



НАУКОВИЙ ВІСНИК
ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ТЕОЛОГІЧНОЇ АКАДЕМІЇ УГКЦ

«ДОБРИЙ ПАСТИР»

Заснований 1931 року
№1/2007 (рік видання XVII)

Теологія
Збірник наукових праць

Івано-Франківськ
2007

НАУКОВИЙ ВІСНИК ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОЇ ТЕОЛОГІЧНОЇ АКАДЕМІЇ «ДОБРИЙ ПАСТИР»

№1/2007

Теологія

Збірник наукових праць

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

Видається з 1931-го року.

Адреса редакційної колегії: 76019, Івано-Франківськ, вул. Василянок, 64, Івано-Франківська теологічна академія.

Тел.: (03422) 4-71-33 – відповідальний секретар.

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

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

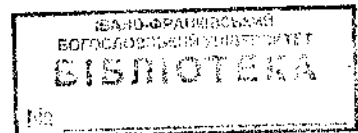
Подані рукописи рецензуються і не повертаються.

Редакція залишає за собою право виправляти мову і редагувати матеріали.

Редакція не вступає у листування з авторами.

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

Усі права застережені ©.



Івано-Франківськ
2007



ББК 86.3
Н 34
УДК 215
Н 34

Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2007. – № 1. Теологія. – 264 с.

У збірнику містяться статті присвячені питанням східного канонічного права, історії філософської і теологічної думки, біблійної антропології, догматичної, моральної та пастирської теології, екуменізму, релігієзнавства, психології релігії, історії Церкви в Україні, українського сакрального та церковно-хорового мистецтва.

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

Редакційна рада:

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

Редакційна колегія:

- Єпископ Софрон Мудрий, доктор канонічного права, професор (голова редакційної колегії);
- Іван Клямишин, доктор фізико-математичних наук, професор, академік;
- о. Іван Лудький, доктор філософських наук, академік;
- Степан Возняк, доктор філософських наук, професор;
- Михайло Марчук, доктор філософських наук, професор;
- Микола Сидоренко, доктор філософських наук, професор;
- Віктор Москалець, доктор психологічних наук, професор;
- Дмитро Степовик, доктор теологічних наук, професор;
- о. Святослав Кияк, доктор теологічних наук, доктор філософських наук, доцент;
- Володимир Шеремета, доктор теологічних наук;
- Петро Сабат, доктор теологічних наук;
- Василь Балух, доктор історичних наук, професор;
- Ігор Андрухів, доктор історичних наук, професор;
- Василь Марчук, доктор історичних наук, професор;
- Ярослав Козьмук, кандидат філософських наук, доцент.

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

© Видавництво Івано-Франківської
теологічної академії, 2007

© Автори статей

Від редакції

«... бо й імени немає іншого під небом, що було дане людям, яким ми маємо спастися» (Ді. 4, 12), крім імені Ісуса

Після багатоголітнього рабства, незважаючи на нечувані в історії світової цивілізації терпіння й випробування, Україна, наша Греко-Католицька Церква вступили в новий період своєї історії, знову засвітила зоря українського відродження. А воно є немислиме без глибокого духовного оновлення, неможливе без опертя на наші тисячолітні цінності, тисячолітню християнську науку й традицію.

Ми переступили поріг третього тисячоліття. З чим і якими ми, мешканці планети Земля, крокуватимемо накресленим Богом шляхом? «Не бійтесь. Мир вам!» – так говорить Ісус, зустрічаючись зі своїми учнями. Біля штаб-квартири Організації Об'єднаних Націй у Нью-Йорку є такі слова: «Мечі свої перекуймо на орала, а списи свої – на серпи. Не підійме народ меча проти народу, і не вчитимуться більше воювати» (Іс. 2,4). Ці слова є насправді частиною чудового пророцтва про правдивий мир.

На запитання Пилата Ісус відповів: «Я на те уродився і прийшов на світ на те, щоб свідчити істину. Кожен, хто від істини слухає голос мій». «Що таке істина?» – озвався Пилат до нього (Ів. 18, 37-38). Кожна школа та університет протягом століть вчать, як її шукати.

На нинішньому відтинку історії, започаткованому «перебудовою», життя висуває нам усе нові й нові проблеми, без вирішення яких не вдасться просунутись уперед по шляху до вимріяної правової держави, невід'ємними рисами якої будуть національний розквіт, демократія та економічне процвітання. Цих проблем, на жаль, не меншає, і однією з причин є те, що часто-густо ми пробуємо вирішити їх з позиції незнання – не підіймаючись вище хотіння та емоцій, інтересу і сили.

Коли за нашу тему національного відродження беруться не українці, котрі не знають і не хочуть знати нашого національного та релігійного духу, то з-під пера виходить мертва покруч: мовляв, проблема відродження Української держави, греко-католицької віри – спекулятивна, нема що відроджувати, нікому не потрібно. Ворог гірше не скаже! Відроджувати нам є що! Відродити Українську Церкву, її об'єднати, відродити заможний середній стан суспільства, як опору держави, відродити і укріпити народні традиції, очистити від суржику материнську мову та користуватись чистою літературною мовою на Службах Божих тощо. Відновити нашу ратну славу, гідно возвеличити імена героїв Наливайка, Мазепи, Виговського, Грушевського, Петлюри, Бандери, українських церковних мучеників-владик. Їх усіх неможливо перелічити.

Уся біда в тому, що ми не знаємо добре своєї рідної історії; достеменно не з'ясовані деякі ключові проблеми, а вірніше, вони знаходяться у «підвищеному» стані, проблеми Нашої Церкви, а це через те, що ми вивчали історію України з чужих рук – росіян і поляків, вірили в те, що вони нам говорили і в чому переконували.

А втім, на жаль, в історії Нашої Церкви постійно виникали (і виникають) суперечки, а то й жорстока боротьба за право бути провісником, проповідником і законодавцем істини, хоч часто-густо ця істина – це форми звичайної, грубої чи прихованої фальші. А це головний доказ того, що лукавий сатана працює у цьому напрямку на повну силу разом зі своїми помічниками «із міра сего». У цій боротьбі Добра і Зла Наша Церква, її Учительський уряд (magisterium) на чолі зі Святішим Отцем, з Божим Благословенням та Заступництвом Божої Матері робить усе, щоб людство пізнало правдивого Бога, Його побачило, Йому служило і отримало вічне життя на небі.

Історичний шлях Нашої Церкви позначений доленосними віхами: соборами, синодами, появою велетів Духа – святих, які укріпляли Нашу Церкву, надихали її на подвиги, подолання духовних скрут тощо.

Великою допомогою духівництву Нашої Церкви, її вірним є вихід друком Катехизму Католицької Церкви. Цей Катехизм – це заведення (конденсований корпус, однотомна 772-сторінкова енциклопедія усєї християнської науки). Появився б такий Катехизм десь у перших століттях Нашої Церкви, не було б стільки схизм, ересей тощо. З приводу цього на думку приходять осторога св. ап. Петра, який, говорячи про трудність у розумінні листів апостола Павла, пише, що «Люди без освіти і не зміцнені у вірі перекручують (...) Писання на свою погибель. Ви ж, любі, знаючи це наперед, бережіться, щоб не дати себе збаламутити блудом беззаконних і не відхилитися від своєї непохитності» (2 Петро 3, 16-17). Як наочний приклад до сказаного вище, наведемо деякі твердження з «Католицького Катехизму», які стали «каменем спотикання» і причиною розколу для так званих традиціоналістів. Здавалось, що почалась «буря у склянці води», а проте вона знялася, загрожуючи цілісності Церкви.

Так ось, у Катехизмі мовиться:

3. Усі віруючі в Христа покликані передавати скарб віри від покоління до покоління, проповідуючи віру, живучи нею у братерській спільності, святкуючи її в літургії та молитві (пор. Ді. 2, 42).

78. Це живе передання, здійснене у Святому Дусі, називається Святою Традицією, на відміну від святого письма, хоч воно тісно з ним пов'язане. Через Традицію «Церква увіковічне у своєму вченні, своєму житті, своєму богослужінні і передає кожному наступному поколінню все те, чим вона є сама і в що вона вірить» (43 II Ват. Собор, Догм. Конст. «Dei Verbum», 8).

91. Усі вірні причетні до розуміння та передання правди Об'явлення. Вони отримали помазання від Святого Духа, Який їх навчає (пор. 1 Ів. 2, 20; 27).

Шановний читачу!

Ти у своїх руках тримаєш незвичну книгу – журнал «Добрий Пастир», перший номер якого побачив світ у Станиславові 1931 року. У цьому першому числі журналу «Від редакції» читаємо: «Вже від довшого часу відчувалося у нас недостачу богословського практичного журналу, котрий головно займався б сучасними душпастирськими проблемами. Нинішні політичні, національні, а передовсім суспільні відносини вимагають від душпастирів ясної орієнтації та співділання й висувають щораз нові обов'язки і завдання. Тепер майже немислима успішна душпастирська праця без знання соціального питання бодай в його основах».

Отож у Екклезіаста (1, 10) сказано, що *Nihil novi sub Sole* (Ніщо не нове під Сонцем).

«Добрий Пастир» – первісток, присвячений душпастирським і церковним справам, як помічаємо зі змісту дописів і статей, торкався тих питань, яких будемо торкатись ми через 76 років пізніше. У першому числі журналу читаємо такі дописи (вибірково):

о. Т. Галушинський ЧСВВ. «Добрий Пастир» (Ів. 10, 1-16);

о. Ізидор Луб ЧСВВ. Третій Вселенський Собор в Ефезі 431 (з приводу 1500-літньої річниці);

о. Орський. Боротьба з неморальністю;

о. д-р. В. Василик. Основа й істота релігії;

о. С. Лукач. Приготування позашкільних дітей до першого св. Причастя;

Іменування Апост. Візитатора Преосв. Миколая Чарнецького Ч.С. Ізбавителя;

Відзив Преосв. Кир. Григорія Хомишина в справі національних установ «Рідна школа» і «Просвіта»;

Два послання Преосв. Григорія Хомишина – Сорокаліття енцикліки папи Льва XIII «*Regum novarum*» – Обходи 1500-ліття Ефеського Собору.

Як бачимо, питання актуальні а дописи 1-го числа журналу захищають нашу церковну самобутність, нашу національну субстанцію, виступають проти ворожих затій, які намагаються знівечити наше релігійне та національне буття.

Як зазначено вище, журнал починається вступною програмною статтею «Добрий Пастир» о. Т. Галушинського. Автор зазначає, що «Назва цього душпастирського журналу «Добрий пастир» взята з прегарної притчі Спасителя про доброго пастиря в євангелії Йоана (10, 1-16). Тим зазначено zarazом ідеальну мету і напрямну сего часопису. Проте вважали ми вказаним у першій статті подати егзегетично-аскетичну розвідку сеї притчі на основі євангельського тексту, доповнюючи її другою притчею про «Заблудшу вівцю» (Мт. 18, 12-14; Лк. 15, 3-8).

Ми не мали змоги помістити цієї статті о. Галушинського (як редактора журналу), проте у наступному номері постараємось ознайомити з

нею наших дорогих читачів, позаяк вважаємо, що краще обґрунтування та аргументація назви «Добрий Пастир» у редакції відомого вченого і місіонера не буде зроблено.

Наш великий Сподвижник Христовий зараз Блаженний Григорій Хомишин, як Добрий Пастир для своїх духовних овечок добре розумів, що майбуття нашого народу та доля-щастя кожного вірника – це беззупинний процес, безперервне змагання, постійне творення. Не бачити того, що твориться навкруги нас, не відчутти того, які течії та нуртування проходять у християнському житті та замикає очі на те, якою дорогою простує світ, було б згубною стагнацією та відокремленням. Ми не живемо на Марсі, а на Землі, взаємозалежність є невідкладною, взаємодія – невідкличною. Ми повинні собі здати справу, що чимало наші люди зазнали перемін. Ми мусимо відчинити вікно Нашої Церкви, аби її оживити, оновити та осучаснити. А передовсім треба нашим душпастирям відкрити двері нашої апостольської активності та дії, аби усвідомити собі, яким чином слово євангелії зможе якнайкраще віднайти відгомін у серцях наших вірних. Нам слід пристосуватись до нового становища, переосмислити способи і методи нашого благовіствування, віднайти нові підходи для нового світосприйняття.

За часи легалізації Церква частково відродила свої структури, налагодила навчання богословів, заснувала численні часописи та видавництва. З великими труднощами, але все-таки почали формуватися церковні осередки у Центральній, Східній та Південній Україні, засвідчуючи життєдайність та провидійність ідей Берестейської Унії та Замоїського Синоду.

Сьогодні войовниче безбожництво вже не таке надтоїдливе та нагальне. Небезпека приходить тепер перш за все від секуляризації, звільнення від церковного духовного впливу. З цим душпастирі, Наша Церква повинні боротися словом, пером і ділом. В цьому допомагатиме нововідроджений як міфічний Фенікс «Добрий Пастир».

Поновлене видання «Доброго Пастиря» з нагоди столітнього ювілею Івано-Франківської Духовної Семінарії хай внесе свою лепту у розвиток та скріплення Нашої Греко-Католицької Церкви, особливо у її змагання для об'єднання Українських Церков в одну Вселенську Церкву.

Священик не може занедбувати освіти. Передовсім йому потрібно вивчати новіші здобутки як богословської, так і взагалі загальної науки. З цієї причини вирішено поновити видання «Доброго Пастиря».

Нехай святий Священномученик Йосафат, наші Владики-Мученики вставляться за посередництвом Верховного Апостола Петра до Нашого Божественного Спасителя, щоб він ласкаво зглянувся над нашою багатостраждальною, але воскреслою Церквою і за своїм прикладом привів її до Царства Отця Небесного wraz з усім українським народом.

Євхаристійне сопричастя – виклик традиції та сучасності для традиційних церков

(Доповідь на конгресі Богословів у Львові 4 січня 2007 р.Б.)

*«Хто їсть моє тіло і п'є мою кров,
той живе життям вічним,
і я воскрешу його в останній день»
(Ів. 6, 54).*

Від віку Бог створив людину на свій образ і на свою подобу. Душа наша є найбільшим скарбом, котрий не лише дає нам життя, але й є чинником, котрий нас єднає з Богом, спасає. Кожен, отже, повинен старатись у першу чергу про свою душу. Каже нам Христос: «Не бійтеся тих, що вбивають тіло, душі ж убити не можуть, а бійтеся радше того, хто може погубити душу й тіло в пеклі» (Мат. 10,28).

Син Божий, відходячи з цього світу, залишив нам джерела та ріки ласк Божих – Святі Тайни. Це ті джерела, котрі живлять нас на нелегкій дорозі до спасіння.

Багато релігій світу мають в собі елементи жертви за людські гріхи і беззаконня. У поганських релігіях донині є різномірні жертвоприношення запаших кадил, різномірних звірів. Єврейська релігія також вимагала приношення дарів кадила та крові звірят Богові у Єрусалимському храмі. Започаткувавши нову еру християнської релігії, Богочоловік удосконалив і жертвоприношення. У новозавітній жертві Він сам себе, як людина, приніс у жертву Отцеві небесному за гріхи і беззаконня людської природи та всіх живучих дітей Божих тут на землі.

Чим ж є ця жертва? Який її справжній зміст, котрий ми самі повинні розуміти та передавати людям?

Пресвята Євхаристія – це в першу чергу вершина Божої любові до людей. Христос з повноти любові своєї стався чоловіком, щоби навчити нас любити, і з любов'ю до нас хоче перебувати до кінця світу з кожною

людиною, живучою на землі. У чому полягає любов? Любов – це сила нашої душі, яка відчуває потребу вийти з себе, уділитися другому еству, перебувати і спілкуватися якнайглибше з улюбленою особою. Де цього немає, там є егоїзм і себелюбство. Ось тому Ісус, маючи залишити цей видимий світ, щоб не залишити нас сиротами, продумав таїнственный спосіб свого перебування між нами і виявляв свою любов, скрив себе у пресвятій тайні Євхаристії. Тому ця Тайна є вершком нескінченної любові Божої до нас. Але спитаймо себе: як ми віддаємо нашу любов за любов Ісусову? Як ми сповнюємо цей заповіт любові? Нашу любов Господеві найкраще можемо віддати у Пресв. Євхаристії. По-друге: Пресвята Євхаристія, Служба Божа – це найкраща, найцінніша, наймиліша Богові спасительна жертва, яку людина може приносити й жертвувати Богові для його прослави, для подяки, для перепошення та вимолення прощення гріхів і потрібних ласк Божих. Безкровно-Євхаристійна жертва Ісуса – це для нас можливість з'єднатися з Господом у найсвятішій тайні любові та жертвоприношення за гріхи свої і людства.

