставу репресивним органам брати таких людей на особливий контроль. Один із мешканців с.

²¹ Там само.

²² Там само. Арк. 9, 12 зв.

²³ Там само. Арк. 25.

²⁴ Микитюк М. Пожвавляють кооперативну роботу // Червоний прапор. – Коломия, 1939. 15 листопада. С. 1.

²⁵ Витанович І. Історія кооперативного руху. Нью-Йорк: Товариство Української Кооперації, 1964. С. 329.

²⁶ Андрухів І., Лисенко О., Пилипів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект. Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. С. 251.

Радча, що знаходилося неподалік м. Станиславова, свідчив, що в період 1939-1941 рр. люди «не сміли до церкви явно заходити», адже за це їм загрожувало вивезення на Сибір²⁷.

Дещо іншою ситуація виглядала в містах, де греко-католицька громада була чисельнішою і мала більш міцний зв'язок із духовними ієрархами відповідної церковно-адміністративної одиниці. Приміром, в Станиславові місцева катедральна церква в період радянської окупації краю проводила урочисті походи з Найсвятішими Тайнами вулицями міста. Компартійні чиновники при цьому не наважувались розігнати такої процесії²⁸.

22 червня 1941 р. Мирослав Луцак як завжди в неділю повертався з церкви додому (в цей час на Станиславівщині вже тривали бойові дії німецько-радянської війни, які розпочалися ще вранці²⁹). Було близько полудня. До оселі Луцак прийшли два енкаведисти (працівник КРО Громцев і старший слідчий слідчастини УНКДБ А. М. Золотухін³⁰), яких привів місцевий комуніст єврейського походження Род. Вони обшукали всю територію будинку: підвал, стодолу, стрих (горище – *Авт.*), майстерню. Коли Мирослав підходив до будинку, сусіди попередили, що вдома його шукають. Але дійшли чутки, що це прийшли по нього, щоб, мабуть, забрати до армії, як його молодшого брата Тадея. Останній уже з 1939 р. служив в рядах ЧА. Мирослав (або *Слávко*, як тоді називали його рідні) вирішив на деякий час зайти до будинку своєї нареченої Євгенії Томин, що мешкала навпроти його тітки. Далі, як розповідає двоюрідний брат Мирослава Володимир Петраш, «...він не йде, та й не йде. Але значить ми бігаємо і заходимо і кажемо, що вони тероризують тата і маму і там таке шось страшне. А він каже: «А-а, було-не-було. Заберуть в армію, то заберуть». Вийшов і пішов в напрямку будинку, де проживав. Гебісти вже покидали ті околиці, але тут надійшов Мирослав, якого першим побачив єврей Род, адже він його знав в обличчя, і вказав на нього енкаведистам. Мирослав потрапив прямо їм у руки. Вони перевірили документи, що підтверджували особистість Мирослава і, переконавшись в його особі, арештували³¹.

Однак матеріали кримінальної справи № 61238 містять дещо іншу інформацію стосовно арешту Мирослава Луцака, що не узгоджується із розповіддю сучасника. Ордер на обшук та арешт Мирослава Луцака, виданий Станіславським облуправлінням НКВД, датований 23 червнем 1941 р.³² Санкція на арешт М. Луцака була підписана прокурором на наступний

²⁷ Остапак М. Спогади про большевицько-комуністичних наїздників рр. 1939–1941 // Українське слово. 1942. 7 січня. С. 6.

²⁸ Делятинський Р. Особливості розвитку Станиславівської єпархії УГКЦ на початку Другої світової війни (1939 – 1941 роки) // Україна соборна: Зб. наук. ст. К., 2006. Вип. 4. Т. 2. С. 190.

²⁹ Андрухів І. Події на Станіславщині в перші дні німецько-радянської війни // Краєзнавство. 2011. № 2. С. 56.

³⁰ Архів УСБУ ІФО. Дело № 61238 по обвинению Мацкевич... Арк. 11.

³¹ Свідчення Петраша Володимира Івановича...

³² Архів УСБУ ІФО. Дело № 61238 по обвинению Мацкевич... Арк. 10.

день, 24 червня 1941 р.³³ 23 червня 1941 р. як дата арешту вказується і в анкеті арештованого, що міститься в цій кримінальній справі³⁴, а також і в протоколі обшуку М. Луцака³⁵. Втім, згідно інформації В. Петраша, Мирослава затримали недільного дня, коли останній повертався із церкви³⁶. А неділя в 1941 р. випадала не на 23, а на 22 червня³⁷. Тому швидше за все Мирослава затримали напередодні, 22 червня, проте в матеріалах його кримінальної справи вказали дату арешту 23 червня, коли було видано відповідний ордер на його арешт, що юридично був санкціонований лише наступного дня.

Після арешту Мирославу Луцаку було висунуто звинувачення в тому, що в жовтні 1940 року він був завербований Маркіяном Припханом до Організації Українських Націоналістів, «повстанческой контрреволюционной организации, ставившей своей целью вооруженную борьбу с Советской властью и создание самостоятельного буржуазного украинского государства»³⁸. Сам М. Припхан, що працював із Мирославом на товарній базі, був схоплений НКВС дещо раніше, ще 23 січня 1941 р. та Станіславським обласним судом був засуджений до розстрілу як один із керівників ОУН³⁹.

Під час обшуку М. Луцака в нього були вилучені паспорт громадянина СРСР 1-НС№550846, військовий квиток та профспілковий квиток № 332422, що підтвержено матеріалами кримінальної справи⁴⁰. Загалом М. Луцак проходив слідство у справі за звинуваченням в «підготовці антирадянського збройного повстання» та «участі в повстанській контрреволюційній організації» (статті 54-2 та 54-11 КК УРСР)⁴¹. Втім, слідчому сержанту держбезпеки Овсієнку, що проводив допит Мирослава, не вдалось довести його причетність до «повстанської контрреволюційної організації», якою вважалося ОУН⁴². Ми теж не володіємо доказами участі М. Луцака в діяльності націоналістичного підпілля на Прикарпатті в період «першої» радянської окупації Східної Галичини.

Ось як виглядав допит М. Луцака, протокол якого міститься в його кримінальній справі:

приміщення Станіславського УНКВС. 25 червня 1941 р. 13 год. 15 хв.

³³ Там само. Арк. 8.

³⁴ Архів УСБУ ІФО. Дело № 61238 по обвинению Мацкевич... Арк. 13 зв.

³⁵ Там само. Арк. 11.

³⁶ Свідчення Петраша Володимира Івановича...

³⁷ Кречетніков А. Загадки 22 червня 1941 р. – Режим доступу: URL:

https://www.bbc.com/ukrainian/politics/2016/06/160622_war_22_june_krechetnikov_yg (дата звернення: 22.02.2020 р.).

³⁸ Архів УСБУ ІФО. Дело № 61238 по обвинению Мацкевич... Арк. 8.

³⁹ Реабілітовані історією...С. 359.

⁴⁰ Архів УСБУ ІФО. Дело № 61238 по обвинению Мацкевич... Арк. 11.

⁴¹ Там само. Арк. 9.

⁴² Там само. Арк. 14.

Слідчий: *«Вы арестованы как участник контрреволюционной организации «ОУН». Расскажите следствию кем и когда Вы были завербованы в последнюю»*

М. Л.: *«В организацию «ОУН» меня никто не вербовал. О ней я ничего не знаю».*

Слідчий: *«К каким националистическим партиям и организациям вы принадлежали за б. Польши».*

М. Л.: *«Как за б. Польши так и в настоящее время я ни к каким партиям и организациям не принадлежал».*

Слідчий: *«Вы являетесь участником «ОУН». Следствие предлагает говорить правдиво о Вашей контрреволюционной националистической деятельности?»*

М. Л.: *«Я категорически отрицаю. Членом «ОУН» я никогда не состоял и не состою...».*

«Допрос прерван в 16 часов 25/VI.41 г.»⁴³

Як помічаємо із вміщених вище матеріалів, допит Мирослава тривав трохи менше трьох годин. При цьому до арештованого було поставлено всього три запитання. Це свідчить лише про одне: допит супроводжувався тортурами щодо затриманого.

Після арешту Мирослава більше ніхто не бачив. Родина, не знаючи, де знаходиться їхній син, зверталася навіть до ворожок⁴⁴. Подібна невідомість була характерним явищем для суспільного життя тодішнього радянського часу. Так, один із сучасників в газетній публікації «Тюремна культура в СРСР» («Українське слово», 29 липня 1941 р) писав: «Часто двома цілими місяцями ніхто й не знає, що сталося з котримось членом родини, а на запит батька, матері чи дружини чекістське ославлене НКВД не почувалося до обов'язку навіть слова відповісти!...»⁴⁵.

Запити про долю Мирослава робила також і родина Луцак. Відомо, що після війни молодший брат Мирослава Тадей, який служив у Червоній армії, в справі брата звернувся в органи держбезпеки. Йому відповіли, що Мирослава Луцака разом з іншими ув'язненими Станіславівської тюрми етапували до м. Актюбінська у Казахстані. Тоді Тадей Луцак написав туди листа і отримав відповідь, що Мирослав Луцак до Актюбінська не прибував⁴⁶. Втім, про його відсутність у тюрмі Актюбінська на державному рівні було відомо значно швидше. Ще на початку червня 1942 р. кримінальна справа на Мирослава Луцака була передана на зберігання із м. Актюбінська до м. Свердловська і пізніше поміщена до архіву спецвідділу органів НКВС СРСР. У ній чітко йшлося про те, що Мирослав Луцак «...эвакуированный в

⁴³ Архів УСБУ ІФО. Дело № 61238 по обвинению Мацкевич... Арк. 14

⁴⁴ Свідчення Петраша Володимира Івановича...

⁴⁵ Славич Р. Тюремна культура в СРСР // Українське слово. 1941. 29 липня. С. 2.

⁴⁶ Фреїк М. Зазнач. твір. С. 15.

связи с обстановкой военного времени из прифронтовой полосы и необнаруженный в тюрьмах...»⁴⁷ (див. дод. Д).

14 жовтня 1948 року начальник управління МДБ (Міністерство держбезпеки) по Станіславській області полковник Сараєв підписав постанову старшого слідчого третього відділу Слідчастини УМДБ Станіславської області старшого лейтенанта Ємельянова від 12 жовтня 1948 р., в якій читаємо наступне: «Учитывая, что материалов для объявления во Всесоюзный розыск Мацкевич и Луцак недостаточно, и поэтому...постановил уголовное дело № 61238 / архивное № 094321/ по обвинению Мацкевич Владимиры Андреевны и Луцак Мирослава Николаевича дальнейшим производством прекратить и сдать в отдел «А» УМГБ по Станиславской области для хранения в архиве»⁴⁸. Отож, кримінальне провадження у справі М. Луцака було зупинене, а саму справу закрили у зв'язку з відсутністю складу злочину. Сам Мирослав, як уже йшлося вище, своєї вини не визнав⁴⁹.

Така невідомість, куди зник Мирослав Луцак наприкінці червня 1941 р., зберігалась пів століття, аж поки члени історико-просвітницького товариства «Меморіал», що діяло при культурно-науковому товаристві «Рух» у вересні 1989 р. не розпочали розкопок на місці масових розстрілів в'язнів Станіславівської тюрми на окраїні Івано-Франківська в урочищі Дем'янів Лаз. Серед численних речових знахідок, а також 22 квитанцій із штампами тюрми НКВС в м. Станіславі 12 жовтня було віднайдено і квитанцію на ім'я М. Луцака⁵⁰ (у ній вказувався перелік документів, вилучених у загиблого: паспорт громадянина СРСР 1-НС№550846; військовий квиток; профспілковий квиток № 332422.). Віднайдена квитанція на ім'я Мирослава Луцака цілком і повністю засвідчила, що він був розстріляний саме там.