Пресвята Євхаристія – це корм для наших безсмертних душ. Якщо наше тіло без поживи й напиту залишити довший час, то воно гине. Так і наша душа без Євхаристійного корму не може жити життям Божим та духовним, не може без нього досягнути щасливого життя вічне. Людина силою своєї природи та первородного гріха є підвладна пристрастям та спокусам. Гріх віддаляє нас від Бога і погіршує спрагу та голод ласки Божої.

Необхідно зрозуміти, що відсутність Служби Божої та Пресвятої Євхаристії для християнина спричиняє невимовний душевний голод та спрагу. Про це свідчать ті люди, котрі не мали протягом років змоги приступити до єднання з Христом у Тайні Євхаристії через безбожний режим, що мордував духовним голодом народ.

Бог дав людині життя, щоб використати той час на освячення та на спасіння найдорожчого, що у нас є – нашої душі. Життя наше немов шлях, по котрому апостоли ішли у день воскресний до Емаусу, стружені та обтяжені. Але коли приєднався до них Господь, тоді все перемінилося, полегшилося та стало приємнішим. Так і Христос радо до нас хоче приєднатися у житті нашому, щоб у ламанні хліба ми його впізнали і вже не хотіли жити без нього. Пам'ятаймо, що ласки Господні та благословення зійдуть на нас та на народ наш, якщо будемо розуміти, почитати та часто приступати до Пресвятої Євхаристії. Вміймо прийняти цей найбільший дар та ніколи не відкидати його.

Саме такий зміст Євхаристії ми повинні усвідомити і у нашій теперішній справі з'ясування ролі та цінності сопричастя, яке є висловом єдності

Церкви. Люди, котрим Христос доручив справу сповіщення Євангелії по усьому світу, отримали також безцінний корм – саме тіло Господне, котре повинно єднати та жити усіх вірних. Церква, чи радше її протагоністи – люди не змогли дотриматися правдивого покликання єдності, котре так гарно представляється у Пресвятій Євхаристії.

«Я є з Вами по всі дні», – каже Христос (Мт. 28, 20). Ось це є найбільша тайна та зміст Євхаристії. Єдиної та неділимої через людські негаразди та непорозуміння, тому що Вона не є твором людини, але реально тіло і кров Господа нашого Ісуса Христа під видом хліба і вина, яка постійно з нами. Нам лише треба бути гідними учнями Христовими і нашою вірою і любов'ю бути завжди з ним. Пресвята Євхаристія в такий спосіб стає моментом, коли ми вповні входимо в стан ангелів, які стоять перед престолом Всевишнього, споглядаючи та прославляючи Його. Адже в кивоті самого Христа постійно маємо! Ось ідеал спасіння: «Як Ти, Отче, є в мені, а я в тобі, нехай і вони будуть в нас, одним єдиним, щоб світ повірив, що ти мене послав» (Ів. 17, 21).

Вселенський Собор Ватиканський II в Декреті про єкуменізм виразно каже: «Через відправу Господньої Євхаристії Церква Божа будується і росте та через співслужіння об'являється їх спільнота.

Тому ж, що ці Церкви, хоча і нез'єдинені, мають важні св. Тайни, а зокрема, через апостольське насліддя, Священство та Євхаристію, через які вони з нами зв'язані ще дуже тісними відносинами, деяке спілкування в св. Тайнах, в необхідних обставинах та за апробатою церковних властей не тільки є можливим, але й дораджується» (№15).

Саме це правило священного декрету спонукує нас до глибшої застанови, у яких випадках, обставинах і наскільки церковні власті можуть і повинні дозволити на євхаристійне сопричастя і співслужіння в обличчі загального закону Кодексу Канонів Східних Церков (кан. 702), який каже: «Католицьким священикам забороняється співслужити Божественну Літургію разом з некатолицькими священиками або служителями». Лишається питання відкритим для означення: з якими «некатоликами» не можна співслужити? Як рівно ж мусимо застановитися та проаналізувати законодавство наших найближчих православних Церков стосовно сопричастя.

Розвиток партикулярного права УГКЦ 1596-2006 рр.

На початку наукового аналізу про розвиток партикулярного права варто визначити що властиво є чи що входить у дане право. Канон 1493 параграф 2 каже наступне: «Під назву партикулярного права підпадають усі закони, законні звичаї, статuti та інші правові приписи, які не є спільні всій Церкві і всім східним Церквам»¹.

Це дослідження варто поділити на два періоди, а саме:

I. Період розвитку партикулярного права від 1596 по 1891 рік;

II. Період розвитку партикулярного права від 1891 по наші дні.

I. У першому періоді розвитку права відбулись 7 синодів, а саме:

1. Берестейський 1596 р.,
2. Кобринський 1626 р.,
3. Володимирський 1629 р.,
4. Львівський 1629 р.,
5. Люблінський 1680 р.,
6. Замойський 1720 р.,
7. Львівський 1891 р.

Берестейський собор 1596 року був скликаний Митрополитом Михайлом Рогозою для публічного оголошення унії Київської митрополії з Римською Церквою та з метою особисто виголосити Символ Віри в присутності делегатів Римського Архієрея.

В цей час фактично було два синоди: один – противників унії, а другий – прихильників за участю митрополита Михайла Рогози, єпископів Іпатія Потія, Кирила Терлецького, Германа Загорського, Йони Гоголя, Діонісія Збіруйського, Климентія, архімандрита з Брацлава, Гедеона Брольницького, архімандрита з Лавришева, Паїсія, архімандрита з Мінська, духовенства та мирян. Був присутній також латинський архієпископ зі Львова Димитрій Соліковський.²

Шлях до Берестейської Унії, зміст її рішень нам добре відомі. Унія перейшла своє чотирьохсотлітнє випробування, започаткувавши нову добу в житті нашої Церкви.

Кобринський Синод 1626 р.

Протягом тридцяти років (1596-1626) ніяких синодів взагалі не було. Цей період називаємо періодом непевності, усної і письмової полеміки. Чернецтво, реформоване митрополитом Рутським у 1617 році, ще не встигло вирости в якусь помітну силу.³ Постанови уряду змінювалися в залежності від політичної ситуації та не мали чіткої програми як у церковному, так і в державному житті. Тому в такий період Церква не була готова до регулярних синодів для встановлення та вироблення далекоглядної церковної програми як такої. Чим займалися Кобринські отці? Тут заторкувалися окремі питання з різних ділянок життя, а саме: підготовка до священницького стану, симонія, таємні подружжя, надавання парафій, звітність єпископів перед митрополитом, про семінарії.⁴

Кобринський Синод не виправдав тих надій, які на нього було покладено. Не привернув молитовної єдності і церковного примирення. Православна Церква, вагаючись ще декілька років, куди їй йти, вирішила врешті орієнтуватися на константинопольський патріархат. За шістьдесят років та орієнтація закінчилась, а тим самим закінчилась і самобутність українського православ'я. Надії на вселенського патріарха не виправдались.

Після Кобринського Синоду 1626 року відбулось ще три Синоди, а саме: Володимирський 1629 року, Львівський 1629 року та Люблінський 1680 року. Дані три Синоди були скликані із одною метою, тобто порозуміння між уніатами і православними. На жаль, дані Синоди, які планувались як спільні Синоди уніатів і православних, не дали бажаного результату, тобто не було досягнуто єдності між двома Церквами.

Замойський Синод 1720 р.

Передсинодальний період Замойського Синоду розпочався у 1715 році, коли Митрополит Лев Кішка звернувся до Папи про дозвіл на скликання Синоду у Львові для відновлення церковної дисципліни й істинного благочестя.⁵ Цього самого року Апостольська Столиця дала дозвіл на скликання Синоду. Папа Климент IX 20 березня 1716 року листом призначає архієпископа Грімальді головою Синоду із відповідними обов'язками та привілеями.⁶ Проте через певні політичні проблеми Синод перенесено на пізнішу дату, тобто 1720 рік, у містечко Замостя.

На Замойському Синоді були присутні: Лев Кішка, архієпископ, митрополит Київський, Галицький і всієї Руси, єпископ Володимирський і Берестейський, архімандрит Супрасльський; Йосиф Виговський, екзарх всієї Руси, єпископ Луцький і Острозький; Флоріан Гребницький, архієпископ Полоцький, єпископ Вітебський, Мстиславський, Орський і Могилівський; Лаврентій

Друцький-Соколинський, титулярний архієпископ Смоленський; Йосиф Левицький, єпископ Холмський і Белзький; Атаназій Шеггицький, єпископ Львівський, Галицький і Кам'янець-Подільський; Єронім Устрицький, єпископ Перемиський, Самбірський і Сяноцький; Теофіл Гобебський, номінований єпископ Турівський і Пінський; протоархімандрит монастиря Св. Трійці Антоній Завадський, 8 архімандритів, 129 осіб з числа духовенства як представники протопресвітератів, майже всі василіяни, двоє мирян – делегати Львівського Ставропігійського братства – Стефан Лясковський та Іван Чесниковський.⁷

Синод на загал прийняв постанови Тридентійського Собору. Дані рішення охоплюють 19 розділів, у яких говорять про віру, про Святі Тайни, про обряди, про митрополита, єпископів, офіціалів, нотарів, протопресвітерів, парохів, про вірних, про семінарії, про монастирі, про симонію, про пости, про свята, про мощі святих.

До рішень Замойського Синоду є подвійний підхід. Одні дослідники вважають, що це було перейняття суто латинських практик, які через даний синод увійшли у літургійне життя, тобто відмінені губки, теплоти, читання Літургії і т.д.⁸ Інші дослідники твердять, що Замойський Синод розв'язав багато справ в Українській Церкві: релігійних, церковних, внутрішніх, зовнішніх, душпастирських та літургійних та через свої рішення підготував передумови для так званої «золотої доби» в Українській Церкві.⁹

Львівський Синод 1891 р.

26 березня 1885 року Папа Лев XIII номінував митрополитом Сильвестра Сембратовича, який 5 травня цього ж року був інтронізований. Архієрейське служіння даного ієрарха проходило у складних обставинах, через поширення москвофільства, радикалізму, марксизму та релігійної байдужості. Часті архіпастирські візитації, проповіді, прощі, виховання молодого клиру мали позитивний вплив на вирішення поважних проблем. Завдяки старанням митрополита Сильвестра Сембратовича у 1885 році було засновано Станиславівську Єпархію. Проте одна із найбільших заслуг, які належать митрополиту, – це підготовка та проведення провінційного Синоду у Львові.¹⁰ 15 липня 1891 року Митрополит звіщає про скликання синоду на вересень 1891 року.¹¹

Головував на Синоді Апостольський представник Архієпископ Августин Чяска, префект Ватиканських архівів, титулярний архієпископ Лариси за участі: Сильвестра Сембратовича, митрополита Галицького, архієпископа Львівського, єпископа Кам'янець-Подільського; Юліяна Пелеша, єпископа Перемиського, Самбірського і Сяноцького; Юліяна Куїловича, єпископа Станиславівського; 155 представників греко-католицького духовенства: синкелів, протопресвітерів, парохів.¹²

Єпископи попередньо подали на апробацію порядок денний, розпорядок проведення синоду. Конгрегація Поширення Віри надіслала митрополитові три інструкції для їх обговорення на синоді: одна про віру, друга про семінарії, а третя – про життя духовенства.

Декрети рішень Львівського Синоду 1891 року поділяються на 15 частин, із яких вісім поділені на розділи. Вони охоплюють наступні питання: віру (I), Святі Тайни (II), посвячені речі (III), публічний культ (IV-VI), церковну ієрархію (VII), семінарії (VIII), біле священство (IX) монахів (X), пости (XI), обов'язки щодо померлих (XII), церковні суди (XIII), синоди (XIV), майно Церкви (XV).¹³

Синод фактично був поділений на дві частини, а саме реформаторську та консервативну, які протистояли одна одній.

Аналізуючи Берестейський синод 1596 р., Кобринський синод 1626 р., Володимирський синод 1629 р., Львівський синод 1629 р., Люблінський 1680 р., Замойський синод 1720 р., Львівський синод 1891 року, приходимо до наступного висновку:

1. У всіх Синодах (1596-1891) Ієрархія нашої Церкви старалася знайти рішення тогочасних проблем церковного та суспільного життя.

2. Починаючи від Кобринського синоду 1626 року і до Люблінського 1680 року можна спостерегти велике бажання наших владик відносно поєднання уніатів і православних у єдину Київську Митрополію.

3. Замойський Синод 1720 року був конче потрібний для нашої Церкви, проте головування на ньому ієрарха іншої Церкви свого права, зовнішні впливи на нашу Церкву спричинили до того, що у рішеннях даного Синоду є ряд елементів, які вносять багато новизни, що не є притаманне духові та звичаям нашої Церкви.

4. Всі вищезазначені Синоди становлять джерело у формуванні Партикулярного Права нашої Церкви.

II. Розглянувши перший період від 1596 року, приходимо до загальної характеристики другого періоду розвитку партикулярного права, тобто від 1891 року по наші дні.

Кожний період розвитку права важливий для розвитку партикулярного права, тому що кожна Церква свого права витворює щось своє, притаманне даній традиції, звичаям, на яких теренах дана Церква перебуває. Багато витвору в праві залежить від Ієрархії, яка на своїх Синодах витворює право. Проте існують деколи фактори, коли ієрархія певної Церкви свого права виявляється переслідуваною тоталітарною системою.¹⁴

Зважаючи на те, що із 1946 року УГКЦ опинилася поза законом радянської держави, то річ самозрозуміла, що в таких обставинах проводити Синоди на території матірньої Церкви стало неможливо. Ієрархія, яка опинилася в діаспорі, без свого голови Церкви Блаженнішого Йосифа Сліпого бажає впорядкувати та розвинути церковне життя в діаспорі, тому тут починають скликатися конференції та наради, а з приїздом Блаженнішого Йосифа Сліпого із Сибіру – Синоди. Подальший розвиток процесу розвитку права можна поділити наступним чином, а саме:

1. Конференції-наради 1957-1963 рр.
 2. Синоди у діаспорі 1963-1990 рр.
 3. Кодифікація партикулярного права УГКЦ 1990-2006 роки.
- 1. Конференції-наради 1957-1963 рр.**

Перша Конференція Українського Єпископату відбулася у Вінніпезі у лютому 1957 року. Нагодою цього зібрання була інтронізація першого українського митрополита Канади Кир Максима Германюка. У даній конференції взяли участь усі єпископи із вільного світу.¹⁵

Друга Конференція Українського Єпископату відбулася 2 і 3 листопада 1958 року у Філадельфії з нагоди установаження української митрополії у США. Головував на даній конференції митрополит Кир Константин Богачевський. Ієрархія вирішила наступні питання: перекладу Святого Письма на українську мову, відчитування церковного правила клиром; про публікування історії Української Церкви англійською та французькою мовами; літургічні питання.¹⁶

Третя Конференція Українського Єпископату відбулася з 12 по 14 жовтня 1959 року в Римі з нагоди посвячення будинку Української Малої Семінарії св. Йосафата. Головував на цій конференції митрополит з Філадельфії Кир Константин Богачевський. На даній конференції єпископи відчували брак у документі, що мав нормувати скликання, хід, методи голосування на таких конференціях. Тому було доручено підготувати проєкт Статуту Конференції Католицьких Єпископів Українського обряду. Дане доручення мав виконати митрополит Максим Германюк.¹⁷

Четверта Конференція Українського Єпископату відбулася в 1960 році у Мюнхені з нагоди Світового Євхаристійного Конгресу.¹⁸

П'ята Конференція Українського Єпископату у 1961 році не відбулася.

Шоста Конференція Українського Єпископату відбулася 23 липня 1962 року у Вінніпезі з нагоди 50-річчя заснування Української Католицької ієрархії в Канаді. Тут прийнято статут конференції та установлено назву: «Конференції Католицьких Єпископів Українського обряду». Даний статут потвердила Конгрегація для Східних Церков 9.02.1962

року. Проте даний статут у статті 2.2 передбачав чітко, що Конференції не є Синодами і їх рішення не мають сили закону.¹⁹

На вищезазначених конференціях розглядалися справи Української Церкви у діаспорі та в основному літургичні питання, а також щодо перекладу архієрархії, ірмологіону, гласопівця. Єпископат також вирішив на третій конференції зобов'язати духовенство до відмовляння бодай деякої частини часослова.

Практично на кожній єпископській конференції єпископат порушував справу беатифікації Митрополита Андрея Шептицького, а також інших єпископів, які стали жертвами переслідувань. Єпископат намітив деякі плани, наприклад видання та переклад Святого Письма українською мовою.

У 1962 році почав свою роботу II Ватиканський Собор, який дав нагоду нашим ієрархам збиратися частіше на конференції. Дані конференції в основному відбувалися у приміщенні Колегії Св. Йосафата у Римі.

1963 рік став роком поживлення роботи конференцій; причиною цього став приїзд Блаженнішого Йосифа Сліпого.

Так закінчився період конференцій Українського Єпископату. Хоча дані конференції не були синодом, проте вони були тим голосом у вільному світі що проголошував, що хоча єпископи УГКЦ є у таборах, проте не перестала існувати УГКЦ і вона старається розв'язувати поточні питання церковного життя.

2. Синоди у діаспорі 1963-1990 рр.

Із 1963 року починається період синодів, що відбувалися у діаспорі.

Перший синод у діаспорі відбувся у 1963 році у м. Римі. У ньому взяло участь 17 єпископів. Відбулося 9 засідань. Тут було піднято проблему Українського патріархату та прийнято проект заснування Українського Католицького Університету у м. Римі. Синод встановив Літургичну комісію.²⁰

Другий синод відбувся у 1964 в Римі, скликав його Блаженніший Йосиф Сліпий. У даному синоді взяло участь 10 єпископів та відбуло 11 засідань. Ієрархія на даному синоді розглядала питання про спільну працю ієрархії УКЦ на II Ватиканському Соборі, про видання УКУ та про підручник катехизму українською мовою.²¹

Третій синод відбувся у 1965 році в Римі, взяло участь 18 єпископів та відбулось 13 синодальних засідань.

Четвертий синод відбувся у Римі у 1967 році в приміщенні УКУ. У цьому синоді взяло участь 17 єпископів. Даний синод є досить плідний своїми рішеннями. На ньому ієрархія відбула вісім сесій, на яких розглянула і при-

йняла рішення щодо видання Святого Письма, перекладу і видання требника, перекладу Св. Літургії і часослова, святкування свят та дотримання постів, щодо переходу українських вірних до латинського обряду, про священничі та чернечі покликання, питання жонатого клиру, апостоляту мирян та інші.²²

П'ятий синод відбувся у Римі 30 – 31 жовтня 1971 року. Там відбувалося вісім синодальних засідань. Синод обговорив наступні теми: Конституція Української помісної Церкви; Постійний синод як дорадче тіло для звичайного синоду; привернення титулу Києво-Галицького митрополита; утвердження Екзархатів як канонічних єпископств та інші.²³

Шостий синод відбувся в Римі 18 – 23 листопада 1973 року. Взяло участь 13 ієрархів. На даному синоді вирішено ряд питань: апостолят мирян, щодо кодифікації Східного права, про чудотворні ікони та радіопередачі в Україну.²⁴

Сьомий синод відбувся у Римі 14 липня 1975 року у приміщеннях УКУ. На ньому створено фінансову корпорацію Товариства Св. Софії як власника українського майна в Римі.

Перший синод, скликаний Римським Архієреєм, розпочав свою роботу 24 березня 1980 року. Програмою даного синоду був вибір трьох кандидатів на коад'ютора з правом наслідства для Львівського митрополита. Із трьох кандидатів 27 березня 1980 року папа призначив Кирило Мирослава Івана Любачівського коад'ютором з правом наслідства.²⁵

Другий синод, скликаний Римським Архієреєм, розпочав роботу цього самого року із 25 листопада по 2 грудня. Представником Римського Архієрея на синоді був Кардинал Владислав Рубін. Головне питання – вибір єпископів на спорожнілі єпископські престолі.

На даному синоді за всю історію Української Церкви вперше піднято питання щодо призначення комісії для збірки документів та матеріалів партикулярного права УГКЦ. На жаль, цей синод даної комісії не потвердив, але взяв на озброєння дану думку до наступних синодів.²⁶

Третій синод із папським благословенням розпочав свою роботу 30 січня 1983 року. На даному синоді відбулося 17 синодальних сесій. Синод закінчив свою роботу 12 лютого спільною аудієнцією із Римським Архієреєм. 25 лютого 1984 року рішення Синоду потвердив Римський Архієрей і разом із тими рішеннями потвердив Статут Синоду ієрархії УГКЦ.²⁷

Четвертий синод із папським благословенням тривав з 22 вересня по 5 жовтня 1985 року. Дані рішення в основному стосувалися приготування до ювілею тисячоліття хрещення Русь-України 1988 року.²⁸

П'ятий синод із папським благословенням тривав з 21 по 30 вересня 1987 року. Синод заслухав доповідь Верховного Архієпископа Кир Мирослава Любачівського про допомогу Церкві в Україні, особливо духовною літературою та матеріально.

Після 1988 року синодальне життя в УГКЦ поживало, і єпископи почали регулярно збиратися на синоди, де вироблялись законопроекти із різних аспектів церковного життя.

3. Кодифікація партикулярного права УГКЦ 1990-2006 рр.

Першим, хто почав розробляти кодифікацію нашого партикулярного права, був Владика Єронім Химій. У лютому 1990 року він розробив перший проект Партикулярного Права і розіслав його всім нашим Владикам і спеціалістам із канонічного права. У даному проекті Владика Химій подав багато пропозицій, але у лютому 1990 року він ще не мав кінцевого варіанта ККСЦ, тому у багатьох випадках є цитування, яке або увійшло в канони Кодексу Канонів Східних Церков, або є пропозиціями.²⁹

У 1991 році на Синоді, що відбувся у Ватикані 3-10 лютого, Владика Єронім Химій виголосив доповідь та представив підготовку пропозицій до Партикулярного Права.³⁰

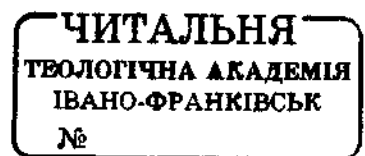
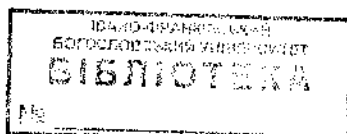
Практично протягом чотирьох років на Синодах нашої Церкви не згадувалось нічого про кодифікацію Партикулярного Права. У 1995 році на Синоді, що відбувся в Римі, була встановлена Синодальна Комісія Партикулярного Права у такому складі: Владика Володимир Паска, Роман Даниляк, Юліан Гбур.³¹

У 1996 році Синод Єпископів УГКЦ, що відбувся у Львові, встановлює Синодальну Канонічну Комісію, яка має опрацювати партикулярне право УГКЦ, у такому складі: Владика Паска, Даниляк, Мудрий.³²

У 1997 році Синод Єпископів УГКЦ, що відбувся у Крехові, признає додатково у Синодальну Канонічну Комісію для завершення опрацювання партикулярного права УГКЦ нових членів: о.Йосиф Андрієшин, о.Михайло Квятковський, о.д-р Михайло Димид, о.д-р Едмунд Пшекоп.³³

У 1998 та 1999 роках на Синодах, що відбулися у Львові-Крехові, відбулося постатейне обговорення та голосування кожного канону Партикулярного Права. Даний проект був даний на доопрацювання до наступного Синоду.

У 2000 році на Синоді, який відбувся у Бучачі, було прийняте Партикулярне Право *ad experimentum* та доручено Верховному Архієпископові подбати про час і спосіб його проголошення.³⁴



У 2001 році на Синоді, який відбувся у Львові, було затверджено канони 1-146 Партикулярного права УГКЦ³⁵ та за редакцією Комісії у складі: Владика Софрон Мудрий, о.Олег Каськів, о.Любомир Саноцький було опубліковане Партикулярне Право у журналі «Благовісник»³⁶ для загального ознайомлення та додаткового поглибленого опрацювання.

На Київському Синоді Єпископів УГКЦ 2002 року було прийнято шість нових канонів, запропонованих Канонічною Комісією, в додатку до 146 канонів Партикулярного Права, прийнятих Синодом Єпископів УГКЦ у 2001 році «ad experimentum» до часу проголошення повного Партикулярного Права.³⁷

На Синоді Єпископів УГКЦ, який відбувся у 2006 році, було прийнято рішення щодо праці та перевірки над канонами Партикулярного Права, а саме: доручити Владиці Володимиру (Ющаку) і Владиці Давиду (Мотюку) розглянути стан справ із партикулярним правом помісної Української Греко-Католицької Церкви. Для цього:

1) здійснити необхідні заходи для опрацювання повного партикулярного права;

2) перевірити канони партикулярного права, яке було прийняте Синодом у 2002 році на випробувальний термін, та дослідити, наскільки вони відповідають сучасним церковним потребам;

3) перевіривши канони партикулярного права, яке було прийняте Синодом у 2002 році на випробувальний термін, просити Блаженнішого Любомира, щоб він своїм декретом підтвердив його актуальність.

¹ Кодекс Канонів Східних Церков, видавництво оо:Василіян, Рим, 1993, канон 1493 § 2.

² Див. Димид М., Єпископ Київської Церкви, ЛБА, Інститут канонічного Права, №1, с. 83.

³ Див. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні, Рим, 1990, с. 146-147.

⁴ Див. Каськів О. Перший помісний синод з'єдиненої Церкви, Alma Mater, Українська Папська Колегія Святого Йосафата, Рим, 1997.

⁵ Laammer H. In decreta concilii Ruthenorum Zamosciensis animadversions theologico-canonicae, Fribugi Brisgoviae, 1865, p. 5.

⁶ Welykyj A. Documenta Pontificium Romanorum historiam Ukraine illustrantia, vol. 2, Romae 1954, p. 34.

⁷ Див. Димид М. Єпископ Київської Церкви, Львів, 2000, с. 93.

⁸ Там само.

⁹ Див. Великий А. З літопису Християнської України, т. IV, Рим, 1973, с. 150.

¹⁰ Див. Коргунік А. Джерела Українського Партикулярного Права в ККСЦ: Замоїський 1720 р. та Львівський 1891 р. Синоди, Папський Східний Інститут, докторська дисертація, Рим, 2002, с. 34-35.

¹¹ Див. Чинности и рішення руского провинціального Собора в Галичині отбувшого ся во Львові в році 1891, Львов, 1896, с. 9-16.

¹² Див. Чинности и рішення руского провинціального Собора в Галичині отбувшого ся во Львові в році 1891, Львов, 1896, с. 258-264.

¹³ Див. Чинности и рішення руского провінціального Собора в Галичині отбувшого ся во Львові в році 1891, Львов, 1896, с. 266-269.

¹⁴ Див. Каськів О. Історично-юридичний розвиток Партикулярного права УГКЦ у світлі Кодексу Канонів для Східних Церков, Рим, 2000, с. 20.

¹⁵ Див. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979», с. 1-3.

¹⁶ Див. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979», с. 9-13.

¹⁷ Див. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979», с. 22-26.

¹⁸ Див. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979», с. 26.

¹⁹ Див. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979», с. 27-33.

²⁰ Див. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979», с. 33-39.

²¹ Див. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979», с. 46-47.

²² Див. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979», с. 47-62.

²³ Див. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979», с. 146-153.

²⁴ Див. «Благовісник», Рим, 1973, с. 52-53.

²⁵ Див. Каськів О. Історично-юридичний розвиток Партикулярного права УГКЦ у світлі Кодексу Канонів для Східних Церков, Рим, 2000, с. 27.

²⁶ Див. Каськів О. Історично-юридичний розвиток Партикулярного права УГКЦ у світлі Кодексу Канонів для Східних Церков, Рим, 2000, с. 28.

²⁷ Там само.

²⁸ Див. Каськів О. Історично-юридичний розвиток Партикулярного права УГКЦ у світлі Кодексу Канонів для Східних Церков, Рим, 2000, с. 28-29.

²⁹ Див. Химій Є. Проект пропозицій до Українського Партикулярного права, рукопис, New Westminster, 1990, с. 1-45.

³⁰ Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1997 років, «Благовісник», Львів, 1998, с. 14, пункт 12.

³¹ Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1997 років, «Благовісник», Львів, 1998, с. 27, пункт 10.

³² Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1997 років, «Благовісник», Львів, 1998, с. 35, пункт 54.3.

³³ Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1997 років, «Благовісник», Львів, 1998, с. 45, пункт 2.4.

³⁴ Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Львів, 2001, № 1, с. 90, пункт 3.

³⁵ Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Львів, 2001, № 1, с. 101, пункт 2.

³⁶ Див. Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Львів, 2001, № 1, с. 104-130.

³⁷ Див. Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Львів, 2002, № 2, с. 114, пункт 9.

Література

1. Благовісник, Рим, 1973.
2. Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Львів, 2001, №1.
3. Благовісник Верховного Архієпископа Української Греко-Католицької Церкви Блаженнішого Любомира Кардинала Гузара, Львів, 2002, №2.
4. Кодекс Канонів Східних Церков, видавництво оо.Василіян, Рим 1993.
5. Патріархальний Архів Святої Софії в Римі, № 73, «Синоди – 1958-1979».
6. Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1997 років, «Благовісник», Львів, 1998.
7. Чинности и рішення руского провінціального Собора в Галичині отбувшого ся во Львові в році 1891, Львов, 1896.
8. Великий А. З літопису Християнської України, т. IV, Рим, 1973.
9. Welykuj A. Documenta Pontificium Romanorum historiam Ucraine illustrantia, vol. 2, Romae, 1954.
10. Димид М. Єпископ Київської Церкви, ЛБА, Інститут канонічного Права, №1, Львів, 2000.
11. Каськів О. Перший помісний синод з'єдиненої Церкви, Alma Mater, Українська Папська Колегія Святого Йосафата, Рим, 1997.
12. Каськів О. Історично-юридичний розвиток Партикулярного права УГКЦ у світлі Кодексу Канонів для Східних Церков, Рим, 2000.
13. Коргунік А. Джерела Українського Партикулярного Права в ККСЦ: Замойський 1720 р. та Львівський 1891 р. Синоди, Папський Східний Інститут, докторська дисертація, Рим, 2002.
14. Laammer H. In decreta concilii Rutheonorum Zamosciensis animadversions theologico-canonicе, Fribugi Brisgoviae, 1865.
15. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні, Рим, 1990.
16. Химій Є. Проект пропозицій до Українського Партикулярного права, рукопис, New Westminster, 1990.

Замойський Синод як законодавче тіло УГКЦ

1. Предсинадальний період

Київська Католицька Церква під кінець XVII ст. переживає своє найбільше географічне поширення, нараховуючи понад 10 млн. вірних на просторі між рікою Днівою на півночі і Карпатами на півдні; між Дніпром та Віслою по лінії схід-захід. Об'єднання Мукачівської, Перемиської, Львівської та Луцької єпархій помітно пересунуло території Католицької Церкви на Українській землі.

З'єднання Перемиської єпархії з Апостольським Престолом ініціював у 1679 р. перемиський єпископ Інокентій Винницький, склавши своє особисте визнання католицької віри. Однак урочистий акт з'єднання Перемиської єпархії відбувся на з'їзді клиру, шляхт і братств у Самборі 3 квітня 1691 р. [1, 230].

З'єднання Львівської єпархії з Апостольським Престолом у 1700 р. довершив єпископ Йосиф Шумлянський. Ще в 1681 році єпископ Й. Шумлянський разом з перемиським єпископом І. Винницьким на Варшавських зборах проголосили з'єднання з Унією [2, 84]. Єпископ Шумлянський об'їхав усю Львівську єпархію, збирав деканальне духовенство, приймаючи від нього на свої руки сповідання католицької віри. В акцію з'єднання включилося 1186 парафій Львівської єпархії. У 1708 р. Ставропігія заявила про свою готовність прийняти Унію.

Ще в 1596 р. під час Берестейського порозуміння відбулось з'єднання Луцької Єпархії з Апостольським Престолом, однак з приходом Володислава IV Луцька єпархія переходить під володіння православних єпископів. 9 квітня 1702 р. відбулось повторне з'єднання Луцької єпархії за єпископа Діонісія Жабокрицького [1, 232].

Київська Церква таким чином повністю об'єдналась, бо всі єпархії України і Білорусі визнавали Римського Архієрея своїм главою, тому виникла необхідність загального синоду Церкви, щоб зміцнити її духовну силу та узгодити обрядові розбіжності [2, 84-87]. Протягом цілого століття відокремленого життя та індивідуального розвитку між обома частинами –

староз'єдиненими та новоз'єдиненими єпархіями наступили деякі відмінності. Найбільш яскраво вони проявлялися в адміністративному, правному та літургійному, і це треба було звести до спільного знаменника. А крім того, за все оце століття, коли синоди не скликалися відбуватися, накопичилася ціла низка справ, що вимагали авторитетного соборного вирішення [4, 105]. Хоч Уніатська Церква зберігала свій давній обряд, проте за більш ніж сотні років було прийнято стільки нововведень, не апробованих церковною владою, що він не міг вважатися справжнім українсько-візантійський обрядом, який наша Церква мала до Берестейського Порозуміння [3, 250]. Це проявлялося в тому, що в різних єпархіях по-різному уділяли ті самі Святі Тайни [5, 97].