Таким чином, Мирослав Луцак був людиною свого часу. Після закінчення школи розпочав працювати на Станіславівській залізниці, де уже працювали також його батько та старший брат. У 23 роки юний Мирослав пішов служити у польському війську, де отримав чин молодшого командира. Після повернення із лав війська Мирослав розпочинає облаштовувати своє життя. У 1936 р., як нам вдалося дослідити, він взяв активну участь в конференції працівників Окружного Союзу Кооператив в м. Станіславі, що підтвердило його факт участі в розбудові української кооперації міжвоєнного періоду в Східній Галичині. Також десь перед цим (у 1934 або 1935 р.) він вступив до Станіславівської духовної семінарії. Сюди вже зрілий М. Луцак прийшов швидше за все за покликом серця, адже ще в дитячі та юні літа Мирослав чи Славко, як його кликали вдома, з особливим трепетом та любов'ю ставився до церкви. Маємо відомості, що ще будучи хлопцем він мріяв про богопокликане життя.

⁴⁷ Архів УСБУ ІФО. Дело № 61238 по обвинению Мацкевич... Арк. 15.

⁴⁸ Там само. Арк. 24 зв.

⁴⁹ Там само.

⁵⁰ Круцик Р. Дем'янів Лаз. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2010. С.99.

Вже у 1939 р. Мирослав закінчує Станіславівську духовну семінарію. Ця пам'ятна подія, вочевидь, була задокументована на одній із родинних світлин того часу. На ній Мирослав Луцак у підрыснику в колі своїх родичів та співмешканців. На цій світлині поряд із Мирославом знаходиться також його наречена Євгенія Томин, що мешкала неподалік родинного будинку Луцак.

Із проголошенням радянської влади в краї Мирослав Луцак пішов працювати на Універсальну товарну базу облспоживспілки в м. Станіславі на посаду товарознавця. Власне, працюючи тут уже другий рік у червні 1941 р. його життя отримало поворотний пункт. Із початком німецько-радянської війни до оселі Луцак прийшли енкаведисти та заарештували Мирослава. За іронією долі, арешт був проведений тоді, коли останній повертався із церкви. Станіславське УНКВС допитувало Мирослава, і, вочевидь, за допомогою тортур намагалось схилити його до зізнання в членстві ОУН.

Про ці допити в рідному домі Мирослава уже нічого не знали. Після арешту родичі загубили всякий слід про нього, а тривалі пошуки не принесли жодних вісток. Лише в жовтні 1989 р., коли на околиці Івано-Франківська віднайшли масове захоронення жертв сталінських репресій і серед речей закатованих було виявлено тюремне посвідчення на ім'я Мирослава Луцака, відкрилась страшна правда про нього.

Життєва історія Мирослава Луцака є яскравим свідченням того, як радянський режим ламав долі людей, перекреслював їхні плани на життя, руйнував мрії. Вважаємо, що з початком «золотого вересня» на Станіславівщині зрілий Мирослав Луцак нелегко переживав те становище, в якому перебувала Церква загалом та УГКЦ зокрема. Історія життя Мирослава Луцака промовисто ілюструє головні риси новопроголошеного номінально радянського, а по своїй суті тоталітарного, режиму. Разом із репресіями, якими була охоплена Церква в той час, різко повернулось і життя Мирослава Луцака. Незадовго до свого арешту Мирослав востаннє побував у храмі, де, вочевидь, бачив себе у майбутті як священник...

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Архівні матеріали

1. Архів Управління Служби безпеки України Івано-Франківської області (далі Архів УСБУ ІФО). Дело № 61238 по обвиненію Мацкевич Владимиру Андреевну, Луцак Мирослава Николаевича. Спр. 1349 П. 24 арк.

Матеріали польових досліджень

2. Свідчення Петраша Володимира Івановича, 1932 р. н. Народився в м. Станіславіві (сучасний Івано-Франківськ). Освіта вища, інженерно-технічна (Одеський інститут зв'язку). Працював на посадах начальника цеху РТС (Ретрансляційна телевізійна станція) в м. Івано-Франківську, начальника лабораторії Івано-Франківського телецентру. Проживає за адресою: м. Івано-Франківськ, вул. Пулюя 14/23. Записано Мультаном Д., Дидиком М. та Коломийчуком О. 14. 02. 2020 р. в Івано-Франківському приватному НВК «Католицька загальноосвітня школа II-III ступенів-гімназія св. Василя Великого» в м. Івано-Франківську.

Опубліковані джерела

3. Реабілітовані історією. У двадцяти семи томах. Івано-Франківська область: У двох книгах. Книга друга / упор., автор передмови Л. Вардзарук. Івано-Франківськ: Місто НВ, 2006. 1136 с.

Мемуари, спогади

4. Життєва сила українського народу на окупованих Польщею землях // Альманах Станіславівської землі, ред. М. Климишин. Нью-Йорк – Торонто – Мюнхен, 1975. т. II. С. 97–102.

Преса

5. Микитюк М. Пожвавлюють кооперативну роботу // Червоний прапор. Коломия, 1939. 15 листопада. С. 1.

6. Остап'як М. Спогади про большевицько-комуністичних наїздників рр. 1939–1941 // Українське слово. 1942. 7 січня. С. 6.

7. Славич Р. Тюремна культура в СРСР // Українське слово. 1941. 29 липня. С. 2.

Монографії, статті

8. Андрухів І. Події на Станіславщині в перші дні німецько-радянської війни // Краєзнавство. 2011. № 2. С. 56–64.

9. Андрухів І., Лисенко О., Пилипів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект. Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. 500 с.

10. Андрухів І., Француз А. Правда історії. Станіславщина в умовах терору і репресій: 1939–1959. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008. 448 с.

11. Арсенич П. Галичани – жертви більшовицького режиму. Івано-Франківськ: «Нова Зоря», 2006. 72 с.

12. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська Держава (1939 – 1950) / За ред. О. Турія. Львів, 2005. 268 с.

13. Витанович І. Історія кооперативного руху. Нью-Йорк: Товариство Української Кооперації, 1964. 624 с.

14. Делятинський Р. Особливості розвитку Станіславівської єпархії УГКЦ на початку Другої світової війни (1939 – 1941 роки) // Україна соборна: Зб. наук. ст. К., 2006. Вип. 4. Т. 2. С. 185–196.

15. Делятинський Р. 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 ім. Св. Свщмч. Йосафата. Івано-Франківськ, 2007. С. 55–76.

16. Круцик Р. Дем'янів Лаз. Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2010. 144 с.

17. Круцик Р. Дем'янів Лаз. Геноцид Галичини. К.: Видавничий дім «Простір», 2009. 352 с.

18. Романів О. Жертви репресій на Прикарпатті: особистості і долі // Комуністичні репресії на Прикарпатті в 1939–1941 роках: Всеукраїнська наукова конференція (10 жовтня 2009 р.). Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. С. 135–142.

19. Фреїк М. Розстріляна мрія Мирослава Луцака // Галичина. 2015. 22 січня. С. 15.

20. Фреїк М. Розстріляна мрія // Галицька просвіта. № 17–18. 2013. 25 квітня – 2 травня. С. 4.

21. Чумаченко Т. Прагматика й ідеологія: один епізод радянської церковної політики // Людина і світ. 1997. № 9. С. 13–19.

Інтернет-ресурси

22. Кречетніков А. Загадки 22 червня 1941 р. – Режим доступу: URL: https://www.bbc.com/ukrainian/politics/2016/06/160622_war_22_june_krechetnikov_ug (дата звернення: 22.02.2020 р.).

REFERENCES

Archivni Materialy

1. Arkhiv Upravlinnia Sluzhby bezpeky Ukrainy Ivano-Frankivskoi oblasti (dali Arkhiv USBU IFO). Delo № 61238 po obvynenyiu Matskevych Vladymyru Andreevnu, Lushchak Myroslava Nykolaevycha. Spr. 1349 P. 24 ark.

Materialy polovykh doslidzhen

2. Svidchennia Petrasha Volodymyra Ivanovycha, 1932 r. n. Narodyvsia v m. Stanyslavovi (suchasnyi Ivano-Frankivsk). Osvita vyshcha, inzhenerno-tekhnichna (Odeskyi instytut zviazku). Pratsiuvav na posadakh nachalnyka tsekhu RTS (Retransliatsiina televiziina stantsiia) v m. Ivano-Frankivsku, nachalnyka laboratorii Ivano-Frankivskoho teletsentru. Prozhyvaie za adresoju: m. Ivano-Frankivsk, vul. Puliuia 14/23. Zapysano Multanom D., Dydykom M. ta Kolomyichukom O. 14. 02. 2020 r. v Ivano-Frankivskomu pryvatnomu NVK «Katolytska zahalnoosvitnia shkola II-III stupeniv-himnaziia sv. Vasyliia Velykoho» v m. Ivano-Frankivsku.

Opublikovani dzherela

3. Reabilitovani istoriieiu. U dvadtsiaty semy tomakh. Ivano-Frankivska oblast: U dvokh knykh. Knyha druha / upor., avtor peredmovy L. Vardzaruk. Ivano-Frankivsk: Misto NV, 2006. 1136 s.

Memuary, spohady

4. Zhyttieva syla ukrainskoho narodu na okupovanykh Polshcheiu zemliakh // Almanakh Stanyslavivskoi zemli, red. M. Klymyshyn. Niu-York – Toronto – Miunkhen, 1975. t. II. S. 97–102.

Presa

5. Mykytiuk M. Pozhvavliuiut kooperatyvnu robotu // Chervonyi prapor. Kolomyia, 1939. 15 lystopada. S. 1.

6. Ostapiak M. Spohady pro bolshevytsko-komunistychnykh naizdnykiv rr. 1939–1941 // Ukrainske slovo. 1942. 7 sichnia. S. 6.

7. Slavych R. Tiuremna kultura v SRSR // Ukrainske slovo. 1941. 29 lypnia. S. 2.

Monohrafi, statti

8. Andrukhiv I. Podii na Stanislavshchyni v pershi dni nimetsko-radianskoi viiny // Kraieznavstvo. 2011. № 2. S. 56–64.

9. Andrukhiv I., Lysenko O., Pylypiv I. Stanislavska (Ivano-Frankivska) yeparkhiia UHKTs kriz pryzmu stolit: istoryko-relihiinyi aspekt. Nadvirna: ZAT «Nadvirnianska drukarnia», 2010. 500s.

10. Andrukhiv I., Frantsuz A. Pravda istorii. Stanislavshchyna v umovakh teroru i represii: 1939–1959. Ivano-Frankivsk : Nova Zoria, 2008. 448 s.

11. Arsenych P. Halychany – zhertvy bilshovytskoho rezhymu. Ivano-Frankivsk: «Nova Zoria», 2006. 72 s.

12. Botsiurkiv B. Ukrainska Hreko-Katolytska Tserkva i Radianska Derzhava (1939 – 1950) / Za red. O. Turiia. Lviv, 2005. 268 s.

13. Vytanovych I. Istorii kooperatyvnoho rukhu. Niu-York: Tovarystvo Ukrainskoi Kooperatsii, 1964. 624 s.

14. Deliatynskyi R. Osoblyvosti rozvytku Stanyslavivskoi yeparkhii UHKTs na pochatku Druhoi svitovoi viiny (1939 – 1941 roky) // Ukraina soborna: Zb. nauk. st. K., 2006. Vyp. 4. T. 2. S. 185–196.

15. Deliatynskyi R. Stanyslavivska dukhovna seminariia u 1918–1925 rokakh: etapy povoiennoho vidnovlennia ta yii rol u formuvanni dukhovenstva novoho typu // Narys istorii Ivano-Frankivskoi (Stanislavivskoi) Dukhovnoi Seminarii im. Sv. Svshchmch. Yosafata. Ivano-Frankivsk, 2007. S. 55–76.