Отець І. Луб характеризує загальне становище Київської Церкви на початку XVIII ст. так: «Панувала як матеріальна, так і моральна нужда. Духовенство і народ були прибиті та принижені. Вбогі, напівзруйновані церкви світили пусткою. Карність щезла; в богослуженнях, де ще вони відправлялись, настав цілковитий хаос. Віра була переповнена забобонами та чарівництвом. До Уніатської Церкви ніщо не потягало. Шляхта і міщанство, яке утрималось при Унії, тепер масово переходило до польського табору на латинський обряд. Простий народ повертався до православ'я, яким тоді вже опікувалась в Польщі Росія. Крім цього, прослідковувалась агітація різних сектантів, особливо російських филиповців. Стан Церкви ставав дедалі важчим, ніж у добі Берестейської Унії» [6, 113]. Такий невідрадний стан можна було пояснити важким політичним становищем, коли значну частину Польщі зайняли шведи (Північна війна), а зі Сходу через кордони Польщі вторгся російський цар Петро Великий. Саме тоді він вирішив повністю скасувати Унію. У 1705 р., знущаючись над полоцькими Василями, вислав у кайданах до Москви Луцького єпископа Діонісія Жабокрицького, де він помер серед катувань.

Шведи й росіяни грабували та спалювали уніатські церкви, а українських католицьких священників переслідували [6, 112].

До щораз більшої деградації українського духовенства та мирянства і повного безладдя в церковному устрої приводить такий стан з'єднанолі Церкви. Щоб покращити це становище, потрібно було усунути обрядовий хаос, спричинений латинськими практиками, та оновити внутрішню церковну дисципліну. Це, в свою чергу, вимагало потребу вироблення спільних для всієї Української Церкви правил і законів, які зможуть надалі сприяти інтенсивному розвитку Київської З'єдиненої Церкви.

На щастя, Нашу Церкву на початку XVIII ст. очолювали пастирі, які усвідомлювали своє високе покликання і завдання. Вони, зокрема митрополит Лев Кішка, добре розуміли невідрадне становище Церкви та вирішили на спільному соборі шукати способів вирішення наболілих проблем [7, 280]. Отож, збагнувши становище Церкви та потреби часу, митрополит Лев Кішка (1714-1728) відразу ж після вступу на митрополитський престіл задумав провести основну ревізію усієї ситуації в Церкві, покладаючись на підтримку василіян. В 1715 р. він виклопотав у папи дозвіл на відбуття собору, який і відбувся у 1720 р. в Замості (Холмщина). Собор ставив за мету вирішити обрядові непорозуміння, видати богослужбові книги катехизм, а також визначити певні напрямки церковної політики [3, 250]. Безперечно, скликання Замойського синоду, другого синоду З'єдиненої Церкви, було важливою подією в житті Української Церкви, характерне значення якої підсилювалося тим, що перший помісний синод відбувся майже сто років тому, у 1626 р., в м. Кобрині, незважаючи на те, що 14 артикул цього синоду постановляв про чотирирічні синоди Української Церкви.

Крім цього, слід вказати на ще одну причину скликання синоду, т. зв. проект 1717 р., спрямований на «знищення Русі», який під тиском російського уряду ухвалив Варшавський Сейм. Від того часу почалась відверта боротьба спрямована проти Української З'єдиненої Церкви [2, 86]. У цьому проекті зазначалося:

- перетягати всіх вірних Української Католицької Митрополії на латинство;
- звільнити всіх українських католиків з урядових посад;
- не допускати українців-католиків до шкіл і не давати їм жодної науки;
- єпископами призначати людей, поріднених з поляками, або поляків;
- священників Української Католицької Митрополії намагатись тримати в темноті (не допускати кандидатів на священників до жодних шкіл в межах Польщі);
- на українських священників поширити юрисдикцію польських єпископів;
- українські міста заселити євреями, щоб вони відтискали українців;
- не дозволяти селянським дітям здобувати будь-яку науку і навіть забороняти вчитися ремесла;
- у василіянські українські монастирі приймати якнайбільше поляків [5, 96].

Архієпископ Лев Кішка разом з іншими єпископами інформував папу про суть «Проекту» і вимагав, щоб польські єпископи дотримувалися декрету папи Урбана VIII (1624). Скарги до папи мали свої позитивні наслідки, які проявлялися в тому, що деякі латинські єпископи заборонили духовенству насильно латинізувати східних католиків [2, 86].

В 1720 р. у відповідь на польські акти митрополит скликає синод до Замостя [21, 96]. Спершу синод був призначений у Львові на 26 серпня 1720 року, але влітку цього ж року у Львові виникла пошесть, тому синод вирішено перенести на північ, до містечка Замостя в Люблінській окрузі [1, 243].

Митрополит Л. Кішка попросив папу Климента XII благословити синод, щоб поновити побожність і зміцнити дисципліну в Українській Помісній Церкві. Папа уповноважив митрополита провести синод з метою повного оздоровлення Української Церкви, підкреслюючи при цьому потребу збереження всіх її давніх звичаїв. Папа зберіг за собою право на затвердження декретів синоду і надіслав митрополитові листа із заохоченням до праці для розбудови Української Церкви та відродження української нації [2, 87].

Провінційний Замойський синод став найбільшою життєвою справою митрополита Л. Кішки, бо характеризується як переломна подія в історії українського католицизму [1, 240]. Митрополит був одним з найяскравіших і найактивніших київських першоієрархів [2, 90], зразу починав як ігумен василіянського монастиря у Вільні (1703), згодом архимандрит, у 1711 р. – єпископ Волинсько-Берестейський, а з 1714 р. – як митрополит [3, 261]. Ставши митрополитом Київським, Л. Кішка виявив велику ревність і розгорнув широку діяльність для Церкви й народу [1, 240]. Він відомий також як письменник, що написав біографії Рутського та інших діячів Української Церкви. Замойський Синод доручив митрополитові виготовити катехизми:

- а) «Про християнську віру» – для вірних;
- б) «Збір випадків сумління» – для священників.

Священики і побожний народ одержали добрі підручники для пізнання правд християнської віри [2, 90].

До найбільших митрополитів Католицької Церкви належить Лев Кішка; до цього у великій мірі спричинились його природні обдарування і широкий погляд на світ, який охоплював усі потреби Церкви і народу. Була у митрополита невичерпна воля, невтомна активність, непохитна відвага, письменницькі здібності, знання іноземних мов, а передусім – побожно-аскетичне життя. Мав глибоке відчуття потреби часу.

Це все і породило задум Замойського синоду й духовної семінарії у Володимирі [1, 241]. Останні роки свого життя Л. Кішка присвятив впровадженню постанов Замойського Синоду і піднесенню духовної освіти [2, 90].

Як бачимо, митрополит Л. Кішка був людиною великої мудрості і духу. Глибоко переживаючи невідрадний стан Київської Церкви, він цілковито посвячується потребам народу і Церкви. Тому й справедливо ставлять усі життєписці (Назарко, Великий) митрополита поряд з такими світичами, як Потій, Рутський, Жоховський.

Таким чином наприкінці XVII ст. – на початку XVIII ст. виникає справжня необхідність спільного синоду, щоб вирішити актуальні питання цього часу та зміцнити Українську Церкву. Можна стверджувати, що саме Замойський Синод заклав підвалини подальшого розвитку Української Помісної Церкви, встановлюючи спільні норми для розвитку усіх епархій, оновлюючи церковну карність та пристосовуючи справи обрядовості до вимог часу.

2. Хід та рішення синоду

Перехід Української Православної Церкви під владу Московського патріарха (1685) прискішив перехід до Унії Перемиської (1692), Львівської (1700) та Луцької (1702) епархій, а врешті Ставропігійського братства у Львові (1708). Втративши остаточно надію на згоду з Православною Церквою Лівобережжя, Уніатська Церква пішла своїм шляхом [8, 42]. Митрополит Л. Кішка одразу ж після того, як з Риму отримав підтвердження свого вибору, прийняв справи митрополії. Не минуло й півроку з дня доручення папської булли, а він вже запропонував проведення провінційного синоду. Це сталося 20 березня 1716 року. Папа Климент XII видав окреме брєве, яким Апостольський варшавський нунцій Єронім Грімальді був делегований провадити цей синод, хоч ще чотири роки справа синоду затягалась через різноманітні причини підготовчого порядку [4, 105]. У 1720 р. митрополит Л. Кішка скликає синод, який зреформував Українську З'єдинену Церкву у самостійну одиницю в лоні Католицької Церкви, до Замостя [9, 122].

На синоді в Замості були представники всіх епархій – єпископи, делегати Василянської провінції, а також декани з Київщини, Брацлавщини, Поділля, Волині, Холмщини, Галичини, Полісся і Білорусі [10, 32]. Крім папського нунція, архієпископа Є. Грімальді та митрополита Л. Кішки, у синоді взяли участь:

Флоріан Гребницький (1720-1762), архієпископ Полоцький;
 Йосиф Виговський (1716-1730), єпископ Луцько-Острозький;
 Атаназій Шептицький (1715-1746), єпископ Львівсько-Галицький;
 Йосиф Левицький (1711-1730), єпископ Холмсько-Белзький;
 Єронім Устрицький (1715-1746), єпископ Перемиський;
 Теофіл Годєбський (1720-1730), єпископ-номінат Пінсько-Турівський, висвячений у Замості;

Лаврентій Друцький-Соколинський (1718-1727), архієпископ Смоленський [1, 243].

На собор прибув теж протоархімандрит Чину св. Василя Великого о. Антін Завадський [11, 82], 8 архімандритів та 129 представників білого і чорного духовенства [3, 250]. Львівське Ставропігійське братство теж мало на соборі своїх представників, які заступали мирян [12, 23].

Синод працював у секціях, а святкові засідання, яких було три, відбувалися в церкві Покрову Матері Божої. На соборі було також сім латинських священиків.

26 серпня 1720 року на відкритті синоду відбулося перше урочисте засідання. Митрополит Л. Кішка відслужив Архієрейську Службу, Божу і після приписаних молитов нунцій Є. Грімальді виголосив промову, в якій з'ясував ціль синоду. Потім прочитано римські декрети в справах синоду, а на завершення всі учасники склали усне і письмове визнання віри, приписане для східних католиків папою Урбаном VIII [11, 82-83]. Потрібно зазначити, що папа уповноважив нунція бути головуючим синоду та дав інструкції, як поводитись з єпископами, які не з'явилися б на синод або покинули його до закінчення. Митрополита усунуено від провладу, хоч контакт між ним і синодальними отцями на синоді міг би бути кращий, ніж контакт з латинським єпископом [12, 21]. Проте о. І. Луб, розглядаючи проблематику Замойського синоду, виправдовує головування папського нунція, бо в такий спосіб постановам синоду можна було запевнити належну повагу в очах як польського, так і руського суспільства. Крім цього, ані Польща, ані Росія не були зацікавлені в таких заходах нашої Церкви, тому можна було сподіватися розігнання зібраних на синод отців. Третя причина полягає в тому, що реформу, проведену на синоді, могли прийняти не всі і спричинити цим бунт проти митрополита [6, 114].

Отже, якщо взяти до уваги вищеперелічені причини, то бачимо, що головування папського нунція, а не митрополита знаходить своє виправдання, хоч і в цьому були свої недоліки.

В неділю, 1 вересня, відбулося друге засідання. Митрополит знову відслужив Божественну Літургію, а після приписаних молитов проголошено прогрішення, застережені Апостольській Столиці, конституції Григорія XIV і буллу Климента XI. Додатково склали сповідання віри ті, які прибули на синод пізніше [12, 23].

Третє, на мою думку, найважливіше і завершальне засідання відбулося 17 вересня. Архієрейську Службу Божу відслужив Холмський єпископ Й. Левицький, а нунцій відчитав приписані молитви. Потім прочитано усі постанови синоду. Митрополит і єпископи склали на руки нунція присягу, що після затвердження постанов у Римі будуть їх зберігати, дотримуватись та дбати про те, щоб інші їх виконували [11, 83].

У джерелах спостерігається брак відомостей про міжсесійні дні. Невідомо, чи відбувалися наради, конференції, комісії тощо [12, 24]. Замойський синод розглянув усі важливі справи церковно-релігійного життя Київської Католицької Церкви на початку XVIII ст., зокрема правди святої Віри, уділювання святих Тайн і приписи церковної карності [1, 243]. Всі синодальні декрети містились у 19 титулах і з'явилися на третій синодальній сесії.

Були проголошені такі титули:

Титул I. Про католицьку Віру.

Титул II. Проповідування Божого Слова.

Титул III. Про святі Тайни.

I. Про Хрещення.

II. Про Миропомазання.

III. Про Євхаристію.

IV. Про відправу Божественної Літургії.

V. Про Покаяння.

VI. Про Єлеопомазання.

VII. Про Священство.

VIII. Про подружжя.

Титул IV. Про обряди.

Титул V. Про митрополита.

Титул VI. Про єпископів.

Титул VII. Про офіціалів.

Титул VIII. Про секретарів-нотарів.

Титул IX. Про протопресвітерів.

Титул X. Про парохів та їх парафії.

Титул XI. Про монастирі і чернече життя.

Титул XII. Про монахинь.

Титул XIII. Про церкви і їх маєтки.

Титул XIV. Про симонію.

Титул XV. Про семінарії.

Титул XVI. Про пости і свята.

Титул XVII. Про мощі і почитання святих.

Титул XVIII. Про платню для депутатів.

Титул XIX. Про синодальні постанови [13, 633].

На завершення відслужено подячне Богослужіння, після якого всі учасники синоду підписали синодальні постанови і роз'їхалися [11, 83]. Виходячи з вищенаведеного бачимо, що синод відбувався за попередньо встановленим планом, а трьом синодальним сесіям передував тривалий підготовчий процес. Тому на синоді безпосередньо були представлені готові рішення Київської Церкви щодо найважливіших питань і проблем.

Титул I. Про Віру:

В цьому титулі синод підкреслює примат Римського Архієрея [4, 131] та зобов'язує духовних осіб складати перед свяченнями та прийняттям церковних урядів і достоїнств католицьке сповідання віри, що її проголосив папа Урбан VIII для східних католиків на знак вірності Апостольському Престолові [6, 116].

Далі синод наказує, щоб у Символі Віри додавати «і Сина» та у богослужіннях згадувати ім'я Папи Римського [13, 202]. Додаток «і Сина» (Філіокве) та згадування імені Папи у Святій Літургії не були до цього часу загальноприйнятими. Соборові Отці добровільно внесли ці доповнення, хоч Апостольський Престол цього не вимагав, але до сьогодні залишив свободу Східним Церквам [4, 132].

Синод рішуче забороняє брати участь у богослужіннях нез'єдинених та ясно говорить про заборону приймати від них св. Тайни і звертатися в релігійних потребах до нез'єдинених духівників [13, 202].

Було засуджено науку т. зв. Пилипонів, які походили від московських розкольників-старообрядців. Синод також заборонив читання і перетримання заборонених книг, зокрема виданих нез'єдиненими, а інша друкована література релігійного змісту повинна мати апробату місцевого єпископа [1, 244] у зв'язку з поширенням протирелігійних поглядів і книг між народом [11, 84]. Синод на основі постанов Тридентійського Собору заборонив читати, зберігати і друкувати таку літературу під карою екскомуніки [6, 118]. Літургічні книги (служебники, требники, часослови та інші) синод наказує опрацювати і представити до апробати Апостольському Престолові [12, 27].

Титул II. Про голошення Божого Слова:

Синод зобов'язує душпастирів проповідувати Боже слово і катехизувати народ, принаймні в неділі і свята [13, 205], та доручає видати два катехизми народною мовою: малий – для народу, а більший – для духовенства [1, 244]. Наказано парохам складати екзамен з катехизму через кожних три місяці перед тими, яких для цього призначить Ординарій [13, 206].

Титул III. Про Святі Тайни:

Цей титул розподіляється на вступ і вісім параграфів. Синод найперше наказує священникам жити у Божій благодаті, щоб гідно і достойно уділяти св. Тайни. Якщо священник згрішить, повинен приступити до св. Тайни Сповіді або розбудити в собі щирий жаль та при найближчій нагоді висповідатись. Уділяти св. Тайни повинен у тверезому стані, бути свідомим тайнодійства і мати намір уділити тайну. При уділенні св. Тайни потрібно вимовити слова, коли це приписує требник, тому що слово є формою св. Тайни. Ніхто не може змінювати ані форми, ані матерії. Священники зобов'язані навчити вірних значення св. Тайн. До текстів у требниках не дозволяється нічого додавати, ані скорочувати. Слід дотримуватись тексту, апробованого Апостольським Престолом [12, 28]. Синод доручив митрополитові видати новий требник, а після апробації Апостольським Престолом розіслати його по єпархіях [4, 132]. Синод акцентував увагу на одноманітності уділення св. Тайн. Священники не мають права ані уділяти св. Тайни парафіянам чужої парафії, ані приходити до чужої і там їх уділяти, хіба що за дозволом місцевого пароха або в крайній потребі [13, 208].