16. Krutsyk R. Demianiv Laz. Ivano-Frankivsk: Lileia-NV, 2010. 144 s.

17. Krutsyk R. Demianiv Laz. Henotsyd Halychyny. K.: Vydavnychi dim «Prostir», 2009. 352 s.

18. Romaniv O. Zhertyv represii na Prykarpatti: osobystosti i doli // Komunistychni represii na Prykarpatti v 1939–1941 rokakh: Vseukrainska naukova konferentsiia (10 zhovtnia 2009 r.). Ivano-Frankivsk: Misto NV, 2010. S. 135–142.

19. Freik M. Rozstriliana mriia Myroslava Lushchaka // Halychyna. 2015. 22 sichnia. S. 15.

20. Freik M. Rozstriliana mriia Myroslava Lushchaka // Halytska prosvita. № 17–18. 2013. 25 kvitnia – 2 travnia. S. 4.

21. Chumachenko T. Prahmatyka y ideolohiia: olyn epizod radianskoi tserkovnoi polityky // Liudyna i svit. 1997. № 9. S. 13–19.

Internet-resursy

22. Krechetnikov A. Zahadky 22 chervnia 1941 r. – Rezhym dostupu: URL: https://www.bbc.com/ukrainian/politics/2016/06/160622_war_22_june_krechetnikov_yg (data zverennia: 22.02.2020 r.).

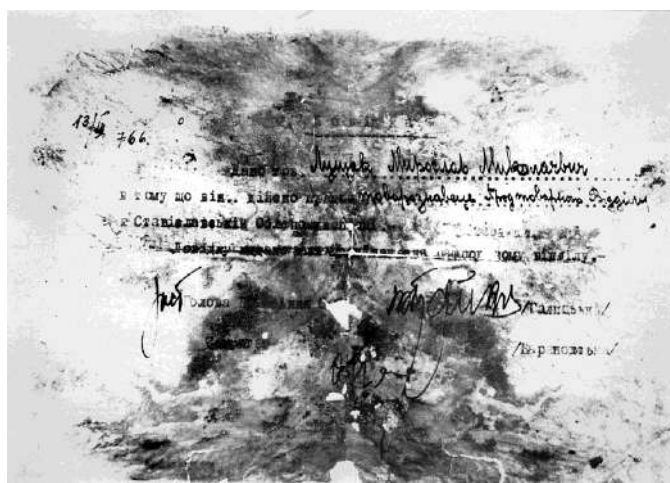
Додаток А



Конференція дирекції та працівників окр. Союзу Кооператив у Станіславові 1936 р. Третій справа – учасник конференції Мирослав Луцак. Світлина із зб. Ст. Бриндзея.

Взято із книги «Альманах Станіславівської землі», ред. М. Климишин. Нью-Йорк – Торонто – Мюнхен, 1975. Т. II. С. 100

Додаток Б



Фотокопія довідки, видана на ім'я Мирослава Луцака, яка підтверджує факт, що він дійсно працював товарознавцем в Станіславській Облспоживспілці.

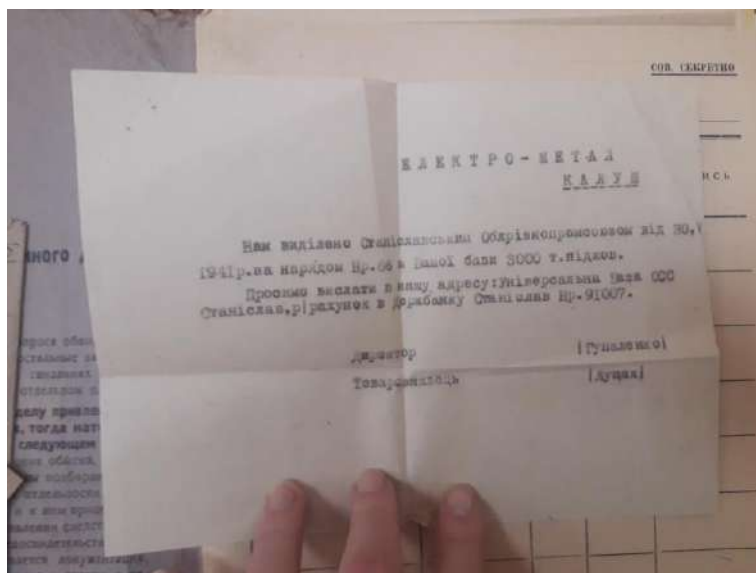
Взято із книги: Круцик Р. Дем'янів Лаз. Геноцид Галичини. – К.: Видавничий дім «Простір», 2009; с. 245

Додаток В



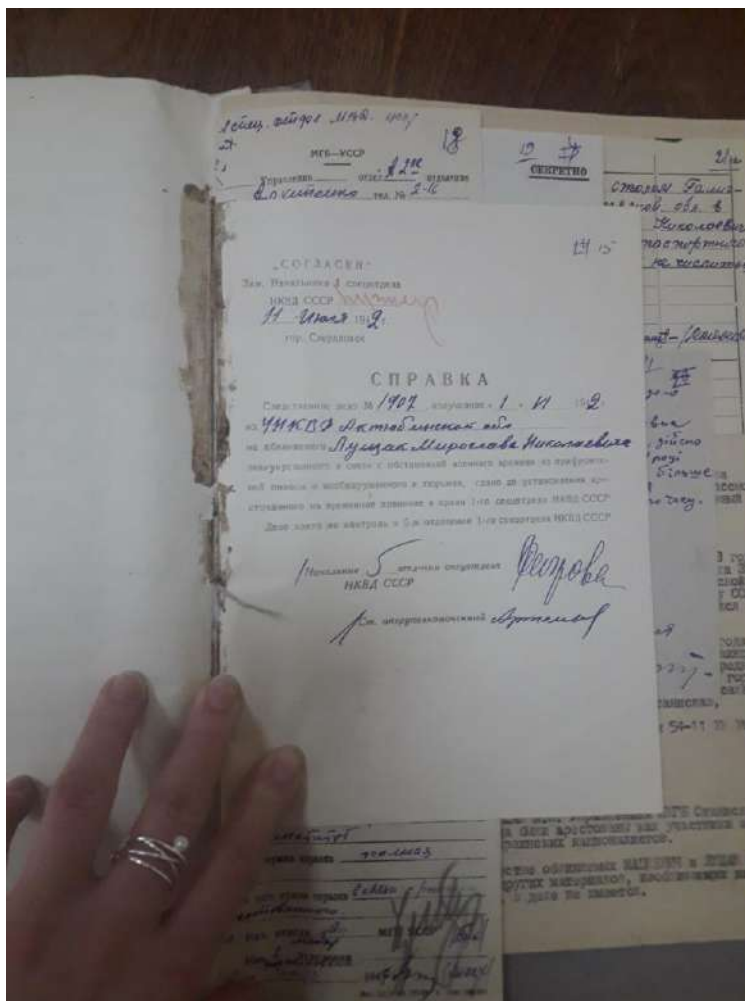
Фотокопія членського профспілкового квитка М. Луцака. Світлина Чорній А. Зберігається в архіві Управління Служби безпеки України Івано-Франківської області (спр. 1349 П, арк. 25)

Додаток Г



Фотокопія службового документа із кримінальної справи М. Луцака. Світлина Чорній А. Зберігається в архіві Управління Служби безпеки України Івано-Франківської області. Дело № 61238 по обвинению Мацкевич Владимиру Андреевну. Луцак Мирослава Николаевича. Спр. 1349 П., арк.

Додаток Д



Фотокопія довідки про передання кримінальної справи М. Луцака і В. Мацькевич із м. Актюбінська, куди мав бути евакуйований М. Луцка, до м. Свердловська. Світлина Чорній А.

Зберігається в архіві Управління Служби безпеки України Івано-Франківської області. Дело № 61238 по обвинению Мацькевич Владимиру Андреевну. Луцка Мирослава Николаевича. Спр. 1349 П., арк. 15.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 94(477.8):271.4(477)

ОТЕЦЬ ПОРФИРІЙ (ПЕТРО) ЧУЧМАН – ПРИКЛАД КАТАКОМБНОГО ДУХІВНИЦТВА

Леся СТРУК

Делятинський ліцей № 1 Делятинської селищної ради об'єднаної територіальної громади Надвірнянського району Івано-Франківської області, вул. 16 липня, 261, 76018, смт. Делятин Надвірнянського району Івано-Франківської області, Україна

e-mail: delijatyn1@ukr.net

У контексті досліджень особливостей чернечого життя греко-католиків у період підпілля, автор висвітлює історію життя та служіння студитського ієромонаха Петра – Порфирія – Павла Чучмана. У складних реаліях тодішньої дійсності чернечі спільноти не припиняли своєї діяльності, зберігали монашій устав, дотримувалися чернечих обітів, dbали про поповнення монарших згромаджень за рахунок молоді. Отцеві Порфирію була притаманна велика простота, безпосередність, лагідність і доброта у ставленні до тих, які щоденно приходили до нього за допомогою.

Ключові слова: Українська Греко-Католицька Церква, єпархія, чернецтво, підпілля, монах.

In the context of the study of the features of the monastic life of the Greek Catholics during the underground period, the author highlights the history of the life and ministry of the Studite hieromonk of Peter - Porphyry - Pavel Chuchman. In the difficult realities of the then reality, the monastic community did not cease its activities, retained monastic charter, adhered to monastic vows, and took care of the replenishment of the monastic congregations at the expense of the youth. The Father of Porphyry was characterized by great simplicity, immediacy, meekness and kindness in relation to those who came to him daily with help.

Key words: Ukrainian Greek Catholic Church, eparchy, monasticism, underground, monk.

Серед мальовничої карпатської природи, у колишньому селі Дора, поблизу курортного містечка Яремче, розташований греко-католицький монастир монахів-студитів Святого пророка Іллі. Від часу його заснування у 1935 році і дотепер до монастиря йдуть вірні на молитву та за порадою. Символом незламності духу у народній пам'яті мешканців гір залишився схиєромонах Порфирій (Петро) Чучман. До “старця із Дори” за духовною порадою приїжджали тисячі людей. Греко-Католицька церква продовжує процес беатифікації схиєромонаха Порфирія (Петра) Чучмана та схимонаха Мирона Деренюка, щоб зарахувати їх до лику Блаженних.

Ім'я Петро було дане йому при хрещенні у 1906 році, Порфирій – при складанні малої схими у 1938 році, а Павло – при складанні великої схими у 1998 році.

Ґрунтовне дослідження життя та служіння схиєромонаха Порфирія (Петра) Чучмана провів ієромонах Олександр Приліп, який протягом 1991-1999 років був настоятелем монастиря святого пророка Іллі у Дорі та мав можливість спільно з отцем Порфирієм молитися, працювати, подорожувати. Результатом праці ієромонаха Олександра стала книга

“Старець із Дори”, яка видавалася двічі у львівському видавництві “Свічадо”. Книга написана на основі спогадів свідків про життя старця та містить багато корисних духовних порад отця Павла. До видання книги ієромонах Олександр Приліп у 2007 році в Люблінському Католицькому університеті захистив докторську дисертацію “Старчеське служіння у Греко-Католицькій церкві в Україні на прикладі о. Павла Чучмана” [2, 3].

Особливості чернечого життя на теренах Станиславівської єпархії УГКЦ у період підпілля (1953-1989 рр.) досліджувала Гавриш І. В. [1].

Мета статті – висвітлити історію чернечого життя праведника, ієромонаха Петра – Порфирія – Павла Чучмана, який був прикладом катакомбного духівництва, багато років прослужив у монастирі в прикарпатському селі Дора.

Для мене це жива історія моєї родини. Батько Петро за участь в УПА був засуджений. Мама Розалія була у підпіллі. Отці-василіяни та підпільні священники у нас вдома відправляли служби божі, проводили обряди хрещення та вінчання. Немає мабуть у всіх навколишніх селах людини, доля якої не була би пов’язан з монастирем та отцем Порфирієм. З ним пов’язані спогади й мого дитинства, адже він був моїм першим сповідником. До сповіді мене готувала сестра Стефанія-Зузанна Колопельник (ЧСВВ) з Делятина [5].

Ще в далекому 1900-му році Митрополит Андрей Шептицький у пастирському листі “До моїх любих гуцулів” писав, зокрема, наступне: “Веселий край дав Вам Бог. І тут, у Ваших горах, такий люфт чистий і легкий, а водиця така прозора! Ліси такі густі та зелені і красні полонини та й файні кішниці дав Вам Бог, що лиш май та будь!”. Попри велику любов до ландшафтів над Прутом і Черемошем, великий святець нашої Церкви мав пряму дотичність до відродження чернечого життя на цих землях. Він разом зі своїм братом ігуменом Климентієм Шептицьким благословляв приїзд в Дорівську обитель трьох монахів зі Святоуспенської Унівської Лаври.

Одним з тих трьох, хто наприкінці серпня 1935 року прибув до села Дора був брат Петро Чучман. Це вихованець чи радше духовна дитина блаженної пам’яті мученика Климентія Шептицького. Саме цей святець питав його: “Петре, чому ти не женишся?” і кликав до монастиря. Петро завжди відповідав, що через свій характер у монастирі він не витримає. Та все ж він прийшов до монастиря, став тим монахом, який покликав багатьох інших до чернечого життя.

Народився Петро Чучман 25 травня 1906 року в селі Унів у багатодітній глибоко віруючій родині. Змалку відвідував монастир, а у віці 13 років навіть замешкав там на де-який час. Через кілька років ігумен Климентій Шептицький сказав: “Ти, Петре, уже дорослий, тому повинен вирішити, чи вступаєш до новіціату, чи повертаєшся додому”.

Юнак задумався, чи має покликання до монашого життя. Він вирішив спитати поради в одного старенького монаха. Той сказав: “Ти є ще дуже молодий, і для тебе краще буде піти у світ, відслужити у війську, а потім,

якщо будеш відчувати покликання, то вступай до монастиря. Але хочу дати тобі таку пораду: кожного дня молися три рази “Богородице Діво” про добру долю”.

Петро відслужив у війську, навчився кравецького ремесла, мав можливість одружитися, але відчував, що майбутнє його життя має продовжуватися серед чернечої братії. Він справив прощальний вечір для молоді і повідомив, що вступає до монастиря. Всі сприйняли це як жарт, але наступного ранку переступив монастирську браму, щоб вповні присвятити своє життя служінню Богові та людям. Це було у листопаді 1932 року. А вже у 1935 році новика Петра відправили до с. Дора, де було засновано монастир св. пророка Іллі, у якому пройшло все подвижницьке життя старця.

Брат Петро був одним із перших, хто налагоджував життя новоствореного монастиря. З благословення отця Климентія він розпочав вчити кравецтва хлопців, бо сам був добрим фахівцем.

Під час війни, в часі випробувань й ісповідництва, монахи в Дорі переховували двох радянських воїнів, творили й інші діла милосердя. Вони охоче ділилися їжею, яку їм приносили люди, допомагали хворим. При відступі німецько-угорських військ монахів арештували, бо десь з боку монастиря хтось вистрелив. З Дори до Яремчі їх вели з піднятими руками, били, знущалися, три доби не давали їсти. Ось-ось мали розстріляти, та коли їх побачив угорський генерал, то не вагаючись відпустив.

З 1946 р. радянська влада заборонила монахам перебувати в монастирі. Відтоді розпочалося підпільне життя. Монахи проживали в одній кімнаті. Раненько вставали до молитви, а після Служби Божої ця сама кімната служила кравецькою майстернею. Схимонах Порфирій продовжував вчити молодь і кравецтва, і молитви. У липні 1966 р. у м. Львові у приватному помешканні владика Іван Слизюк висвятив брата Порфирія на диякона та священника. Згодом монахи побудували неподалік зачиненої церкви будинок. Щоденно багато людей приходило сюди з проханнями про молитву та допомогу у зціленні душ і тіл. Влада забороняла монахам приймати людей, штрафувала. 15 лютого 1968 року міліціонери увірвалися до хати і застали багато людей, які брали участь у Святій Літургії. Отця Порфирія засудили до двох років тюремного ув'язнення. На засіданні суду прокурор зневажливо висловився про митрополита Андрея Шептицького. Підсудний єромонах відповів: “Ви чули або читали про митрополита, а я його бачив і знав особисто, я розмовляв з ним. Він був великою і доброю людиною. Україна ще довго буде чекати на такого апостола, як Шептицький”.

Після повернення єромонаха Порфирія з тюрми у монастирі знову завирувало духовне життя. Отець пішки ходив від села до села по всій Гуцульщині, проповідуючи Христа, наражаючи себе на небезпеку з боку влади. Одного разу перед самим Великоднем міліція конфіскувала у монахів усі церковні книги і передали в КДБ до Надвірної. Отець Порфирій відважився поїхати до начальника Надвірнянського КДБ з проханням позичити на Свята деякі богослужбові книжки. Сталося диво: начальник

віддав Квітну Тріодь і збірник “Вечірня і Утреня”. Далі знову були погрози влади, штрафи, конфіскації, знову суд, ув’язнення. В час підпілля монастир у Дорі був єдиним монастирем греко-католицької Церкви, який діяв відкрито. Життя монахів було зразком стійкості, їх приклад підтримував людей у вірі, у надії в Господі. Бачачи приклад життя студитських старців, десятки молодих хлопців і дівчат пішли служити Богові як священики, монахи і монахині.

Щоденно від ранку до вечора з любові до ближніх вислуховував терпеливо розповіді людей, отець Порфирій молився за оздоровлення хворих. Коли всі брати-монахи йшли на нічний відпочинок, то отець ще довго до опівночі на колінах молився. У Господа він черпав силу нести свій нелегкий хрест. Господь наділив отця даром сліз, і він часто плакав. Сльози появлялися тоді, коли молився і навчав людей, і тоді, коли розкаювався у гріхах і радів у Господі.

Усю тайну нашого спасіння отець вбачав у каятті. У своїх духовних науках він закликав вірних до покаяння, бо каяття визволяє від гріхів, очищає, зцілює. Йому була притаманна велика простота, безпосередність, лагідність і доброта у ставленні до тих, які щоденно приходили до нього за допомогою. Він глибоко вникав у життєві обставини людини. Дехто думав: “Навіщо він мене так детально випитує”. Та саме завдяки цьому старець з’ясовував причини духовної чи тілесної недуги. Люди відчували щиру турботу та проймалися до старця великою довірою. Розкаяний грішник почувався поряд з ним у безпеці, захищеним. В отця Павла легко було сповідатися: на пам’ять приходили давно забуті гріхи, з’являлася відвага сказати Господеві про гріхи затаєні. За Божою благодаттю він відчував духовний стан людини, що прийшла на сповідь, часто задавав саме таке питання, яке дозволяло виявити затаєний гріх.

Слово, поради чи перестороги отця мали велику силу впливу на людей. Хворі старалися запам’ятати кожне слово-пораду старця і керуватися цим у житті. Люди, які приїжджали з різних кінців світу, признавалися, що послухавшись порад отця Павла, вони радикально змінили своє життя на краще.

Отець навчав молитися за ворогів знаних і незнаних, прощати їм, і тоді Божа благодать буде охороною. Прощення – це ключ до великого чи навіть до найбільшого внутрішнього зцілення. Отець Павло запитував хворих, чи всім простили, бо інакше в цьому також могла бути причина хвороби.

Читання молитов за оздоровлення відбувалося переважно в каплиці монастирського будинку, де проживали монахи. Зігнутий низько до землі, старенький еромонах з довгою білою бородою читав молитви, помазував хворих елеєм, уділював хворим спеціальне благословення. Отець Павло кожному хворому давав додому свячену воду з різних чудотворних місць – Зарваниці, Унева, Гошева, Почаєва, щоби цією водою покропили місце, де живуть і працюють, свої автомобілі, а щоденно щоби потрохи її пили, натирали на тілі хворі місця. Давав також зілля, благословенний хліб та олію

з литії, дарував посвячені хрестики. Грошей ніколи не брав, але обов'язково записував на Святу Літургію, на акафіст за тих хворих, над якими читав молитви. Бідним хворим давав гроші та продукти на дорогу і додому.

Для кожного хворого старець мав окрему пораду, окремий рецепт для зцілення в Господі. Не однаково читав і молитви. Декому говорив, що їм достатньо сповіді і благословення та щоб жили за Божими заповідями і будуть здоровими.

Якось отець Павло прочитав молитви одному паралізованому чоловікові і сказав йому, щоб той, одужавши, прийшов з дому до монастиря пішки. Через два тижні цей чоловік прийшов 15 км з дому сповістити про своє зцілення.

Був і такий випадок. Умираючого хворого зі с. Ямна везли до обласної лікарні. Автомобіль швидкої допомоги зупинився біля монастиря. Рідні хворого прибігли до старця Павла, благаючи його підійти до хворого і уділити йому святу Тайну сповіді. Отець висповідав хворого, помолився над ним і, поклавши руки йому на голову, поблагословив і дав пораду... повертати додому. "Лікарня йому не потрібна: він буде здоровий". Через кілька днів до монастиря прийшов чоловік дякувати Богові й отцеві за видужання.

Багато людей приїжджало до старця з подякою за виздоровлення. Він їх сердечно приймав, радів за них. Сам не любив розповідати про випадки зцілень, хіба що наводив приклади для хворих, щоби вони мали сильнішу віру і надію на Божу поміч.

Отець Павло не любив слухати похвали на свою адресу і сам себе не величав. Хворих просив, щоби помолитися за нього.

Після сповіді, молитов зцілення і благословення отця люди одразу відчували полегшу на душі й на тілі.

Митрополит Андрей Шептицький і Архимандрит Климентій, закликаючи до віднови східного монашества на галицьких землях, передбачали і такий вид провідництва як старчество. Старець – це людина з досвідом, людина, яка має особливе покликання. Для того, щоб стати старцем, отець Порфирій мусив пройти багато випробувань. По-перше, будучи холеричним за темпераментом, він боровся сам зі собою. Водночас Господь давав йому каяття. Попри свій старечий вік отець Порфирій завжди перепрошував молодших. Його життєвим принципом було примиритися з кимось до заходу сонця.

Отець Порфирій мав дар сліз. Він міг плакати над своїми гріхами, над гріхами людськими. Сльози в його очах появлялись від зворушень, від якоїсь радості. Він жив і радів від того, що молитва змінювала його. Йому завжди була притаманна відвага, стійка позиція, а пізніше додалася й Божа благодать.

Отець був дуже рішучим. Якимось дивом він витримував труднощі, які траплялися йому. Він ніколи не йшов на компроміс зі злом, з неправдою. В монастирі були дуже часті обшуки, деколи по кілька разів на тиждень. Отець

був двічі засуджений. Вперше – у 1960-му році. Тоді два роки він відсидів в Кременчуку. В той час там була дуже важка тюрма. За розповідями людей, його тричі поміщали в морозильну камеру.

Як згадував о. Порфирій Чучман, монах студійного уставу, що йому навіть підступно пропонували і надалі залишатися католиком, молитися за Папу, “тільки підпишіться, що ви переходите до православних, і будете мати спокій ... вас швидко звільнять з тих сирих мурів на волю”. Лунала обіцянка, що все залишиться в секреті і про те нічого не дізнаються вірні. На що о. Порфирій дає безкомпромісну відповідь: “Я не буду лукавити і зраджувати Ісуса Христа та свою Церкву. Про мій підпис зразу дізнається ціла Україна. Монах зрікся своєї віри? Ні! Це ганьба!” [3, с. 37].