Будь-яке невиконання постанов синоду чи легковаження ними має каратись єпископом-ординарієм, а відповідні покарання встановлює синод [12, 28].

I. Хрещення

Формулу цієї св. Тайни повинен знати кожен мирянин, а нею є слова: «Хрещається раб Божий (ім'я) в ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа. Амінь». Матерією тайни є чиста природна вода. Синод забороняє користуватися формою, яка тоді була поширена, тобто з потрійним «Амінь» після слів: «Отця, і Сина, і Святого Духа» з уваги на ересь Пилипонів, що вбачали у Бозі три різні природи, тож вимагали такої форми, в якій слово «Амінь» відокремлювало б Ім'я Пресвятої Трійці [13, 209].

Уділяти тайну Хрещення у своїй парафії може тільки парох. З дозволу пароха може уділяти її інший священник. В небезпеці смерті цю тайну може уділяти також дякон або світська людина [12, 29]. Якщо небезпека смерті минула, слід охрещеного принести до церкви, щоб допов-

нити обряд хрещення. Якщо ж є сумнів щодо охрещення, потрібно хрестити під умовою. Синод подає формулу умовного хрещення. Уніатський священник може охрестити у випадку справжньої необхідності також дитину латинського обряду, але не дозволяється миропомазувати. Охрещену дитину слід вписати до книги, а свідоцтво про хрещення відіслати латинському парохіві, щоб і той вписав до своїх метрикальних книг. Синод дозволяє в деяких випадках хрестити дітей у приватних домах, а саме: коли церква дуже віддалена від дому, коли є зима і дитина могла б застудитись або є хворою та коли на це дасть згоду парох [13, 210]. Синод не підтверджує дотеперішній звичай причащати немовлят Найсвятішою Кров'ю [14, 185], однак, де могло б бути згіршення, дозволяє цей звичай продовжувати [12, 30]. Крім цього, видає постанови про кумів, накладає обов'язок провадити метрики [4,135]. Куми повинні бути досвідчені в таїнствах віри, щоб могли повчати похресників та виконувати усі покладені на них обов'язки. Кумами не можуть бути невірні, еретики, екскомуніковані, ще не охрещені, явні злочинці, неповнолітні [13, 211]. Коли до церкви приходять більше кумів, тоді до метрикальних книг вписують тільки тих, які тримали дитину при хрещенні водою [12, 29]. Синод навчає про духовне споріднення та наказує священникам нагадувати про це вірним [13, 211]. У випадку свого перенесення на іншу парафію парох не має права забирати метрикальних книг, але залишає їх у парафії [12, 29].

II. Миропомазання

Розглядаючи св. Тайну Миропомазання, синод приймає такі наступні рішення. У східному обряді цю св. Тайну уділяє священник відразу після св. Тайни Хрещення як відпоручник єпископа на основі окремого привілею, що його дав Апостольський Престіл. Визначається матерія цієї Тайни – св. миро (помазання св. миром), яке єпископ посвячує у Великий Четвер. Формою є слова: «Печать дару Святого Духа» [13, 212]. В цьому параграфі говорить і про спосіб зберігання мира, яке заборонено переховувати у приватних помешканнях, лише у церкві і то у срібних або цинкових посудинах [4,135]. Синод наказує вживати свіже миро, а старе спалювати [14,187].

III. Євхаристія

Синод поручає відправляти Святу Літургію на пшеничному хлібі і вині з винограду, підкреслюючи те, що переісточення здійснюється на словах освячення [13, 213], виступаючи цим проти тверджень православних [14, 188].

Синод зазначає, що разом з агнцем повинні освячуватися всі частини та подаватися для причастя вірним. Крім цього, усуває давній звичай прича-

стя немовлят і наказує подавати дітям св. Причастя після св. Сповіді, коли зможуть відрізнити звичайний хліб від освяченого [13, 214].

Синод скасував звичай освячувати св. Причастя для недужих у Великий Четвер, яке потім розтирали на порох і так зберігали протягом усього року для причастя хворих [1, 245]. Святі Тайни наказує зберігати у зачиненому кивоті на головному престолі та змінювати кожних 8-15 днів. Невиконання цієї постанови тяжко карається. Синод перелічує випадки, коли непоправним грішникам потрібно відмовити у св. Причасті [13, 214-215].

IV. Про відправу Божественної Літургії

Святу Літургію з проскомидією священник повинен служити тільки в церкві [1, 245], забороняючи без дозволу Ординаріату відправляти її в приватних домах [14, 189]. Для збереження однорідності обряду наказано видати служебник, який зобов'язував би до відправ усіх священників [14, 190].

Були видані приписи щодо охайності церков, престолів, посвяченого посуду та риз [1, 245].

Синод постановив, щоб за кожну жертву мирян священник служив одну Службу Божу згідно з бажанням жертводавця. Також заборонив вимагати від жертводавця більшої пожертви та радить відправляти Службу Божу до обіду [13, 219]. Жоден священник не може служити Службу Божу у чужій епархії без свідчення свого єпископа, яке дійсне на один рік [12, 34].

V. Покаяння

Скасовує ті практики, яких дотримувались до Замойського синоду, а саме: триденний піст та важку покуту, яка в грецьких номоканолах була приписана для явних грішників. Синод поручає приймати цю св. Тайну три рази на рік перед Великоднем (під карою екскомуніки), Успінням та Різдом Ісуса Христа [13, 220]. Священникам радить часту сповідь, передусім з чистою совістю мають приступати вони до жертвоприношення [14, 191]. Для того, щоб сповідати вірних, священник повинен мати окремий дозвіл єпископа і зобов'язання зберігати таємницю сповіді [1, 246]. Синод потверджує індивідуальну сповідь та забороняє загальну, визначивши суворе покарання за зраду сповіді. Крім деяких випадків, які зарезервовані Апостольському Престолові, єпископи можуть зарезервувати деякі гріхи для себе [13, 221].

VI. Єлеопомазання

Синод схвалює давній звичай про сім священників-співслужителів, але і дозволяє уділяти цю тайну одному та при потребі застосовувати скорочений обряд уділення [13, 223]. Матерією цієї тайни є олива (єлей), яку в Східній Церкві благословить сам священник [14, 191]. Якщо в одному

домі є кілька хворих, то їх можна помазувати тою самою оливою, наперед посвяченою. Залишки св. оливи, після помазання хворого, потрібно спалювати. Форма починається словами: «Отче святий...», яку один раз вимовляється, помазуючи частини тіла, як приписує требник. Якщо хворий після прийняття св. Тайни одужав, а потім знову захворів, то він може знову прийняти цю св. Тайну. І так скільки разів після одужання хворів, стільки разів може приймати Тайну Єлеопомазання. Синод наказує священникам пояснювати суть св. Тайни вірним та пригадувати, що вона призначена для підкріплення душі та тіла, якщо це не буде перешкодою для спасіння [13, 224].

VII. Священство

Приймаючи за основу форми святої Тайни старі грецькі архієретики, виправляє її від різних пізніших додатків [4, 138]. Матерією Тайни є покладення рук, формою – молитва, яка починається словами: «Божественна благодать...» [13, 224-225]. З огляду на те, що наша Церква не мала семінарій [6, 192], шість тижнів перед свяченнями кандидат мав перебувати при катедральній церкві, щоб вправлятися в богослужіннях, а перед самими свяченнями відбутися десятиденні духовні вправи. Єпископам доручено зберігати відступи між окремими свяченнями (піддияконатом та дияконатом, дияконатом та пресвітеріатом) принаймні протягом 10 днів. Всі нижчі свячення можна було уділяти в один день [13, 228]. На основі загального церковного права єпископ не може святити клириків своєї єпархії в чужій Єпархії без дозволу місцевого Ординарія, під тяжкими карами. Так само не може святити в своїй єпархії чужих клириків без дозволу та відпускнуго листа від єпископа чи настоятеля. Перед рукоположенням синод наказує ординаріям дізнаватися про життя, звичаї, науку та інші характерні риси кандидатів до священства [13, 226]. Кандидат перед свяченням повинен скласти іспит з богослів'я [14, 192]. Парох кандидатів до священства, з наказу Ординарія, повинен оголосити їх імена у церкві після Служби Божої, щоб дізнатися про життя і звичаї рукоположених, а відомості переслати до Ординарія [13, 227].

Синод наказує висвячувати стільки священників, скільки вимагає дійсна потреба. Нез'єдинених священників можна прийняти після складання католицького віросповідання.

Єпископська канцелярія повинна вести книгу рукоположень [14, 192-193].

VIII. Подружжя

Щодо св. Тайни Подружжя синод прийняв декрет Тридентійського Собору, який поручав приймати цю Тайну перед парохом і двома свідками.

Без згоди Ординаріату не дозволено вінчати у приватних домах. Наречені повинні бути обізнані у правдах Віри та знати основні молитви, а перед вінчанням прийняти Сповідь та Єхаристію [13, 230-23].

Було заборонено одружуватися вдруге священникам-вдівцям [13, 234].
Прийнято приписи щодо оповідей, заручин та ведення книг подружжя [1, 246].

У титулі IV «Про обряди» синод, бажаючи виправити звичаї та відновити церковну карність, передусім звертається до єпископів, яких Христос вибрав для того, щоб, подаючи добрий приклад, повчали своїх вірних та підданих зберігати церковну карність. Вони повинні вести бездоганне та чесне життя і пригадувати парохам та церковним людям про потребу праведного життя з огляду на їх обов'язки [13, 234].

У титулах V, VI, VII синод визначає права і обов'язки церковної ієрархії та духовенства. Єпископи та священники мають найперше вести християнське життя і дбати про власне спасіння та спасіння повірених їм душ [7, 273].

Митрополит був зобов'язаний до нагляду за підлеглими єпархіяльними єпископами. Їм доручалося також дбати про виконання синодальних постанов. Вакантною митрополією згідно з розпорядженнями синоду мав управляти архієпископ Полоцький [13, 235].

Синод постановив, що єпископами можуть бути тільки ченці василіани [4, 141], а світський священник міг стати єпископом за окремим дозволом Апостольської Столиці [11, 85].

Замойський синод зобов'язував єпископів перебувати у своїй єпархії, працюючи над її піднесенням, відбувати єпархіяльні візитації та скликати часті єпархіяльні синоди. Синод наказував єпископам або їх відпоручникам візитувати єпархії щорічно, а територіально великі – що два роки. Єпископам належить слідкувати за правдивістю Віри, святістю звичаїв, проповіданням Божого Слова, повчанням народу, уділенням св. Тайн та усім, що належить до внутрішнього і зовнішнього стану єпархії [13, 238-239].

Синод призначив також заступника єпископа в управлінні єпархією, т. зв. офіціала, з осідком у катедральній церкві. Офіціал мав заступати єпископа та допомагати у деяких справах, визначених церковним правом [1, 248].

У VIII титулі синод розглядає питання єпархіяльного нотаря (канцлера) та єпархіяльних оплат. Саме тут йдеться про єпархіяльного секретаря та ведення єпархіяльних канцелярій [4, 142]. Канцлеру належить старанно зберігати акти цивільних та карних процесів, а також він пови-

нен вести окрему книгу, в яку записувати імена тих, які склали сповідання віри, книгу рукоположень та інші [13, 243-244].

Титули IX, X говорять про деканів та парохів. Деканам (протопресвітерам) накладається обов'язок наглядати за парохами, душпастирською діяльністю на парафіях. Синод наказує їм візитувати свій деканат та старатись про виконання синодальних рішень, занедбання яких вимагає довести до відома Ординарія. Синод наказує на уряд протопресвітера вибирати із світських священників таких, які ревністю, побожністю, навчанням перевищують інших. Якщо ж між ними не виявилось здібних до цього уряду, повинні вибрати з-поміж монахів [13, 244-245].

Парохи повинні постійно перебувати у своїх парафіях, відправляти усі приписані богослужіння, а в неділі та свята служити Божественну Літургію за парафіян [7, 274]. Наказано парохам носити довгу чорну одягу, вести побожне і зразкове життя. Також повинні дбати, щоб усі парафіяни приймали св. Тайни [4, 143]. Вони зобов'язані вести різні церковні книги (хрещення, вінчання, померлих) [1, 248]. Своїх синів, яких вважають відповідними до священничого стану, повинні старанно виховувати та навчати, а згодом віддати для виховання до семінарій [13, 247]. Синод не дозволяє парохам залишати свої парафії довше ніж на три тижні і то не без вагомій причини. У випадку відсутності повинні повідомляти декана, щоб можна було подбати про заміну. Якщо парох бажає від'їхати надовго або перейти в іншу єпархію, повинен отримати дозвіл або відпускну грамоту від власного єпископа [13, 246].

У XI, XII титулах розглянуто справи чернецтва. Синод постановляє з'єднати усі монастирі в одну конгрегацію і підпорядкувати її під один провід протоархімандрита [12, 52]. Синод не дозволяє засновувати нові монастирі в єпархіях, не отримавши згоди від єпископа-ординарія цієї єпархії. Єпископ може дати згоду в тому випадку, коли монастир має змогу забезпечити прожиття 20 монахів [13, 249]. Навіть за дозволом ігумена монахи не можуть нічого власного посідати, а увесь свій маєток повинні передати монастиреві. Новики, які після призначеного часу випробування не хотіли б добровільно складати обітв, можуть бути відпущені. Ті, які виявлять бажання скласти обітв, повинні спершу зробити певні розпорядження щодо власного майна [13, 250]. Синод звертає увагу на монастирську дисципліну, зокрема в монастирях зобов'язує клявзура. Ченці мусять мати звичайну чорну одягу [12, 52]. Монахам заборонено без дозволу настоятелів залишати монастир та переходити до іншого. Монаха без письмового дозволу місцевий єпископ повинен відіслати до настоятеля для покарання [13, 250].

Що ж стосується жіночого чернецтва, то синодом було встановлено вік для прийняття тих, які зголошувались до монашого життя [4, 145]. До облечин не допускалась дівчина, яка не мала 15 років, а до обітів – якщо не закінчила 16. Протягом часу випробування повинна була утримуватись своїми грішми та залишатись під наглядом. Перед тим як допускати дівчину до облечин чи обітів, настоятелька монастиря мусить повідомити за два місяці наперед єпископа, щоб міг пересвідчитись у добрій волі дівчини. Складання обітів записувались до окремої книги.

Вибори ігумені мали відбуватись у визначений час таємним голосуванням. Обрана ігуменя не могла виконувати свого уряду доти, доки вибір не був підтверджений єпископом [13, 252-253].

Синод суворо забороняє монахиням виходити за огорожу монастиря та перелічує випадки справжньої необхідності (пожежа, епідемія), одночасно забороняє всякі відвідини та згадує тих, які можуть бути допущені до монастиря при необхідності (сповідник, лікар) [13, 251].

До обов'язків Єпископа належить контролювати стан монастирів, залишаючи за собою право розформувати бідніші монастирі, а монахинь переводити до інших спільнот [12, 53]. Єпископи мали призначати відповідних сповідників для чернечих спільнот. Внутрішнє життя монастирів та чернецтва нормувалось правилами св. Василя Великого та уставами, що їх укладено за митрополита Й. В. Рурського [1, 249].

У титулі XIII «Про церкви та їх майно» синод говорив про те, що парохі повинні подбати про потрібне церквам устаткування [4, 146]. Церковні добра заборонялось витрачати чи продавати. Жодних речей, окрім церковних, не дозволено переховувати у церквах. Парохі повинні мати два інвентарі: один у власній церкві, а інший у єпископській канцелярії [13, 253-254].

Титулом XIV синод строго засудив симонію. Акцентувалося увагу на те, що свячення єпископів і священників повинно виконуватись без оплат [12, 54]. Єпископи перед свяченням мали скласти присягу про те, що не прийматимуть ніяких нагород за рукоположення чи уділення інших св. Тайн [15, 22]. Зі свого боку, кандидат до свячень перед прийняттям цієї Тайни повинен перед єпископом скласти присягу, що ніяких негідних заходів для цього не вживав [13, 256]. Священникам заборонено вимагати оплати за уділення св. Тайн під загрозою екскомуніки та втрати душпастирського уряду [13, 225]. Дозволялося брати лише те, що вірні бажають дати в дар. Вірні, в свою чергу, мали б подбати про утримання свого пароха [12, 55].

Що стосується духовних семінарій та освіти духовенства, в титулі XV синод зобов'язав єпископів висилати кандидатів до вищих шкіл, а василіянам доручив засновувати богословські семінарії як для монахів, так і для світських [13, 257]. Також доручалося єпископам відновлювати або засновувати парафіяльні школи, підпорядковуючи їх парохам [4, 147]. Навчання мало б проводитись рідною мовою [1, 249].