Але він не зрікався і молився так, що поти лилися з нього. Єромонаху завжди докоряли, насміхалися над ним. Але потім начальник в'язниці просив про молитву над власною хворою донькою. У в'язниці отець Порфирій сповідав, хрестив, і потім навіть ті, що заслужено відбували покарання, приходили за порадою до нього. Він був для них авторитетом.

Вдруге отця засудили в 1973 році. Як доказ його провини служила фотографія з дітьми-першопрічасниками. Діти були в українських строях, з іконками в руках. Фото знайшли під час обшуку. Ані в першому, ані в другому випадку отець не визнавав своєї провини. Його обвинувачували з огляду на те, що Церква відірвана від держави. Отець Порфирій не пам'ятав зла тим, що його переслідували.

Для духівника дуже важливо було в жодному разі не стати спокусою для не утверджених. Монах, за словами о. Порфирія, не може бути лукавим. і, тим більше, зрадником. Цією безкомпромісністю зі злом виріс авторитет о. Порфирія до тієї міри, що ві ще протягом довгих років був світилом і духовним авторитетом у Прикарпатському краю. До нього справжнього, а не по фальшованого старця горнувся кожен, хто тільки чув про старенького згорбленого сивобородого монаха з Дори [3, с. 37].

Цей душпастир був особою, яка працювала на об'єднання. Навіть православні священники радилися з ним. Це був серцевидець. Люди любили сповідатися в нього. Часто він витягував з них ті гріхи, про які вони фактично забули. Після таких сповідей люди ставали здоровими духовно і тілесно. Отець Порфирій сповідав щодня. Часто черги до сповіді були дуже великими. Він був дуже передбачливим.

Отець, з'ясувавши причини духовних немочей, ніби приписував рецепти для одужання. Він не читав якихось особливих молитов. Усе робилось на основі Требника. Як екзорцист, він читав екзорцизм Василя Великого. Взагалі ці молитви читають дуже рідко. Отець часто клав руки на голову людям, які приходили до нього. Він добре знався на лікарських рослинах. Під час Успення вся каплиця була наповнена ними. Саме тоді він святив їх, а потім роздавав людям. Коли отець Порфирій бачив, що людина мала якесь велике терпіння, то тоді вже вживав особливі молитви. Він пропонував лягати в каплиці хрестом, клав тій людині на руки і на ноги

іконки, а на спину – Євангеліє і хрест. Потім, обкуривши потребуючого зіллям, починав читати молитву.

Гуцульщина – надзвичайно цікавий й колоритний регіон. Аби вижити в таких умовах, люди мусять бути ближчими до Бога. Там більше постять, ревно моляться. Монастир в Дорі завжди охороняв людей доброї віри. Монахи допомагали загоювати рани духовної боротьби. Зло боялося цієї духовної твердині, адже тут була безперервна молитва. Отець Порфирій строго забороняв зливати віск, звертатись до ясновидців, робити скидання ватри. Він завжди прагнув, щоб його повчання були згідні з наукою Церкви. Отець закінчив богословські студії в підпіллі. Внутрішнє багатство цього святця дозволяло йому давати добрі поради іншим. Своєю простотою він розбивав підступи зла.

Немає жодного сумніву, що єромонах Порфирій мав надзвичайно сильну віру. Ще й досі люди розповідають про те, що коли він відчитував молитву, то людину навіть піднімало в повітря, і вона починала говорити про гріхи отця.

Якось напівжартома отець Порфирій казав, що з гуцула монаха не буде. Але молитися не переставав. Насправді ж він дуже тішився, коли його вихованці обирали духовну стежу. Отцю було прикро чути, що, мовляв, як минуться Шептицькі, то й студити розпадуться. Але ж сталося так, що студійське чернецтво і далі розвивається.

Він стверджував, що Бог залишив його на показ людям. Схимонах постійно молився, прагнучи відпокутувати гріхи тут, на землі. Якось отець скликав свою родину, ігумена, і заповів, щоб його поховати в Уневі на Чернечій горі. Тобто там, де спочиває його архимандрит, його магістр й усі товариші, з якими він починав монаше життя. Отець знав, що буде трохи клопіт, адже гуцули дуже любили його. Заповіт отця Порфирія було виконано. Один єромонах сказав про це: “Великий скарб віддає Гуцульщина Уневу”. Тепер люди з Гуцульщини часто приїжджають до студитського монастиря на Перемишлянщині. Сходячи на Чернечу гору, аби відвідати могилу отця Порфирія, вони не лише моляться за його душу, а й також випрошують у Бога всіляких ласк для себе. Коли були роковини його смерті, то в Яремчі і Дорі були зустрічі з людьми, було багато цікавих свідчень про те, як отець впливав на людські долі. Цей святець завжди був реалістом, критично оцінював своє життя, завжди сповідався.

Отець Петро Чучман, вже будучи в поважному віці, ніколи не упускав нагоди приїхати на рідну землю, особливо в часі Успенського відпусту або травневої прощі. Сидячи на подвір'ї Унівської Лаври він зі сльозами на очах не переставав благословляти численних прочан. Не знав, чи зможе повернутися сюди наступного року. Одного січневого дня старець повернувся до рідного села уже назавжди. 25 січня 1991 року закінчилася земна мандрівка отця Павла. Згідно зі заповітом, він був похований на Чернечій горі в Уневі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Гавриш І. В. Особливості чернечого життя на теренах Станиславівської єпархії УГКЦ у період підпілля (1953-1989 рр.) // *Гілея: науковий вісник*. Вип. 122. С. 70–75.
2. Приліп О. Старець із Дори. Львів: Свічадо, 2010. 112 с.
3. Приліп О., Мартинюк Т. Монахи студити на Гуцульщині. Розповідь про історію одного монастиря. Львів: Свічадо, 1998. 71 с.
4. Сергійчук В. Нескорена церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. Київ: Дніпро, 2001. 492 с.
5. Українська Греко-Католицька Церква – переслідувана, та не подолана: Матеріали шкільної науково-практичної конференції, підготовленої та проведеної клубом юних істориків Делятинської ЗОШ І-ІІІ ст. № 1 Надвірнянського району / упоряд. Голіней П. П., Струк Л. П. Надвірна: Відділ освіти Надвірнянської РДА, 2007. 112 с.
6. Флис С., Лозинський І. На перевалі духу. Івано-Франківськ: Нова зоря, 2013. 94 с.

REFERENCES

1. Gavrysh I. V. Osoblyvosti chernechogo zhyttia na terenakh Stanyslavivskoyi yeparkhiyi UGKTs u period pidpiliia (1953-1989) // *Gileia: naukovyi visnyk*. Vyp. 122. S. 70–75.
2. Prylip O. Starets' z Dory. L'viv: Svichado, 2010. 112 s.
3. Prylip O., Martynyuk T. Monakhy studyty na Gutsul'shchyny. Rospovid' pro istoriiu odnogo monastyriia. L'viv: Svichado, 1998. 71 s.
4. Sergiychuk V. Neskorena tserkva: Podvyzhnytstvo greko-katolykiv Ukrainy v borot'bi za viru i derzhavu. Kyiv: Dnipro, 2001. 492 s.
5. Ukrainska Greko-Katolytska Tserkva – peresliduvana, ta ne podolana: Materialy shkil'noi naukovo-praktychnoi konferentsyi, pidgotovlenoi ta provedenoi klubom yunykiv istorykiv Deliatynskoi ZOSH I-III st. № 1. Nadvirniianskogo rayonu / uporiad. Golinei P. P., Struk L. P. Nadvirna: Viddil osvity Nadvirniianskoi RDA, 2007. 112 s.
6. Flys S., Lozynsky' I. Na perevali dukhu. Ivano-Frankivsk: Nova zoriia, 2013. 94 s.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

УДК 94(477.8):271.4-722.53

ПОСТАТЬ О. ЙОСИПА ГЛІБОВИЦЬКОГО В ІСТОРІЇ ГАЛИЧИНИ (ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТ.)

Світлана ФЛИС

Музей етнографії та екології Карпатського краю м. Яремче Національного музею народного мистецтва Гуцульщини та Покуття, вул. Свободи, 269, 78501, м. Яремче Івано-Франківської області

У статті досліджено різнобічну діяльність о. Йосипа Глібовицького в др. пол. ХІХ ст. Підкреслено його роль в побудові церкви, школи, резиденції, громадському і культурному житті гуцульського села Яблуниці Надвірнянського повіту.

Ключові слова: о. Й. Глібовицький, парох, освіта, Яблуниця, часописи.

The article deals with the versatile activity of Joseph Hlibovitsky in the second half of XIX century. His role in the construction of the church, school, residence, public and cultural life of the Hutsul's village Yablunytsya, Nadvirna district was emphasized.

Keywords: priest. J. Hlibovitsky, parish, education, Yablunytsya, periodicals.

Дослідження життєвого шляху та подвижницької праці о. Йосипа Глібовицького є надзвичайно актуальним. Адже наступного року (2019) виповнюється 210 років від дня його народження, історія церкви в с. Яблуниця, нині Яремчанської міськради, була б неповною без відомостей про пароха, який служив тут більше, ніж півстоліття. Цікавим є факт, що о. Йосип Глібовицький доводився прапрапрадідом колишньому главі УГКЦ блаженнішому Любомиру Гузарю.

У своїй публікації на основі доступних джерел автор ставить завдання дати характеристику подвижницькій праці о. Йосипа Глібовицького на Гуцульщині. Об'єктом дослідження є особа о. Йосипа Глібовицького, а предметом – його душпастирська, суспільно-політична і культурно-просвітницька діяльність в умовах панування Австро-Угорщини.

Метою розвідки є реконструкція біографії о. Йосипа Глібовицького, об'єктом – оцінка його діяльності на основі аналізу архівних матеріалів, публікацій у періодиці ХІХ ст., статистичних збірників. Ці джерела стосовно життєпису пароха с. Яблуниці задіяні вперше. Також автор ставить за мету розкрити, принаймні фрагментарно, генеалогію родини Глібовицьких.

Описуючи історіографію проблеми, варто зазначити, що в даний час зростає інтерес до вивчення біографій не тільки відомих історичних осіб-митрополитів і єпископів, але й окремих, менш знаних представників духовенства на окремих парафіях. В цьому контексті дослідження біографії о. Йосипа Глібовицького тільки починається. Аналіз української історіографії дозволяє стверджувати, що позиції, присвячені о. Й. Глібовицькому, не численні. Зокрема, це публікація автора «Духовна святиня горян», присвячена 115-й річниці побудови церкви в Яблуниці [11, с. 8]. Лаконічні відомості про душпастиря поміщено в другому томі «Духовенство і Релігійні

Згромадження» «Історичного Шематизму Львівської Архієпархії Дмитра Блажейовського» [5, с. 133].

Отець Йосип Глібовицький народився 13 квітня 1809 року в родині о. Івана Глібовицького (1782-1847) – довголітнього душпастиря сіл Єрмаківки та Кривче Борщівського повіту на Тернопільщині. Дядько хлопчика о. Йосип Глібовицький теж присвятив своє життя служінню Господеві. Славний рід Глібовицьких протягом століть дарував Україні численні когорти самовідданих душпастирів. Виростаючи в такій родині, Йосип з юних літ не мислив себе поза священничим саном. Після завершення навчання в гімназії юнак вступив на теологічні студії у Львові.

В 1838 році богослов одружується з Анною Цар, яка теж походить з священничої родини. В цьому ж році був рукоположений на священника.

Двадцять п'ятого травня 1842 о. Й. Глібовицького переводять в село Темерівці Галицького деканату. Священик тут самовіддано працював задля піднесення духовного, освітнього і матеріального рівня жителів села. А ще доїжджав до села Мединя, де знаходився на посаді сотрудника [1, с. 172].

З 5 вересня 1845 року о. Й. Глібовицький – парох с. Яблуниця Надвірнянського деканату. Тут він найповніше виявив свою ревність, відданість Богу та людям. Перша письмова згадка про Яблуницю (першою назва – Слобода за Микуличином) – 1643 рік. Це село виховало не одне покоління талановитих майстрів, теслярів, будівничих церков. Тому існує гіпотеза, що цей населений пункт існував раніше, адже церква Різдва Пресвятої Богородиці, збудована в 1615 році, за усними переказами перенесена в село Ворохту в 1780 році з Яблуниці. Є відомості, що церкву Преображення Господнього в Лазещині (урочище Плитоватий) збудували майстри з Яблуниці для Пластунєка, який оплатив роботу.

В Генеральній візитації за 1754 рік є відомості про новозбудовану дерев'яну церкву в Яблуниці. Наступна сакральна споруда була зведена в 1837 році, а в 1844 році при храмі Св. Іллі було збудовано нову дерев'яну дзвіницю.

До церкви в Яблуниці відносились і мешканці Воронєнки. В 1832 році парафія мала 806 греко-католиків, в 1887 році – 1195 [10, с. 161].

З листування о. Й. Глібовицького з Надвірнянським деканом довідуємося, що недобудована парафіяльна школа знаходилася в 1867 році в центрі села Яблуниця, а попередня – при в'їзді до населеного пункту збоку Татарова, поруч з церквою [2, с. 19]. Дітей шкільного віку на той час було 138. На вчителів покладалися дяківські обов'язки.

Отець Йосип надавав великого значення освіті своїх парафіян, спонукав батьків давати дітей до школи, як далеко б не знаходились їхні гірські «оседки» від місцевої школи. Він наголошував, що без школи поступ неможливий. Обходячи будинки гуцулів після Водохреща, сам записував дітей до школи.

Парох завжди дбав про духовність, освіту та добробут жителів Яблуниці. Заснував і проводив релігійні товариства, окремо для чоловіків і

жінок. Велику увагу звертав на гуртування молоді навколо церкви. Особливу увагу приділяв боротьбі з пияцтвом. В товариство тверезості було записано 100 парохіян.

16 (28) липня 1867 року в Яблуниці запам'яталося страшним смерчем і зливою, що завдала непоправної шкоди громаді села. В своїх зверненнях про допомогу до Митрополичої консисторії у Львові, Надвірнянського деканату і староства парох Й. Глібовицький так описав цю прикру подію: « Вчора на заході сонця був в Яблуниці страшний оркан вихору, який позривав до 30 дахів з будинків і з будов господарських, позмітав і відніс до 200 копиць сіна, виломив багато лісу, а перед тим тутешню дерев'яну церкву зовсім перевернув в одну купу, до самих мурованих фундаментів завалив, в середині церкви давні ікони і світло полаmano, книги і ризи по частинах пороздирано, багато аж у воду порозметав (в річку Яблінку – С. Ф.), причому ще сильний дощ вночі лив, чаші і диск оси вціліли, але частки Св. Таїн розвіяні суть»[2, 19].

Отець Й. Глібовицький домагається в таких прикрх обставинах проводити Св. Літургії в каплиці с. Татарова, а з настанням зими в приватному помешканні, так як зберігся антимінс. Стараннями пароха при допомозі громади на кошти, виділені Митрополичою консисторією в 1868 році була зведена невелика церква-каплиця Св. Іллі в Яблуниці. В 1874 році збудована резиденція та господарські будівлі, а в 1875 році завершено будівництво школи.

В метричній книзі є запис українською мовою, що парафію в Яблуниці 27 липня 1876 року відвідав митрополит Галицький (1870-1882) Йосип Сембратович. Він освятив престіл і антимінс.

Парох Яблуниці ретельно фіксував доходи і розходи церкви, тому ця збірка документів може бути цікавою для дослідників [4, с. 44]. Зокрема, 23 вересня 1885 року він зауважує, що не може використати право «вільного млива» (щорічно молоти 15 корців збіжжя), так як млин в селі не працює вже вісім років.

Певний інтерес представляє церковна печатка яку використовував о. Йосип Глібовицький. На ній зображений священик, який благословляє чоловіка. Останній нагадує образ козака-Запорожця.

Є відомості, що в 1873 році один з синів пароха супроводжував науковця, члена Товариства Татранського Й. Дзедзілевича в Вороненку з метою оглянути паровий тартак підприємця з Берліну. Звіт Й. Дзедзілевича про цю експедицію став першою письмовою згадкою про село Вороненку [6, с. 21].

В о. Й. Глібовицького було шестеро дітей[3, с. 41]. Всі вони отримали ґрунтовну освіту. Син пароха Теофіл Глібовицький навчався в Будапешті і Відні [9, с. 2]. На жаль, він помер в 1890 році в купелевій місцевості Буркут після тривалої важкої хвороби. Був фотомитцем і художником.

Парох отримував багато часописів, купляв книги, дописував до тогочасних газет. Його бібліотекою користувалась молодь села.

З середини 80-х рр. ХІХ ст. о. Й. Глібовицький потерпаючи від важкої хвороби, згодом паралічу ніг, не міг інтенсивно виконувати свої священничі обов'язки. Йому активно допомагали сотрудники: внук о. Іван Лабій (1884-1889), приватний сотрудник о. Михайло Боднар (1884-1885), сотрудник з правом управи о. Дмитро Хомин (1889-1891) [7, с. 2].

В цьому становищі пароха підтримувала дружна сім'я: дружина Анна Глібовицька, сини Кирило і Йосип, зяті і доньки: Йосип і Елеонора Білінкевичі, Омелян і Клавдія Андруховичі, Юлія Глібовицька, внуки: Іван і Ольга Лабії, Володимир і Євгенія Сабати, правнуки Ярослав і Анатолій, Анна і Елеонора [8, с. 3].

Двадцять першого червня 1891 року на 83 році життя і 53 році священства, перестало битися серце достойного пароха Яблуниці. Похорон о. Й. Глібовицького очолив декан Надвірнянський о. Дмитро Луговий. Присутніми були також отці Тит Блонський з Дори, О. Чопей з Ясиня, Тадей Галайчук і Северин Грицина з Микуличина, Дмитро Балицький з Чорного Потокі і Дмитро Хомин з Яблуниці.

Газета «Діло» 18(30) червня 1891 року писала, що о. Йосип Глібовицький був щирим русином (українцем – С. Ф.) – народовцем, пильно слідкував за рухом русинів і радів з кожного їх поступу на полі національному [7, с. 2].

В селі Яблуниця біля церкви в оточенні чотирьох сосон зберігся скромний кам'яний хрест на могилі о. Й. Глібовицького, в основі якого викарбувано «Ювілят Йосип Глібовицький, народжений 1809, рукоположений 1838, інстальований 1845, помер 1891. Вічна пам'ять».

Отець Й. Глібовицький залишив не лише вагомі здобутки на духовній ниві, а й подарував українському народові своїх гідних нащадків, багато з яких стали душпастирями. Його праправнук по лінії дочки Елеонори Глібовицької (1844-1912) і зятя о. Йосипа Білінкевича (1840-1916) – колишній глава УГКЦ блаженніший о. Любомир Гузар.

Отже, розглянувши наведені вище факти з життя і діяльності о. Йосипа Глібовицького, ми можемо стверджувати, що в своїй діяльності він засвідчив активну позицію душпастиря, відданість національним інтересам, вболівання за долю селян.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Державний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІФО). – Ф. 504. – Оп. 1. – Спр. 330 «а» - Метрика кліра Станіславівської Єпархії за 1887 – 1944 рр. – 198 арк.
2. ДАІФО, Ф 504. – Оп. 1. – Спр. 49. Переписка з парафією села Яблуниця по питанню забезпечення священника і дяка квартирою. – 28 арк.
3. ДАІФО, Ф 504. – Оп. 1. – Спр. 309. Протоколи перевірки стану церков і роботи священників Надвірнянського деканату. – 42 арк.
4. Центральний державний історичний архів України у м. Львові (ЦДІАУЛ). Ф. 146. – Оп. 20. – Спр. 2045. Галицьке намісництво м. Львова. Інвентарні описи майна церкви в с. Яблуниця Станіславівського округу. – 44 арк.

5. Блажейовський Д. Історичний Шематизм Львівської Архієпархії (1832-1944), т. II: Духовенство і Релігійні Згромадження. – Львів. – 2004. – 570 с. – Англ.
6. Dziedzielewicz J. Wycieczki po Wschodnich Karpatach // Pamietnik Towarzystwa Tatranskiego. – Tom II. – Cześć 1. – 1877. – S. 21.
7. О. Іосифъ Гльбовицкій // Дъло. – 1891. – 18 (30) черв. (ч. 136). – С. 2.
8. Подяка // Дъло. – 1891. – 19 черв. (лип.) (ч. 137). – С. 3.
9. Теофиль Гльбовицкій // Дъло. – 1890. – 21 серп. – (2 верес.) (ч. 188). – С. 2.
10. Шематизмъ всего клира греко-католической епархii Станиславовской на рокъ Божій 1887. – Станиславовъ. – 1887. – 183 с.
11. Флис. С. Духовна святиня горян // Нова Зоря. – 2010. - № 16 (866). – С. 8.

Дата надходження до редакції: 09.10. 2018

Хроніка наукового життя

ВСЕУКРАЇНСЬКА НАУКОВО-ПРАКТИЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ З МІЖНАРОДНОЮ УЧАСТЮ «ХРИСТИЯНСЬКА ПЕДАГОГІКА В ІМЕНАХ ТА ОСВІТНЬО-ВИХОВНИХ ІДЕЯХ» (ІВАНО-ФРАНКІВСЬК, 11 ЛЮТОГО 2019 РОКУ)

Руслан ДЕЛЯТИНСЬКИЙ

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра соціально-гуманітарних дисциплін, вул. Гарбарська 22, 76018, Івано-Франківськ, Україна

Олег БІЛОУС

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра соціально-гуманітарних дисциплін, вул. Гарбарська 22, 76018, Івано-Франківськ, Україна

11 лютого 2019 року в Івано-Франківській академії Івана Золотоустого відбулася Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «**Християнська педагогіка в іменах та освітньо-виховних ідеях**».

Організатори конференції – Івано-Франківське Архiepархіальне управління УГКЦ, Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, Департамент освіти, науки та молодіжної політики, Івано-Франківської обласної державної адміністрації, Івано-Франківський обласний інститут післядипломної педагогічної освіти, Бучацьке єпархіальне управління УГКЦ, Лондонська єпархія Пресвятої Родини УГКЦ.

В роботі конференції взяли участь понад 70 науковців, дослідників, експертів, педагогів з Києва, Львова, Тернополя, Бучача, Івано-Франківська та Івано-Франківської області, а також з Великобританії і Канади.

Із вітальними словами до учасників конференції звернулися Архiepіскоп і Митрополит Івано-Франківський, кандидат наук з богослов'я, доцент Володимир Війтишин, Єпископ Бучацький, магістр богослов'я Дмитро Григорак, Єпископ Лондонський, доктор богослов'я Гліб Лончина, начальник відділу у справах національностей і релігій, заступник начальника управління культури, національностей та релігій Івано-Франківської ОДА Тетяна Лапка, проректор з наукової роботи Івано-Франківського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, доцент кафедри менеджменту та освітніх інновацій, кандидат педагогічних наук Ольга Барабаш.

Конференція пройшла у формі пленарного і чотирьох секційних засідань, під час яких науковці, експерти, дослідники, практичні педагоги обговорили проблеми розвитку християнської педагогіки крізь призму її визначних репрезентантів, історичні аспекти розвитку християнської педагогіки в Україні, громадську і педагогічну діяльність визначних українських педагогів у контексті суспільного життя Галичини та української діаспори ХХ століття у сфері формування християнських моральних цінностей, окремо зупинилися на постаті українського педагога Івана

Боднарука. Особлива увага акцентувалася на обговоренні стану та перспектив розвитку християнської педагогіки в Україні у контексті сучасних викликів.