Титул XVI говорить про пости та свята. Синод перераховує чотири головні пости, а саме: Чотиридесятницю, Різдвяний, Успенський піст та Петрівку. Синодальні отці вважали, що селян та робітників від Петрового посту можна звільнити, бо він припадає на час жнив і рідко зберігається. Піст обов'язковий у празник Воздвиження Чесного Хреста та Усікновення голови Йоана Хрестителя, а також щосереді та п'ятниці.

Синод підготував список зобов'язуючих (рухомих і нерухомих) свят у нашій Церкві [13, 259-261]. Було затверджено свято Пресвятої Євхаристії та інші і перераховано 36 свят у році, наказуючи в ці дні утримуватись від тяжкої праці, бути на Службі Божій та вислухати проповідь і катехизацію [12, 57].

У титулі XVII «Про почитання святих та їх мощей» синод застерігає перед легковірністю в ті чуда, яких Церква ще докладно не перевірила і не затвердила.

Мощі святих, котрі були храмом Святого Духа, належить почитати і у великому пошануванні зберігати в церкві. Однак і тут єпископи повинні слідкувати, щоб не накидати почитання таких мощей, які є ще під сумнівом [13, 262].

У титулі XVIII синод приділив увагу різноманітним оплатам, упорядковуючи плату податків та порядок оплат, пов'язаних з церковними чинностями [1, 249]. Синод постановляє щороку оплачувати працю духовних отців, які відпоручені до державного уряду обороняти справи Церкви.

Титулом XIX «Про синодальні постанови» синод виявляє намір представити синодальні рішення для апробати Апостольському Престолу, а згодом проголосити їх на єпархіяльних синодах, перекласти на близьку для народу мову та переслати кожному монастиреві та пароху.

Після проголошених постанов усі учасники підписали документ про рішення даного синоду [13, 263].

Постанови та рішення синоду у Замості порушили актуальні питання і тим самим внесли великий вклад у розвиток канонічного права Київської Церкви. Замойський синод увійшов в історію Української З'єдиненої Церкви як один з найважливіших помісних синодів.

3. Післясинодальний період

Починаючи від Апостольського нунція, рішення синоду підписали всі учасники. Стараннями митрополита виготовлено примірник діянь і постанов синоду [4, 148]. Синодальні декрети були надіслані до Риму, де їх детально вивчали. Потім було заявлено, що рішення Соборів і Папи щодо грецького обряду залишається у повній силі. 1 березня 1723 року Конгрегація Поширення Віри затвердила рішення Замойського синоду. Офіційне затвердження декретів відбулося 19 липня 1724 р. за папи Венедикта XIII у бреве «Apostolatus officium». Цим було надано синодальним постановам вартість папських декретів [15, 278]. У папському документі зазначалося, що декрети Замойського синоду стосуються тільки Київської Церкви, а не інших Східних Церков [2, 88]. Однак потрібно зауважити, що цей синод вніс вагомий внесок у розвиток церковного законодавства, оскільки новий Кодекс Канонів для Східних Церков майже 100 разів звертається до постанов Замойського синоду [16, 20].

Папа Венедикт XIII затвердив постанови синоду, зазначаючи, що робить це на прохання Київського митрополита та його єпископів. Апостольська Столиця вважала, що Східні нез'єдинені Церкви, які приєднуються до Унії, не мають потреби нічого змінювати у своїх традиціях, зокрема у Святій Літургії. Ці принципи захищали також творці Берестейської Унії, виступаючи проти нововведень до богослужінь Української З'єдиненої Церкви [2, 88].

Після затвердження постанов у Римі митрополит Л. Кішка, а після нього митрополит Атаназій Шептицький намагалися впровадити їх у життя. З доручення Л. Кішки постанови перекладено на польську мову, а клопотаннями А. Шептицького були надруковані 1744 р. у Львівській ставропігійській друкарні українською мовою [7, 279].

Варто зазначити, що синод мав велике значення для об'єднання і зміцнення Української Церкви [2, 88], адже розв'язав багато справ і проблем Української Київської Церкви: релігійних, церковних, внутрішніх і зовнішніх, душпастирських і літургічних. Церковне і духовне життя об'єднаної Київської митрополії отримало новий поштовх і лягло в основи її «Золотої доби» у XVIII столітті. [1, 250]. З огляду на те, що метою Замойського синоду було злучити з'єдинені єпархії з тими, які щойно приєдналися до Апостольського Престолу, усунути різного роду надужиття та внутрішній нелад у церковній структурі, були прийняті рішення і постанови, які найкраще відповідали поставленій меті. Маючи на увазі добро душ, синод постановив проповідування Божого Слова, катехизацію, часте приймання св. Тайн, святкування свят та зберігання постів. Було

усунено безладдя у парафіях, церквах, монастирях, осуджено симонію. Неможливо заперечити доцільності постанов відносно віри, а також церковної дисципліни та освіти духовенства [7, 281].

Водночас, синод не припинив латинізацію, дозволяючи деякі латинські літургійні практики, наприклад: введення до «Вірую...» «і Сина», дозвіл читаних Служб Божих, введення дзвінків, поливання при хрещенні дитини водою замість занурення, ставлення у храмах бічних престолів та децю інше [2, 88]. Замоїський синод значною мірою латинізував східний обряд [17, 249], однак такі введення, як додаток «і Сина», задування імені Папи у церковних богослужіннях, усунення культу Палами о. І. Луб пояснює як необхідність для чіткого розмежування між З'єдиненою Церквою та Православною. Синод затверджує такі практики і звичаї, які увійшли в життя Української Церкви і скасування яких могло призвести до масового переходу на латинський обряд [7, 281].

Синод пасивно поставився до такого явища, як масовий перехід на латинництво вірних Уніатської Церкви, хоч отці синоду дуже добре знали і розуміли стан нашої Церкви [12, 58]. Вадою Замоїського синоду, на думку єпископа А. Сапеляка, було те, що на ньому зовсім не заторкнуто таку важливу й актуальну в недавньому минулому, зокрема за часів Рутського і Могили, справу, як Київський Патріархат. А була нагода, бо під час Замоїського синоду всі українські єпархії були об'єднані в одну Церкву. Це створювало умови, за яких можна було завершити Київську митрополію патріаршим титулом [2, 90].

Таким чином, оцінюючи великий внесок Замоїського синоду у життя Української Церкви, слід визнати, що цей синод став складовою частиною українського партикулярного права. Адже завдяки таким провідникам Церкви, як Л. Кішка, була здійснена велика справа у розвитку Київської Церкви.

Література

1. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – Рим–Львів, 1995. – 404 с.
2. Сапеляк А. Київська Церква на Слов'янському Сході. – Буенос-Айрес – Львів, 1999. – 231 с.
3. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Торонто, 1990. – 362 с.
4. Великий А. Г. З літопису християнської України. Т. VI. – Рим, 1973. – 286 с.
5. Панас К. Історія Української Церкви. – Львів, 1992. – 160 с.

6. Луб І. Значення Замойського Собору в історії Унії II. Добрий Пастир. Станиславів – Перемишль, 1932. – Ч. 2. С. 111-120.
7. Луб І. Значення Замойського Собору в історії Унії II. Добрий Пастир. Станиславів – Перемишль, 1932. – Ч. 4. С. 273–282.
8. Левицький Ю. Коротка історія Київської (Української) Церкви. – Львів, 1993. – 53 с.
9. Ортинський І. Хрищення, хрест та харизма України. – Рим – Мюнхен – Фрайбург, 1988.– 197 с.
10. Стеблецький С. Переслідування Української і Білоруської Церкви російськими царями. – Мюнхен, 1954. – 103 с.
11. Назарко І. Київські і Галицькі митрополити. – Торонто, 1962. – 271 с.
12. Федорів Ю. Замойський синод 1720 р. – Рим, 1972. – 69 с.
13. Додаток до чинностей і рішень Руського Провінціального Собора в Галичині. – Львів, 1897. – 638с.
14. Луб І. Значення Замойського Собору в історії Унії II Добрий Пастир. Станиславів – Перемишль, 1932. – Ч. 3. С. 184-193.
15. Хома І. Ідея спільного синоду 1629 р. – Рим, 1976. – 50 с.
16. Каськів О. Історично-юридичний розвиток партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви у світлі Кодексу Канонів для Східних Церков.
17. Головащенко С. Історія християнства. – Київ, 1999. – 350 с.

Знання і віра у філософсько-теологічній думці Миколи Бердяєва

Основу структури наукового підходу християнства до навколишньої дійсності становлять дві науки: філософія і теологія. Перша з них сприймає світ природи в світлі розуму, друга – світ природи і надприродного в світлі розуму, доповненого вірою. В цілому це незалежні одна від одної науки, які поєднує те, що теологія для філософії є негативною нормою, яка вказує ті вирішення, які не відповідають знанню Божому, отриманому з Об'явлення.

Перед теологією стоїть потрійне завдання:

1) певне обґрунтування віри і розв'язання поставлених проти неї тверджень, труднощів, питань;

2) зрозуміння таємниць віри на основі аналогії до речей, що підлягають природному пізнанню, і на підставі зв'язку таємниць між собою та остаточною метою людини;

3) виведення теологічних висновків з правд віри і спостереження помилок.

Щоб виконати це завдання, теологія повинна застосовувати поняття і природні способи мислення, бо якщо використає поняття щоденного життя, зможе правильно прочитати і представити багато об'явлених правд Божих, але не збудує системи, яка б могла вважатись науковою. Вона збудує відповідну систематику предмета і стане наукою лише тоді, коли застосовуватиме систему наукових понять разом з їх логічними і методологічними правилами, які постачає їй філософія. В такий спосіб характер наукової системи теології зумовлює передовсім застосована в ній філософська система [16, с.73].

Філософію, наповнену теологічним змістом, старався творити Микола Бердяєв (1874-1948). У його творах знаходилось місце не лише для розуму, але й для віри та правди християнства. Основою його роздумів було релігійне мислення, яке наповнювало змістом його твори, інспірувало його думку, давало напрямок побудови концепцій, світогляду. Філософська і теологічна думка тут дуже тісно переплетені і взаємопов'язані, хоча він сам не намагався і не ставив собі за мету писати теологічні трактати чи будувати теологічні, ортодоксійні концепції [1, с.449]. В його творах при-

сутній теологічний пошук. Релігійна думка дає тут поштовх філософській думці, і навпаки, це мало особливу вагу для російського мислителя. Для нього правдивою філософією була та, яка віднайшла свою життєву релігійну основу, лише релігійна думка надає їй мету і вказує дорогу її реалізації. Тим, що справді визволяє людину, є правда, а дорога до неї відкривається лише завдяки втаємниченню в правді релігійного життя [5]. Проголошена «автономія» філософії, її заглиблення в себе, спекулятивність, раціоналізм довели до небуття і пустки, до царства ілюзій. Відірваність від життя і буття стала поневоленням, підпорядкуванням необхідності та ілюзорності. Релігійна віра завжди була і є визволенням і спасінням, все, що пов'язане з нею, що шукає в ній опертя, визволяє і просвітлює. Згідно з Бердяєвим, «Існують дуже глибокі причини того, чому філософія неодмінно буде змушена шукати опертя в релігії, повернутись до своїх джерел» [9, с.16]. Сам розум і одинокі зусилля не в змозі відкрити універсальної правди. Величезні амбіції індивідуальної свідомості в усіх ділянках зупиняються перед «Вищим». Людина, залишена сама собі, наодинці з тим, що людське, – безсила, їй не відкривається повна правда, сенс буття. Відкриття універсальної правди розумом не може бути лише індивідуальною справою, воно загальне, еклезіальне. Тільки загальній еклезіальній свідомості відкриваються таємниці буття і життя, тільки завдяки партиципації в розумі Церкви можливе повне розкриття правди [там само, с.17], тут знаходиться автентичний реалізм і забезпечення перед ілюзорністю і маревом.

Людську свідомість можна умовно поділити на «малий» і «великий» розум, де перший – природний, а другий – надприродний¹. Малий розум – це *ratio*, раціоналізм, а великий є теологічним, містичним. Перший функціонує абстрактно, другий – в інтегральному житті Духа; перший – дискурсивний, другий – інтуїційний, вказує на щось понадбуттєве – Логос. Цей Логос повинна відшукати людська свідомість, людська думка. Його нема в сучасній і новій філософіях, нема у Гегеля і там, де панує раціоналізм. Сама ідея Логосу є ідеєю еклезіальної свідомості, чужої в стосунку до раціоналістичної філософії. Вона може натомість повернути втрачений Логос шляхом заглиблення в релігійне життя [8, с.47]. Завдяки Логосу можемо пізнавати повноту правди. Раціоналісти намагались побачити раціоналізм та інтелектуалізм там, де його нема, де він перейшов у іншу форму, – в релігійних догмах, релігійному об'єктивізмі та реалізмі, і не бачили раціоналізму та інтелектуалізму в обмеженнях віри, відаючи все об'єктивне і реальне під владу малого розуму [там само, с.49].

Кант не вважається раціоналістом, хоча він допускав віру лише в межах розуму, в раціональний спосіб нехтував тим, що чудесне, і все буття оплутав раціональними категоріями, поставив дійсність у залежність від підмета, який пізнає. Свідомий перехід від спекулятивної філософії самодостатнього розуму до конкретної теорії надприродного буття відкриває перспективу позитивного розв'язання проблеми дійсності, свободи, особи. Раціональна філософія безсила розв'язати проблему відношення ratio-розуму до ірраціональної дійсності [9, с.22]. Теологія не має таких труднощів. Дійсність постає ірраціональною для спекулятивного інтелекту, а перед органічним, цілісним розумом відкривається органічна цілісність дійсності. Для раціональної філософії свобода є чимось незбагненим, незрозумілим до кінця і переважно зводиться до категорій необхідності або виявляється ілюзією [там само, с.23]. Для теологічної думки свобода – це щось ключове, основане в її безмежності і незглибимості і не редукується до чогось іншого. Свобода, як і реальна дійсність, для раціональної, інтелектуальної філософії – ірраціональна, але зрозуміла для релігійної думки. Особа – це щось ірраціональне для раціональної філософії та завжди ділиться на якісь категорії, до чогось редукується. Для теології особа – це щось первинне, неподільне, зрозуміле лише в категоріях неповторності свого вічного буття. Раціональній філософії не під силу розв'язати питання зла, тісно пов'язаного з питанням свободи й особи, для теології це одне з ключових питань, яке отримує свою розв'язку [11, с.18]. Людська думка повинна бути вільною і шукати правду, а мислення, позначене свободою, завжди приходить до висновку, що лише спільними зусиллями філософської та теологічної думки можна досягнути повноти пізнання дійсності, дійти до глибин правди і буття.

Наука некомпетентна в розв'язанні питання віри, об'явлення, чуда. Чи якась з природно-філософських наук відважиться дослідити і поглибити ці питання: фізика, хімія, філософія, юриспруденція? Цими питаннями повинна зайнятись лише компетентна наука – теологія, яка досліджує надприродне. Будування «наукової» віри, ставлення знання на місце віри є зреченням власної волі, вільного вибору і вільної дії, що не вивищує людину, а принижує її [9, с.27]. Жодна філософія не може запропонувати віри або замінити її чимось, може лише привести до незбагненого і перед цим зупинитись. Оріген був одним з геніальних інтелектів серед Учителів Церкви, і його слушно зараховують до визначних філософів. Філософськими зусиллями розуму він намагався поглибити таємницю відносин між Богом Отцем і Сином, але так і не зміг зрозуміти її до кінця. Оріген розв'язував питання христології занадто раціонально, чим створив нагоду аріанської єресі. На-

томість Атанасій Великий не мав такого філософського розуму і не був філософом, але саме йому вдалось осягнути таємницю природи Христа, таємницю взаємовідносин і пов'язання між Його першою і другою іпостасями, і за ним пішов увесь християнський світ [12, с.82-83]. Замінити віру наукою, знанням пробувало багато людей, але їх нездатність створити зусилля волі віри вела до релігійного безсилля, блукання по пустелі власної думки і фантазії. В акті віри дається змога побачити невидиме «іншого» світу. Однією з форм заміни віри знанням був раціональний позитивізм, іншою – гностицизм і теософія [Там само, с.83]. Їх волітивні коріння ті самі – нехтування вільного світу віри, спроби вчинити невидимі речі видимими і завдяки цьому можливими для пізнання.

Віра не може замінити знання, неможливо за допомогою віри чи теології розв'язати проблем фізики, хімії, математики; неможливо за допомогою Св. Письма опонувати висновкам чи здобуткам природничих наук. Якщо віра – це вільний вчинок, то наукове пізнання – важкий обов'язок і праця, покладена на людину.

Дуалістична позиція в цій галузі визнає і знання, і віру. Ця позиція досить вигідна для людини сучасної культурної ментальності, яка не погоджується на повну негацію віри, в глибині серця прагне віри. Сучасна ліберальна свідомість не відкидає віри, але бачить у ній ненав'язливе поширення духовного життя, і лише знання надає загальнозобов'язуюче значення. Шляхи до автентичних дійсностей втрачено. Відновити те, що втрачено, намагаються за допомогою раціоналістичної свідомості. Втрачено Бога – і людство намагається видумувати богів, усвідомлення Бога замінено видумуванням бога [8, с.124]. Цей процес «смерті» живого Бога в людській свідомості знайшов своє геніальне відображення в філософії Канта, яка й сьогодні невидимо панує над європейською свідомістю. Кант у філософський спосіб виразив ту відірваність від живих джерел буття, безсилля «побачити» живе, конкретне буття, і живого, конкретного Бога. Людина залишилась сам на сам з бездонністю пустоти, відірваною від живої конкретності, їй залишилось у суб'єктивний спосіб відбудувати втрачену в світі божественність [6, с.264]. Кант був винятковим раціоналістом, відкидав усе, що чудесне, раціоналізував віру, ввів релігію в рамки розуму і не допускав можливості нераціональної віри, не дозволяв існувати релігії, яка б суперечила знанню. Раціональне знання надалі панує, віра повинна брати його до уваги й обмежувати себе наказами просвіченого розуму.

Розв'язання таємниці подвійності світу (цього і того), речей видимих і невидимих потрібно шукати в таємниці волі людини [там само, с.287].

Лише актом віри невидимі речі можна зробити видимими і пізнати їх. Людська воля пов'язала себе з так званою «дійсністю», і все в ній здається вірогідним і непомильним. Натомість усе, що належить до іншого, надприродного світу, здається сумнівним, невизначеним, проблематичним [19, s.24]. Зв'язок з іншим світом зірвано, воля протиставилась «потоїбічній» сфері буття. Віра людини в цей світ така міцна, що ставлення до нього набирає примусових форм, форм необхідності і зобов'язання, тобто форм знання. Не говориться, що віримо у видимі речі – ми їх знаємо, все, що до них відноситься, має силу доказу. Лише про світ невидимих речей говориться, що віримо в них, а не знаємо, тобто у вільний спосіб його (світ) вибираємо або не вибираємо. Що ж до світу дійсності, видимого світу, предмет, що його пізнаємо, вже відбувся акт вибору, тобто акт віри [13, с.484], вибору, що відбувся в таємничій глибині буття. Натомість стосовно іншого, надприродного світу потрібно вибирати ще раз, ще раз здійснити акт вибору «того» світу, повірити у нього. Здобути його можна лише шляхом віри. Для виявлення невидимого світу потрібно задіяти активність усієї людини, а не лише інтелекту, як це має місце при пізнаванні світу видимого, природного. Пізнання цього світу опирається на вічну і виняткову віру в нього, пізнання «того» світу закладає зречення цієї виняткової віри і добровільну віру у «той» світ. Знання має характер примусовий і безпечний, певний; віра – вільний і непевний. У сміливості віри людина мовби кидається в безодню, віра не має гарантій, а вимагання від неї цього вказує на невміння проникнути в таємницю віри [9, с.35]. Людина, яка повірила, є тим, хто насміявся і подолав потребу мати докази, що дають гарантії. Коли стверджується: «запевніть безсумнівність результатів, дайте гарантії, доведіть, тобто примусьте повірити», – це невідповідність, оскільки тоді буде вже запізно для віри, вона буде непотрібна, тому що стане знанням. В акті віри присутнє зусилля зречення, якого нема в акті знання, акт віри не знає доказів, гарантій, примусу [17, с.37]. Вірити в Бога – це не наслідок доведення Його існування, коли особа змушена прийняти Його існування або коли є гарантії, дані з небес. Віра виникає з вільного акту людини, внутрішньої спонуки. Заміна віри знанням в умовах даного світу є зреченням вільного вибору, страхом перед тим, що проблематичне; це означає поставити те, що гарантоване і певне, над тим, що непізнане [9, с.36]. Потрібно ризикнути, погодитись на абсурд, зрестись свого розуму, не здатного зрозуміти надприродного. До цього моменту вільного зречення і згоди на все неосяжне в ім'я віри, розумність віри не може проявитись, оскільки це було б примусовим знанням. Потрібно

схилитись в акті віри, зрєктись обмеженості розуму, і лише тоді можна отримати вищий розум. В індивідуальному акті малий розум зрїкається себе в ім'я Божого розуму і отримується універсальна, повна ласки здатність надприродного пізнання: «В глибині суті віра і знання – це одне, тобто володіння повнотою реального буття» [там само]. Знання закладає віру, виявляється видом віри, хоча лише елементарним і неповним, віри у «нижчу», земну дійсність. Знання є довірою до обмеженого, земного горизонту. В акті віри наукового пізнання людина стоїть на позиції, з якої не все видно, охоплюється лише якась частина дійсності. Віра також є знанням, за її допомогою отримується більш повне знання, з її позиції видно безмежне. Наукове знання пізнає дійсність, але не розуміє її обмеженості і приземленості.

Два розуми пронизують людське життя, всю історію людини. Взаємовідносини малого і великого розумів складають основну проблему всіх систем мислення. Їх взаємовідносини знаходяться і в основі теології [14, с.252]. Понад історичний релігійний вираз боротьби двох розумів указав апостол Павло в словах «...нехай стане нерозумним, щоб стати мудрим» (1 Кор. 3:18). Найвизначніші філософи, християнські і нехристиянські, визнавали існування Вищого, абсолютного розуму, в якому підмет і предмет ототожнюються, відкривали дію Абсолютного в людині [19, с.138]. Основна властивість Абсолюту, яка відрізняє Його від малого розуму, – це Його присутність в однаковій мірі як у підметі, так і в предметі. Це космічний розум, у природі та історії він відкривається так само, як і в людині, в ньому дана спільність людини і космосу, мікрокосмосу і макрокосмосу. Завдяки зреченню малого розуму і поринанню в розум великий людина через фатум природи здатна спостерегти Розум світу, Сенс світу. Розум великий має свою постать в особі Логоса – Бога. Від Логоса Філона з Олександрії до Логоса Івана Богослова можна прийти лише за допомогою акту віри, за допомогою релігійного бачення. Цей акт віри, релігійне спостереження знаходиться між наукою про Логос Гегеля і наукою про Логос Соловйова [7; 15]. Живий Логос світу, Сенс світу відкривається лише в релігійному Об'явленні. В природному Об'явленні філософам також дається Логос-Розум. Тільки теологи в остаточний спосіб здійснюються над «мудрістю цього світу» і отримують «повноту мудрості».

Наука не здатна розв'язати проблеми чуда; стверджує, що в межах раціонального, природного порядку чудо неможливе. Для теології не є загрозливим твердження науки, що припущення можливості чуда недоречне, теологія це знає. Віра не потребує чуда, яке сталося б у порядку природи, щоб

довести її тези, твердження чи права [18, s.79]. Натомість правди надприродного характеру, невидимі речі відкриваються винятково завдяки вірі, наука не може ствердити щось ні позитивно, ні негативно. Чудо, в яке вірять релігія, не анулює і не заперечує прав природи, стверджених у процесі наукового пізнання. Ці права природи мають силу, діють і в тих випадках, коли відбулось чудо. За Бердяєвим: «Чудо є перемогою добродійних надприродних сил над тими силами, які в спосіб обов'язковий діють планово, а не за допомогою анулювання прав природного порядку» [9, с.41]. Право – винятковий спосіб сталої дії даних сил, і залишається в силі навіть у випадку подолання одних сил іншими, воно й надалі діятиме, коли дані сили відновлять чисту постать функціонування.

Основним твердженням віри християнського світу є віра в чудо всесвітньої історії – воскресіння Ісуса Христа. В ньому не знаходимо примусу доказу, про це не можемо дізнатись цілком, воно відкривається лише завдяки вірі. Те, що Христос помер на хресті смертю невідьника, був розіп'ятий, – це факт, що не потребує віри, а те, що Він воскрес, що правда перемогла зло, вирвала коріння зла – смерть, – у це потрібно повірити. Людині залишено добровільність вибору, такого чи іншого [там само, с.42]. Тут потрібен героїзм віри. Воскресіння стало тріумфом Божих сил ласки і життя над смертоносними силами природи, призупиненням прав природи порядком Царства Божого. Водночас воскресіння не було знесенням, скасуванням прав природи, смерть далі панує. На прикладі віри у воскресіння можна побачити суть віри взагалі. Віра у воскресіння є актом волі, вільного вибору та зреченням обмеженості світу і власної. Чудо було подоланням, перемогою над смертю не за допомогою іманентних сил природи, а трансцендентними Божими силами [18, s.112]. Ті, хто приймає лише те, що доказане, знають, що Христос помер, але не знають, що Він воскрес. Коли б це можна було довести, то цей вчинок втратив би свій спасительний сенс і увійшов у вир природного життя. За допомогою акту віри відкривається сенс речей.

Раціоналісти не можуть погодитись з вірою в троїстість Божества. Ця ідея вважається неможливою згідно із засадами тотожності, основного правила мислення. Згідно з правилами логіки, такого не може бути, це абсурд. Натомість реалістична теорія пізнання повинна визнати перевагу буття над мисленням. Тому що людина знаходиться посеред створеного світу, речей, природи, згідно з цією дійсністю формується наш розум водночас з правами логіки. Навколишнє буття впливає на наше мислення, на кожному кроці перед людиною постають дилеми, які обмежують її. В зем-

ній дійсності можна мислити лише згідно з правами логіки. Віра в Трійцю є вірою в інший світ, необмежене буття, яке не підлягає правилам тотожності чи виключенню можливості чогось посереднього. Ідея Трійці не підлягає правам логіки, вона не належить до цього світу, а підлягає правам світу надприродного [10, с.284]. Те, що три і один є тим самим, переходить межі дискурсивного мислення, де щось може бути або трьома, або одним. В земній дійсності права логіки залишаються обов'язковими і не можуть бути скасовані, але їх обов'язковість не поширюється на інші стани буття, на повне буття. Безперервний зв'язок з великим розумом дає можливість відкриття такого буття, в якому третє не виключається, в якому все може бути одночасно. Усі обмеження людського мислення – лише функція організму світу. В науковому знанні відкриваються автентичні таємниці природи в її справжньому стані, відкриттям природи, елементарних сил природи, що дає можливість перемоги над природою.

Віра повинна з повагою ставитися до знань як до добра в земному порядку.

В питанні науки і віри немає протиставності, яку зазвичай закладають, не можна також їх взаємно обмежити і допустити лише в певних пропорціях. Потрібно утверджувати безмежність можливостей знання, науки і віри. Релігійна правда вказує на щось вище, віра стає зреченням виваженої розумності, внаслідок чого досягається сенс усього [9, с.47]. Остаточна правда віри не заперечує правди знання й обов'язку пізнання. Наукове знання, як і віра, – це проникнення в реальну дійсність, партикулярну й обмежену; наука споглядає з пункту, з якого не все видно, де горизонти закриті. Наука слушно навчає про права природи, але помилково дивиться на можливість чуда і помилково відкидає можливість існування надприродного світу [14, с.114]. Те «вище» знання, яке дає нам віра, не заперечує правд науки, як немає правд «нижчих»: усі правди – рівні. Теологія лише перетворює докладні правди науки в повну та інтегральну правду. Віра дається як наслідок внутрішнього зусилля само-зречення, яке допускає до вищої дійсності [2, с.219]. Огляд загальних ідей дійсності дається як наслідок подолання обмеженого досвіду органів чуття і розуму. Не можуть повірити ті, хто не хоче повірити в глибині свого ества, оскільки намагаються упорядкувати світ згідно з власним розумом і самоволі, тому й «не знають» надприродного.

Паскаль був інтелектуальним скептиком, але водночас був і віруючим, тобто подолав скептицизм волі і добровільно вибрав предмет віри. Вимоги, які зазвичай скептики ставлять вірі, вражають своєю абсурдністю, нерозумінням природи віри. Від віри вимагається гарантій, знань, чим саме

віру й нівелюється. Скептики не хочуть відмовитись від розумності, не можуть сконцентрувати своєї волі, занадто прив'язані до чуттєвості світу видимих речей. Потрібно зрестись своїх вимагань і упереджень, лише тоді можна буде будувати науку вищого пізнання.

Довіру до абсолютної науки, можливості побудови наукового розуміння світу, що задовольнило б природу людини, було порушено. Ця недовіра проявилась і в стосунку до «абсолютної» філософії. Гегель обожествив філософію, перетворив її в релігію. Але крах гегелізму, титанічної пири філософії став кризою спекулятивної філософії, поразкою раціоналізму. Раціоналізм суперечить Божому розумові. Європейська думка перейшла від спекулятивного раціоналізму Гегеля до матеріалізму та емпіризму, шукала в «досвідах» втрачене «живе» буття, але в ньому його неможливо віднайти [3; 4].

Буття, життя світу можна прийняти тільки за пункт виходу у видаванні тверджень, їх можна прийняти, лише відкинувши раціоналізовану свідомість. До буття і життя світу неможливо «дійти», від них можна лише вийти [9, с.47]. Буття дане на початках, а не в кінці; до нього неможливо дійти шляхом дедукції. Існує інтуїція буття, але до нього немає шляхів дискурсивного мислення. Лише раціоналізм здатен перетворити буття в категорію, помістити в рамки тверджень, вчинити залежним від пізнання. Те, що буття є чимось не позначеним посередністю, неможливо довести інтуїційними задатками нашої первинної, цілісної свідомості; неможливо вивести з «нічого» «щось», а з допомогою редукційного методу це можна лише відкрити і прийняти [там само]. Теологія відкриває первинну фактичність, але її відкриття досить складні. Як до буття взагалі, так і до Абсолютного Буття, Буття Божого неможливо дійти, неможливо довести існування Бога, можна лише вийти від Тієї дійсності, відкрити Бога в собі як щось первинне. Віра, якою люди бояться ризикувати, оскільки цінують свій розум, нічого не позбавляє, а відкриває все в переображеній постаті за допомогою світла Божого розуму. Наука, філософія і теологія повинні співпрацювати з метою просвітлення своїх правд повнотою знання і життя, не взаємно оскаржуватись і закидати собі невідповідність тверджень, а працювати над розкриттям повноти правди [там само, с.48]. Отже, наука, як і філософія, наближаються до великої таємниці, але лише той шлях допомагає, який вказує і розкриває остаточну таємницю буття і дійсності, той, який вказує теологія і який відкривається в релігійному житті. Надприродний світ, надприродну дійсність у змозі дослідити і розкрити лише Божий розум, який застосовує теологія. Вона не має на меті протиставляти науці, знанням, а навпаки – співпрацювати з ними, використовувати їх здобутки, відкриття, систему філософського

мислення, щоб поглибити та дослідити Божу дійсність, тобто і земну, і надприродну. Знання і віра стають тут поруч, щоб спільно, взаємодоповнюючись, дійти до глибинного, внутрішнього сенсу буття, де наука не заперечує віру, а допомагає їй і доповнює.

¹Цей поділ Бердяєв прийняв, ідучи за Ніцше, але надав йому іншого значення. Він появляється в таких його працях, як: *Бердяєв Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека.* – 2-е изд. – Париж, 1985; *Бердяєв Н.А. Философия свободы // Бердяєв Н.А. Судьба России: Сочинения.* – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1998.

Література

1. Архимандрит Киприан. Верующий вольнодумец // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1994. – С. 447-450.
2. Бердяев Н.А. Вера и знание // Вопросы философии и психологии. – 1910. – №102. – С.198-234.
3. Бердяев Н.А. Кризис рационализма в современной философии // Вопросы жизни. – 1905. – №6. – С.168-184.
4. Бердяев Н.А. К спорам о германской философии // Русская мысль. – 1915. – №5. – С.115-121.
5. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и история // Биржевые ведомости. – 1916. – 18 ноября.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
7. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева // Бердяев Н.А. О Владимире Соловьеве. – М.: Путь, 1911. – С.104-128.
8. Бердяев Н.А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916. – 358 с.
9. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Судьба России: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1998. – 736 с.
10. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
11. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994.
12. Поснов М. Гностицизм II в. и победа Христианской Церкви над ним. – К., 1917.

13. Степун Ф.А. Учение Николая Бердяева о познании // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн.1 / Сост., вступ. ст. и прим. А.А. Ермичева. – СПб.: РХГИ, 1994. – С.483-500.

14. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991.

15. Шестов Л. Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. – Париж: YMCA-Press, 1964.

16. Bartnik Cz. S. Teologia historii. – Lublin: STANDRUK, 1999. – 536s.

17. Rusecki M. Czy religia jest sprawą prywatną? // Problemy współczesnego Kościoła / Pod red. M. Ruseckiego. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1996. – 528s.