За результатами роботи конференції прийнято резолюцію і заплановано видання збірника матеріалів.

Програма конференції розміщена за адресою: <http://ifaiz.edu.ua/novyny/374-prohrama-konferentsii.html>.





РЕГІОНАЛЬНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ «БОГОСЛОВСЬКА І ГРОМАДСЬКО-КУЛЬТУРНА ДІЯЛЬНІСТЬ БЛАЖЕННОГО СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА СИМЕОНА ЛУКАЧА» (ІВАНО-ФРАНКІВСЬК – СТАРУНЯ БОГОРОДЧАНСЬКОГО РАЙОНУ ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ, 27 ЧЕРВНЯ 2019 РОКУ)

Віталій Козінчук

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра богослов'я, вул. Гарбарська 22, 76018, Івано-Франківськ, Україна

Олег Білоус

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра соціально-гуманітарних дисциплін, вул. Гарбарська 22, 76018, Івано-Франківськ, Україна

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого виступила співorganizатором регіональної наукової конференції **«Богословська і громадсько-культурна діяльність блаженного священномученика Симеона Лукача»**.

Конференція відбулася 27 червня 2019 року в селі Старуні Богородчанського району Івано-Франківської області. Від імені ректора Академії митрофорного протоієрея, доктора Олександра Левицького учасників конференції привітав проректор з наукової роботи Олег Білоус. З науковими доповідями виступили представники Академії: завідувач кафедри богослов'я Василь Гоголь, доцент кафедри богослов'я Віталій Козінчук, доценти кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Олег Білоус, Андрія Маслій та Олег Савчук.

У конференції також взяли участь науковці Прикарпатського національного університету, Університету короля Данила, представники Івано-Франківської духовної семінарії імені священномученика Йосафата УГКЦ, управління освіти, молоді та спорту Богородчанської РДА, Постуляції святих УГКЦ. Модерував конференцію Віталій Козінчук.

Дослідники обмінялися думками щодо історичних, богословських, суспільних аспектів діяльності УГКЦ та її представників в ХХ столітті, висвітлили маловідомі і невідомі історичні факти в контексті заявленої проблематики конференції.



**ПРЕЗЕНТАЦІЯ УНІКАЛЬНОГО ВИДАННЯ ЮЛІАНА ПЕЛЕША
(ІВАНО-ФРАНКІВСЬК, 22 ЖОВТНЯ 2019 РОКУ)**

Іванна СТРИХАР

*Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, Наукова бібліотека, вул.
Гарбарська 22, 76018, Івано-Франківськ, Україна*

Олег БІЛОУС

*Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра соціально-
гуманітарних дисциплін, вул. Гарбарська 22, 76018, Івано-Франківськ,
Україна*

22 жовтня 2019 року в Івано-Франківській академії Івана Золотоустого відбулася презентація оновленого і доповненого видання репринтного (реставрований репринт другого Віденського видання 1885 року) першого Станіславівського єпископа Юліяна Пелеша «Пастирське богословіє».

Видання побачило світ завдяки підтримки Фонду національно-культурних ініціатив імені Гната Хоткевича міста Харкова в особі кандидата медичних наук Андрія Черемського.

На презентації були присутні викладачі і студенти Академії, науковці вищих навчальних закладів регіону, священники, громадські діячі.

Модератором презентації була директорка Академічної бібліотеки Іванна Стрихар.

Презентував фундаментальне дослідження наукової спадщини єпископа Юліяна Пелеша гість із Харкова пан Андрій Черемський.

Під час презентації виступили доктор історичних наук, професор кафедри історії України Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Ігор Пилипів, кандидат історичних наук, доцент, директор Інституту історії Церкви Академії Олег Єгрешій, кандидат історичних наук, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Академії Руслан Делятинський, парох церкви Різдва Пречистої Діви Марії села Красна Ланчинського деканату Коломийської єпархії отець Іван Бойко, парох церкви Різдва Христового селища міського типу Більшівці отець Василь Завірач, парох церкви Різдва Пречистої Діви Марії селища міського типу Делятин Яремчанського деканату Коломийської єпархії отець Богдан Іванюк, голова Всеукраїнського братства ОУН-УПА Богдан Борович, парох Церкви Найсвятішого Серця Христа-чоловіколюбця міста Івано-Франківська отець Ігор Пелехатий.

На завершення проректор з наукової роботи Івано-Франківської академії Івана Золотоустого Олег Білоус подякував присутнім за участь в презентації і підкреслив необхідність вивчення та дослідження історичної спадщини Церкви.



**РЕГІОНАЛЬНА СТУДЕНТСЬКА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ,
ПРИСВЯЧЕНА 30-ЛІТТЮ ЛЕГАЛІЗАЦІЇ УГКЦ «УКРАЇНСЬКА
ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ
СТОЛІТТЯ В УКРАЇНІ: ПІДПІЛЛЯ, ЛЕГАЛІЗАЦІЯ, СТАНОВЛЕННЯ»
(ІВАНО-ФРАНКІВСЬК, 20 ЛИСТОПАДА 2019 РОКУ)**

Андрій ЖУК

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, Наукове товариство студентів, аспірантів і молодих вчених, вул. Гарбарська 22, 76018, Івано-Франківськ, Україна

Олег БІЛОУС

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра соціально-гуманітарних дисциплін, вул. Гарбарська 22, 76018, Івано-Франківськ, Україна

20 листопада 2019 року в Івано-Франківській академії Івана Золотоустого відбулася Регіональна студентська наукова конференція, присвячена 30-літтю легалізації Української греко-католицької церкви «Українська Греко-Католицька Церква у другій половині ХХ століття в Україні: підпілля, легалізація, становлення».

Конференція відбулася за підтримки Архієпископа і Митрополита Івано-Франківського УГКЦ Володимира Війтишина і міського голови Івано-Франківська Руслана Марцінків.

Співорганізаторами конференції виступили Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, Івано-Франківський національний медичний університет, Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу, Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, Університет Короля Данила.

Вперше в Івано-Франківську наукова конференція об'єднала своєю тематикою студентів усіх закладів вищої освіти міста. У науковому заході взяли участь понад 40 студентів та їхні наукові керівники.

Перед учасниками конференції виступили Архієпископ і Митрополит Івано-Франківський УГКЦ Володимир Війтишин, заступник міського голови Івано-Франківська Руслан Гайда, в. о. ректора Івано-Франківської академії Івана Золотоустого Василь Гоголь, директор департаменту освіти, науки та молодіжної політики Івано-Франківської обласної державної адміністрації Віктор Кімакович, декан медичного факультету Івано-Франківського національного медичного університету Роман Яцишин, проректор з науково-педагогічної роботи Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу Сергій Куровець, начальник науково-дослідної частини Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Ірина Галушак, директор науково-дослідного інституту імені академіка Івана Луцького університету Короля Данила Роман Луцький.

Модератором конференції був голова студентського самоврядування Івано-Франківської академії Івана Золотоустого, студент третього курсу Академії Андрій Жук.

Робота конференції проводилася за такими напрямками: відносини Церкви і держави в період підпілля; літургійне життя підпільної УГКЦ; історичні портрети діячів підпільної Церкви; вплив молитви та богослужбових практик на морально-емоційний стан та фізичне здоров'я (за матеріалами діяльності священнослужителів УГКЦ); вплив рішень II Ватиканського собору на функціонування підпільної УГКЦ; роль державного апарату, громадських організацій і духовенства у легалізації УГКЦ; відродження і структуризація УГКЦ.

У рамках проведення конференції учасникам була представлена тематично-книжкова експозиція літератури, присвячена 30-літтю легалізації Української греко-католицької церкви.

На завершення конференції від імені співорганізаторів всім учасникам були вручені пам'ятні сертифікати.





**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ «УКРАЇНА – ВАТИКАН:
КОНТЕКСТ КОНФЕСІЙНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ І РЕЛІГІЙНИХ
ТРАНСФОРМАЦІЙ У СВІТІ ТА УКРАЇНІ» (ІВАНО-ФРАНКІВСЬК, 28-
29 ЛИСТОПАДА 2019 РОКУ)**

Людмила ФИЛИПОВИЧ

*Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, відділ історії релігії
і практичного релігієзнавства, вул. Трьохсвятительська, 4, 01001, Київ,
Україна*

Олег БІЛОУС

*Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра соціально-
гуманітарних дисциплін, вул. Гарбарська 22, 76018, Івано-Франківськ,
Україна*

Протягом двох днів, 28-29 листопада 2019 року, в Івано-Франківській академії Івана Золотоустого проходила Міжнародна наукова конференція «Україна-Ватикан: контекст конфесійних ідентичностей і релігійних трансформацій у світі та Україні».

Конференція відбулася за підтримки Архієпископа і Митрополита Івано-Франківського УГКЦ Володимира Війтишина і міського голови Івано-Франківська Руслана Марцінків. Спів організатори конференції – Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Григорія Сковороди Національної Академії наук України, Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, Національний заповідник «Давній Галич», Українська Асоціація релігієзнавців.

З вітальним словом до учасників конференції звернулися в.о. ректора Івано-Франківської академії Івана Золотоустого, кандидат наук з богослов'я, доцент Василь Гоголь, секретар Івано-Франківської міської ради Віктор Синишин, завідувач відділу філософії та історії релігії відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Григорія Сковороди Національної Академії наук України, доктор філософських наук, професор Людмила Филипович, заступник генерального директора Національного заповідника «Давній Галич» з наукової роботи, кандидат історичних наук Семен Побуцький, головний спеціаліст Департаменту освіти, науки та молодіжної політики Івано-Франківської обласної державної адміністрації Оксана Дяків.

Робота конференції відбувалася за такими напрямками: сучасні конфесійні трансформації, міжрелігійний діалог, зовнішня політика Ватикану, екуменізм; історична трансформація релігійної, національної і культурної ідентичності суспільства в контексті цивілізаційних змін; проблеми шлюбу, сім'ї, жінки і молоді в католицькій і православної церкві. В роботі конференції взяли участь науковці, експерти, аналітики з Бельгії, Білорусі, Грузії, Італії. Середовище українських дослідників було представлено учасниками з Вінниці, Галича, Донецька, Івано-Франківська, Калуша, Києва, Львова, Рівного, Одеси, Острога, Тернополя, Чернівців. Загалом, в науковому заході взяло участь понад 70 учасників.

В рамках проведення конференції її учасники презентували для Академічної бібліотеки свої наукові видання, а також відбувалася виставка тематичної літератури. За підсумками конференції планується видання наукового збірника.





ВІДОМОСТІ ПРО НАШИХ АВТОРІВ

1. Березовська-Чміль Олена Борисівна – кандидат політичних наук, кафедри політичних інститутів та процесів факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

2. Білоус Олег Михайлович – кандидат політичних наук, проректор з наукової роботи, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Івано-Франківської академії Івана Золотоустого.

3. Васьків Андрій Юрійович – кандидат історичних наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

4. Васьків Леся Ярославівна – магістр богослов'я, вчитель української мови та літератури і християнської етики Навчально-виховного комплексу «Школа-садок «Софія»» м. Львова.

5. Випасняк Андрій Іванович – кандидат історичних наук, викладач I категорії циклової комісії суспільних дисциплін Івано-Франківського державного коледжу технологій і бізнесу.

6. Гаврилевська Оксана Богданівна – магістр філології, методист відділення філології та мистецтвознавства Тернопільського обласного комунального територіального відділення Малої академії наук України.

7. Гайдукевич Олена Олександрівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри українознавства та філософії Івано-Франківського національного медичного університету.

8. Гоголь Василь Володимирович – кандидат наук з богослов'я, доцент, завідувач кафедри богослов'я Івано-Франківської академії Івана Золотоустого.

9. Голомідова Марія (с. Християна МЧСВВ) – магістр богослов'я, настоятелька Мирянського Чину Св. Василя Великого при монастирі Отців Василян, м. Івано-Франківськ, аспірант кафедри східного канонічного права Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

10. Гридковець Людмила Михайлівна – кандидат психологічних наук, доцент, доцент кафедри психології Київського інституту бізнесу і технологій.

11. Делятинський Руслан Іванович – кандидат історичних наук, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін, науковий співробітник Науково-дослідного Інституту історії Церкви Івано-Франківської академії Івана Золотоустого.

12. Дидик Михайло – учень 10 класу Івано-Франківського приватного навчально-виховного комплексу «Католицька загальноосвітня школа II-III ступенів – гімназія св. Василя Великого».

13. Дрогобицька Оксана Ярославівна – кандидат історичних наук, доцент кафедри етнології і археології факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

14. Жук Андрій Васильович – студент факультету гуманітарних наук, голова Студентського самоврядування Івано-Франківської академії Івана Золотоустого.

15. Іванюк Наталія Василівна (с. Віталія ЗСМ) – кандидат наук з богослов'я, викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Івано-Франківської академії Івана Золотоустого.

16. Качурак Михайло – учень 10 класу Івано-Франківського приватного навчально-виховного комплексу «Католицька загальноосвітня школа II-III ступенів – гімназія св. Василя Великого».

17. Кобець Юлія Василівна – кандидат політичних наук, викладач кафедри політичних інститутів та процесів факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

18. Ковальська Діана Романівна – магістр права, науковий співробітник Національного Заповідника «Давній Галич».

19. Козінчук Віталій Романович – кандидат наук з богослов'я, доцент кафедри богослов'я Івано-Франківської академії Івана Золотоустого, старший науковий співробітник Музею мистецтв Прикарпаття.

20. Коломийчук Олександр Юрійович – кандидат історичних наук, науковий співробітник музею МК «Дем'янів Лаз» Івано-Франківського обласного музею визвольної боротьби імені Степана Бандери.

21. Максим'юк Юрій Васильович – парох храму св. Архистратига Михаїла в с. Рунгури, декан Печеніжинського деканату та член Літургійної комісії Коломийської єпархії УГКЦ, аспірант кафедри східного канонічного права Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

22. Мах Олег Богданович – аспірант кафедри східного канонічного права Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

23. Міщук Андрій Іванович – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України та методики викладання історії факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

24. Міщук Мар'яна Богданівна – кандидат політичних наук, доцент кафедри політичних інститутів та процесів факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

25. Мультан Дмитро – учень 10 класу Івано-Франківського приватного навчально-виховного комплексу «Католицька загальноосвітня школа II-III ступенів – гімназія св. Василя Великого».

26. Потравич Людмила Дмитрівна – аспірантка Інститут Богословських Наук Непорочної Діви Марії Кам'янець-Подільської єпархії РКЦ.

27. Сокол Тетяна Вікторівна – студентка факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

28. Стрихар Іванна Ярославівна – директор бібліотеки, викладач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Івано-Франківської академії Івана Золотоустого.

29. Струк Леся Петрівна – вчитель християнської етики Делятинського ліцею № 1 Делятинської селищної ради об'єднаної територіальної громади Надвірнянського району Івано-Франківської області.

30. Филипович Людмила Олександрівна – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу історії релігії і практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Івано-Франківської академії Івана Золотоустого.

31. Флис Світлана Семенівна – історик-краєзнавець, старший науковий співробітник Музею етнографії та екології Карпатського краю м. Яремче, філіалу Національного музею народного мистецтва і побуту Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського, член Національної Спілки Журналістів України (НСЖУ), член Національної Спілки Краєзнавців України (НСКУ).

32. Хортик Олег Васильович – доктор канонічного права, викладач Тернопільської вищої духовної семінарії імені Патріарха Йосифа Сліпого УГКЦ, сотрудник парафії Різдва Івана Хрестителя м. Тернопіль, промотор справедливості церковного суду Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ, судовий вікарій церковного трибуналу Луцького екзархату УГКЦ.

33. Ярема Марія – доктор біоетики, асистент кафедри богослов'я, викладач школи біоетики Українського католицького університету.

34. Яцишин Андрій Іванович – кандидат наук з богослов'я, викладач кафедри богослов'я Івано-Франківської академії Івана Золотоустого.

До відома авторів

Вимоги до матеріалів та їх оформлення.

1. **Обсяг статті** – 10-16 сторінок тексту (до 25 тис. знаків (як виняток, не більше 35 тис. знаків)).
2. **Технічні вимоги:** текст статті подається у форматі Microsoft Word. Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі. Файл повинен бути підписаний українською мовою відповідно до прізвища та ініціалів автора та містити в другій частині вид матеріалу (наприклад: Петренко А.Б. _стаття; Петренко А.Б. _дані про автора).
3. Текст статті повинен бути набраним через 1,5 інтервали, шрифт «Times New Roman», кегль 14. Поля: верхнє та нижнє – 2,0 см, ліве – 2,0 см, праве – 1,0 см., формат А-4.
4. Текст статті може містити графіки, діаграми, таблиці, ілюстрації.
5. **Стаття має бути оформлена за схемою:**
 - **УДК** (у лівому верхньому куті аркуша, звичайним шрифтом);
 - **назва статті** (заголовними буквами, жирним шрифтом по центру);
 - **автор (співавтори)** – ім'я, прізвище (жирним шрифтом у правому куті), назва установи
 - основного місця роботи, підрозділу (факультету, кафедри тощо), робоча адреса, електронна пошта (курсивом по центру);

Наприклад:

1) один автор:

УДК 271.4–282.7-74(477)

**БОГОСЛУЖБОВІ КНИГИ КИЇВСЬКОЇ ЦЕРКВИ - ДЖЕРЕЛО
ПАРТИКУЛЯРНОГО ПРАВА**

Олег КАСЬКІВ

*Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра богослов'я,
вул. Гарбарська 22, 76019, Івано-Франківськ, Україна*

e-mail: kaskiv@ukr.net

2) два співавтори:

УДК 94 (477.83/.86): 27:2-559"1843/1896"Юліан Пелеш

**ЄПИСКОП ЮЛІАН ПЕЛЕШ (1843 – 1896 рр.) В РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНОМУ І
ГРОМАДСЬКОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ: НАРИС ЗА МАТЕРІАЛАМИ НАУКОВО-
ПОПУЛЯРНОЇ ВИСТАВКИ**

Руслан ДЕЛЯТИНСЬКИЙ

*Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, кафедра соціально-гуманітарних наук,
вул. Гарбарська, 22, 76019, Івано-Франківськ, Україна, e-mail: r.deliatynskiy@ukr.net*

Олег ЄГРЕШІЙ

*ДВНЗ «Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника»,
кафедра історії України і методики викладання історії, вул. Шевченка 57, 76018, Івано-
Франківськ, Україна,*

e-mail: ludyna@ukr.net

- **анотація** (курсивом по ширині тексту) українською (900–1000 знаків кожна) та англійською мовами (2000 знаків); анотація повинна бути структурованою, містити мету дослідження та застосовані методи, основні одержані висновки;
- **ключові слова** українською та англійською мовами;
- **виклад основного матеріалу** із дотримання вимог ВАК України, що передбачає наступні складові елементи:
 - 1) актуальність і постановка проблеми в загальному вигляді;
 - 2) аналіз основних досліджень та виокремлення невирішених частин проблеми;
 - 3) формування мети (завдань) дослідження (доповіді / статті);
 - 4) виклад основного матеріалу з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
 - 5) висновки з проведеного дослідження;

б) перспективи подальших досліджень окресленої проблеми;

– обов'язковий **список використаних джерел** наприкінці статті; нумерований список ЗА АЛФАВІТОМ. Джерела та література повинні бути оформлені з усіма бібліографічними відомостями ЗГІДНО ДСТУ **8302:2015** (автор, назва, місце видання, рік видання, кількість сторінок видання (за останніми вимогами МОН України)).

– після списку використаних джерел надається цей же список джерел латинським алфавітом (**References** – транслітерація). При впорядкуванні *references* дотримуватися постанови Кабінету Міністрів України (постанова від 27 січня 2010 р. N 55) про впорядкування транслітерації українського алфавіту латиницею – <http://ukrlit.org/transliteratsiia>;

6. Покликання на джерела і літературу у тексті статті – підтекстові посторінкові (у текстовому редакторі Microsoft Word проводиться через команду «Зсилки» → «Зноски» → «Внизу сторінки»).

Наприклад:

Ця стаття виконується в рамках проекту біографічного словника духовенства Станиславівської єпархії ГКЦ (1885–1946 рр.), ініційованого Інститутом історії Церкви Івано-Франківського богословського університету УГКЦ¹.

7. До статті додаються (окремим файлом) **відомості про автора** (за схемою: прізвище, ім'я, по-батькові, науковий ступінь, вчене звання, посада, місце роботи, адреса проживання, електронна пошта, контактний мобільний телефон).

8. Статті, автори яких не мають наукового ступеня, супроводжуються рецензією кандидата, доктора наук за фахом публікації **або витягом із протоколу засідання кафедри (відділу)** про рекомендацію статті до друку.

¹ Стрешій О., Делятинський Р., Маслій А. Концепція науково-дослідної діяльності Інституту історії Церкви Івано-Франківського Богословського Університету імені Св. Івана Золотоустого Івано-Франківської Архиепархії та Митрополії УГКЦ (опублік.: 28 січня 2015) // Івано-Франківський Богословський Університет імені Св. Івана Золотоустого УГКЦ; [електронний ресурс] – режим доступу: <http://ifbu.org.ua/naukova-diialnist/institut-istorii-tserkvy.html> [31.01. 2015].

Для нотаток

Наукове видання

**НАУКОВИЙ ВІСНИК
ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО УГКЦ
«ДОБРИЙ ПАСТИР»
Богослов'я. Філософія. Історія
Науковий журнал
Випуск 14**

ISSN 2522-1558 (print) Збірник 22 серпня 2017 року зареєстровано в Міжнародному центрі періодичних видань (ISSN International Centre, м. Париж).

Наукове редагування: *Ольга Маслій, Руслан Делятинський*

Комп'ютерний набір: *Автори статей*

Технічне редагування, комп'ютерна верстка: *Степан Витвицький, Руслан Делятинський*

Літературне редагування: *Ольга Маслій*

Оригінал-макет: *Степан Витвицький*

Науковий вісник Івано-Франківської академії Івана Золотоустого УГКЦ «Добрий Пастир». Богослов'я. Філософія. Історія: науковий журнал / Гол. ред. Р. А. Горбань. – Івано-Франківськ: ІФА, 2019. – Вип. 14. – 264 с.

У збірнику вміщені наукові статті з канонічного права, літургійного богослов'я, біблійного богослов'я, морального богослов'я, християнської педагогіки, релігієзнавства, історії Церкви в Україні, а також хроніку наукового життя.

Для фахівців з соціально-гуманітарних та богословських наук, докторантів, аспірантів і здобувачів, студентів вищих навчальних закладів, а також усіх, хто цікавиться богослов'ям, філософією та історією.

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 23395-13235ПФ від 06.02. 2019 р.

Здано до верстки: 11.02.2020 р. Підписано до друку: 25.02.2020 р.
Папір офсетний. Друк лазерний. Формат 60x84/8.
Умов. друк. арк. 60,87. Обл.-вид. арк. 61,87. Гарнітура Times New Roman.
Зам. № 144. Наклад 300 примірників.

Видавець: ПЗВО «Івано-Франківська академія Івана Золотоустого»
Україна, 76019, м. Івано-Франківськ, вул. Софрона Мудрого, 22

Друк: Видавництво «Нова Зоря»
76018, м. Івано-Франківськ, пл. Міцкевича, 5
Тел.: (0342) 52-73-48; факс: (0342) 55-24-45

Свідоцтво суб'єкта видавничої діяльності
ДК № 402 від 04.04.2001 р.