18. Rusecki M. Funkcje cudu. – Lublin, 1996.

19. Swieżawski S. Zagadnienie historii filozofii. – Warszawa, 1966.

Rev. Richard Gorban

Knowledge and Faith in Philosophic Theological Thought of Mykola Berdyaev.

Summary

Philosophy, filled with theological matter, was created by Mykola Berdyaev (1874-1948). His works found a place not only for intelligence, but faith and truth of Christianity. According to Berdyaev: «Faith and knowledge are the same in their deep essence, that is possession of completeness of objective reality». Only with the common efforts of philosophic and theological thought one can comprehend completeness of cognition of reality, reach deep and inward sense of existence where science does not reject faith, but helps and adds to it.

Вплив філософії св. Томи Аквіната на філософсько-теологічну думку в Україні у працях Преосвященного Йосифа Сліпого

Українська суспільність щойно тепер починає по-справжньому відкривати для себе цілі пласти європейської та світової культури, які впродовж останніх сімдесяти років були штучно вилучені зі сфери духовного життя. Усе, що якоюсь мірою суперечило теоретичним засадам офіційної ідеології, або взагалі було поставлене поза законом, або нещадно фальсифікувалося. При цьому під шквал «розвінчальної» критики й осуду потрапляли не тільки безпосередні противники комуністичної доктрини, але й численні творці духовних цінностей, які жили задовго до часів великого комуністичного експерименту у колишній «советській» імперії.

До таких творців духовних підвалин європейської цивілізації належить Тома з Аквіну – великий філософ і теолог XIII століття, святий Вселенської Церкви.

Формування розгалуженої мережі вищих навчальних закладів – університетів стало одним з важливих факторів культурного піднесення Європи на порозі Ренесансу та Нового часу.

Бурхливому розвитку духовного життя Європи XIII століття сприяло також заснування в той час двох так званих «жебрачих» монаших чинів (орденів) – домініканців (1215 р.) та францисканців (1223 р.), які взяли на себе тягар науково-освітньої роботи.

І, нарешті, третім фактором, що послужив каталізатором розвитку тогочасної європейської духовності, було знайомство освіченої Європи із науковою та філософською спадщиною Аристотеля. І, власне, вирішальна роль у залученні аристотелізму до ідейно-філософського арсеналу християнства належить Томі Аквінському.

Для кращого розуміння світогляду цього велетня філософської думки згадаймо основні віхи його життєвого шляху.

Народився св. Тома 1225 року в Аквіно, що біля Неаполя, і походив із дуже знатної графської родини. П'ятирічного Тому батьки віддали в науку до знаменитого монастиря Монте Кассіно. Отримавши тут початкову, подальшу освіту Тома здобував в домініканській школі у Неаполі та у Паризькому університеті, заснованому 1211 року.

1252 року Тома здобув у Паризькому університеті перший науковий ступінь – бакалавра. У цей самий час він почав писати свою філософську працю «Сумма проти язичників». У 1261-1264 роках як надвірний теолог він перебуває на службі у Папи Урбана IV. Саме тут, у Римі, Тома розпочав писати свою знамениту «Сумму теології».

Тома Аквінський після ґрунтовних студій Аристотеля рішуче виступив проти аверроїстів у своїх творах «Про єдність інтелекту проти аверроїстів» та «Про вічність світу проти мурмурантів». Отже, важливістю філософської полеміки Аквіната з аверроїстами було очищення ним аристотелізму від арабо-юдейських матеріалістичних нашарувань.

Послідовний аристотелізм Томи спричинив також його виступи проти прихильників августинізму, який орієнтувався виключно на філософію Платона, а, радше, на його пізньоантичних інтерпретаторів – так званих неоплатоніків. Основні риси августинізму з філософії – це: кожне людське пізнання є наслідком безпосереднього Божого посвячення; в момент створення матерії у ній була закладена здатність до розвитку зародкового пізнання; у людини є багато істотних форм (плюралізм); першість перед розумом посідає воля (любов) тощо.

Слід наголосити, що у філософські суперечки, дискусії прихильників августинізму та томізму учительський уряд Церкви не втручався, позаяк ці наукові диспути не загрожували християнській католицькій вірі чи моральності. Навпаки, вони поглиблювали християнські правди віри, даючи їм філософське обґрунтування.

Св. Тома Церквою названий *Doctor Angelicus* («Ангельський Доктор») та представлений як *Doctor communis* усіх католицьких напрямів і теологічних шкіл [1]. Авторитет св. Томи щораз більше уподібнювався до авторитету Отця Церкви. І в наш час він дійсно залишається *Doctor communis* – у своїй повазі до традицій, в інтелектуальній сміливості шукань ясності, прагненні до систематизування і зведення поодиноких проблем до першопринципів, у розрізненні й поєднанні розуму та Об'явлення, природи і ласки (благодаті), світу і Церкви, в сумлінності мислення і покірній глибокій повазі перед Богом. Ужинок Ангельського Доктора – 20 томів *in folio*.

Преосвященний Йосиф про Св. Тома висловився так: «Тома – це вершок схолястичної спекулятивної творчості. Альберт зібрав увесь матеріал, тим уможливив своєму ученикови передумати його, упорядкувати, дати суцільний погляд і створити систему... Виходячи з твердих Аристотелевих основ, Аквінат ішов теза за тезою і консеквентно вияснявав і справляв погляди своїх попередників і сучасників. Та у філософії не йшов безкритично за Стагіритом (пр. Бог є не лише найбільшою мудрістю, але й найбільшою добротою), але в багатьох його справив і доповнив, а тим самим і посунув філософію вперед» [2].

Найбільшою заслугою томізму історики філософії вважають те, що в ньому проблема віри і розуму вперше знайшла гармонійне вирішення. Тома Аквінський однаково об'єктивно та недвозначно визнав як права Бога й Одкровення, так і права розуму [3]. Щоправда, Тома визнає: існують деякі істини, як, наприклад, безсмертність душі, які однаково доступні розумові й Одкровенню, однак, загалом беручи, віра та розум належать до різних сфер.

Царина знання, в переконанні Аквіната, є надзвичайно широкою: розум пізнає не тільки світ матеріальних речей, але також Бога, його існування, особливості та діяння. Деякі істини, однак, недоступні розумові, як, наприклад, Пресвята Трійця, первородний гріх, втілення, створення світу в часі тощо. Важливо наголосити, що, за Томою, хоча деякі правди віри є непідвладними розумові, вони, однак, йому не суперечать. Не може бути протиріччя між Одкровенням і розумом. Не існує про одну й ту ж річ подвійної істини, об'явленої Одкровенням і виведеної розумом, бо всяка істина походить із одного джерела – від Бога.

На цьому постулаті буде Тома Аквінський свою концепцію співвідношення філософії та теології. Філософія, якщо й служить теології, то лише в тому сенсі, що готує ґрунт для віри (*philosophia est praeambula fidei*), захищає її та відстоює. Оце, власне, і є знаменита концепція Аквіната про філософію як «служницю теології» (*philosophia est ancilla theologiae*), за яку його так немилосердно критикували «прогресивні» мислителі усіх часів та народів: від протестантвуючих ідеалістів XVI століття до войовничих матеріалістів XX століття. Як тут не згадати влучних слів Г. К. Честертона, сказаних ним про деяких із таких критиків: «Святий Тома Аквінський був одним із великих визволителів розуму. Сектанти XVI-XVII століть – рідкісні мракобіси – плекали легенду про мракобісся Томи» [4].

Оригінальною є онтологія Томи, яка опирається на аристотелізм. Його наука про буття – це, перш за все, наука про субстанції та універ-

сали. Поодинокі речі, і тільки вони, є субстанціями чи самостійними буттями. Це поміркований аристотелівський реалізм, за яким загальні імена (*universalia*) існують, але тільки у сполученні з одиничними речами.

Справжній філософський переворот здійснив Тома Аквінський в антропології. Його величезною заслугою було подолання традиційного дуалізму душі та тіла, який живився платонівським гілеморфізмом. Тома відкинув погляд Платона, розвинутий свого часу Августином, містичами і францисканцями, що тільки душа є людиною, а тіло – лише органом людини. Аквінат вважав, що людина – не людина як без душі, так і без тіла. За Томою, який і в цьому погоджувався з Аристотелем, тіло нарівні з душею належить до природи людини. Але якщо душа і тіло є паритетними складовими людини, то вони поєднані між собою? «Як форма з матерією», – відповідає Тома. Він трактує душу як форму органічної істоти, як активний первень цієї істоти. І людська душа є формою людини. Це – душа розумна, раціональна, оскільки розумове пізнання є прикметною рисою людини, що відрізняє її від інших живих істот.

Кінцеву мету людського життя Тома бачив у щасті, яке, згідно зі своєю геоцентричною та інтелектуалістичною філософією, він розумів як пізнання Бога. Отож, пізнання Бога як найвище благо людини, її найбільше щастя лягло в основу його політико-правової доктрини. Використовуючи філософію Аристотеля, Аквінат будує власну філософську систему, яку можна назвати християнським аристотелізмом [5].

Про велич і значимість філософсько-богословського вчення Томи Аквінського свідчить той факт, що інтерес до нього не згасає в світі до сьогодні. Впродовж останніх семисот років томізм переживав часи піднесення й занепаду, але ніколи не зникав безслідно з духовного арсеналу західної цивілізації.

Щоразу, коли європейську культуру вражала духовна криза, неминуче відбувався поворот до філософських джерел томізму.

Богословсько-філософське вчення святого Томи Аквінського відіграло помітну роль і в духовному житті українського народу. Вперше таку проблему як Святий Тома з Аквіну й Україна у 20-х роках ХХ століття поставив на науковому рівні Йосиф Сліпий, тоді ще молодий священник і науковець. У 1925 році він опублікував латиною дисертаційне дослідження «Про значення св. Томи Аквіната для Унії та про його вплив на східну теологію» [6]. Того ж року, вже українською мовою, він видає монографію «Св. Тома з Аквіну і схоластика» [2], яка в українській науці була першою спеціальною працею про цього велетня думки.

Дослідження молодого науковця Йосифа Сліпого про святого Тому Аквінського, а також його численні рецензії та відгуки на тогочасні зарубіжні томістичні дослідження [7] досить широко знайомили українську громадськість з духовною постаттю видатного філософа та богослова. Розглядаючи проблему «Святий Тома з Аквіну і Україна», Йосиф Сліпий на конкретних матеріалах показує, як філософія і теологія Аквіната впливали спершу на візантійське богослов'я, а згодом – на філософсько-богословську науку України. А вищезгадана праця «Значення Св. Томи з Аквіну для справи з'єднання» була призначена для доповіді на IV Унійному конгресі 1924 року у Велеграді. Однак від польських адміністраційних властей Йосиф Сліпий не отримав візи до Чехословаччини і тієї доповіді прочитати не зміг. Зате вона була опублікована у часописі «Богослов'я» (том III, кн. 1-2, 1925), а також була поміщена в «Актах Велеградського Унійного З'їзду» [6].

У своїх дослідженнях Й. Сліпий обґрунтував точку зору, що після падіння Константинополя (1453 р.) осередок східної православної теології змістився до Києва. Він показує, що зовсім неслушно деякі російські та українські автори новіших часів висловлюються зневажливо про схоластику як про суто західний витвір, як про щось нежиттєве, заскорузле тощо. Втім, схоластика і її найвизначніший вчитель – це багатовікова науково-богословська спадщина східних філософів: Платона, Аристотеля і таких визнаних світочів Східної Церкви, як Климентій Олександрійський, Оріген, св. Василій, св. Кирило Олександрійський, знаменитий богослов-схоластик Іван Дамаскин зі своїм твором «*Pege gmooseos*». Після Берестейської Унії (1596 р.), коли Київська митрополія пішла на зближення із Західною Церквою, томізм став активніше проникати в українське духовне життя. Київський митрополит Йосиф Велямин Рутський (1613-1637 рр.) першим запровадив у духовних навчальних закладах поряд із творами східних Отців Церкви «Сумму теології» Томи Аквінського. З того часу святий Тома з Аквіну став незаперечним авторитетом в уніатських навчальних закладах (рукописи про курси томістичної філософії та теології, які викладалися у василіанських духовних школах XVII-XVIII століть, збереглися до сьогодні!).

Преосвященний Йосиф Сліпий ретельно простежив вплив томістичного вчення на філософію та теологію Києво-Могилянської академії. У своєму капітальному творі про Києво-Могилянську академію Д. Вишневський пише, що у цьому навчальному закладі «авторитет Томи Аквінського ставився понад усі інші авторитети» [8]. Професори академії, автори бого-

словсько-філософських підручників Інокентій Поповський, Йосиф Волчанський складали свої посібники на основі праць св. Томи, користувалися його доказами і завжди посилалися на його аргументи: «Ось так вчить Тома, Скот, Альберт Великий, Авіценна та інші філософи-богослови, і ми з ними те саме твердимо». («Ita Thomas, Scotus, Albertus Magnus... cum quibus sit conclusion postar» [9]).

Під впливом Київської Академії значення св. Томи і схоластики стало помітним і в російській філософсько-богословській літературі, творцями якої були українці Симеон Полоцький, Теофан Прокопович, Теофілат Копатинський, Дмитро Туптало, Стефан Яворський та інші. Через цей вплив пізніші російські богословські та церковні чинники стали підозрювати «малоросів»-богословів у латинській ересі, твори українських богословів забороняли, палили, переслідували й самих авторів тощо [10].

До теми «Тома Аквінський і християнський світ» Йосиф Сліпий ще раз повернувся наприкінці 60-х років. У березні 1969 року в Римському університеті Анжелікум він виголосив наукову доповідь під зазначеною назвою, яка була опублікована в журналі «Angelicum» (1969, №46, fasc. 1-2, pp. 3-15.) [11].

У 20-30-х роках ХХ століття в Україні, а точніше в Галичині, спостерігається спалах інтересу до духовної спадщини святого Томи з Аквіну в контексті загального зацікавлення середньовічною філософією, зокрема томізмом, яке запанувало в Європі цього періоду. Поштовхом до такого зацікавлення стали два ювілеї: 600-ліття канонізації Томи Аквінського та 700-річчя з дня його народження, відзначені відповідно у 1923 і 1925 роках. З того, власне, часу походять перші українські дослідження про Тому Аквінського А. Іщука, Г. Костельника, Р. Ковшевича, Й. Скрайверса та ін. [12] і, передусім, наукові розвідки Йосифа Сліпого.

Їхня оцінка духовної величі Томи Аквінського була співзвучна характеристикам, що їх давали спадщині святого Томи видатні європейські християнські мислителі того часу М. Грабман, Е. Жільсон, Ж. Марітен. Під словами останнього, що томізм – це «одинокий рятунок серед нинішнього загального духовного хаосу» [13], усіми своїми працями міг би підписатися Преосвященний Йосиф Сліпий.

Література

1. ДВ (Кодекс доктринальних висловлювань Церкви) 3665 (Denziger Н., Schonmetzer А. Enchiridion symbolorum, Freiburg, 1963); ДВС 16 (Декрет про священницький вишкіл).

2. Св. Тома з Аквіну і схолястика. – Львів, 1925. – с. 92, Leopolis, накладом Богосл. Наук. Товариства. (Див. Твори Кир Йосифа, Верховного Архієпископа і Кардинала, Рим, 1969).

3. Jansen B. Die Geschichte der Erkenntnislehre in neuere Philosophie bis Kant. Paderborn, 1940, s. 127.

4. Честертон Г. К. Святой Фома Аквинский // Вечный человек. – Москва, 1991. – С. 275.

5. Іван Паславський. Святий Тома з Аквіну і його вчення в контексті української духовності // Київська Церква, № 4, 1999. – С. 20.

6. Див. Slipuj J. De valore S. Thomae Aquinatis pro Unione eiusque influxus in theologiam orientalem // Богословія. – Львів, 1925, т. III, кн. I, С. 1-18.

7. Див. Рецензії Й. Сліпого на М. Грабмана («Богословія», 1924, т. II, С. 65-66, 250-252; Богословія, 1925, т. III, С. 128), Й. Штуфлера (Богословія, 1924, т. II, С. 213-217), А. Штепфера (Богословія, 1927, т. V, С. 45).

8. Д. Вишне夫斯基. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия. – Киев, 1903. – С. 218.

9. Див. О. Мелетій Соловій, ЧСВВ. Митрополит Йосиф Сліпий як науковець // Богослов. – Нью-Йорк, 1962. – С. 64.

10. Acta IV. Conventus Velehradensis. P. 270-271.

11. Див. Богословія. Рим, 1969, т. XXXIII, кн. 1-4, С. 247.

12. Див. Іван Паславський, цит. Праця, С. 23.

13. Богословія, 1924, т. II, кн. 1-4, С. 251.

Людина – образ і подоба Божа: біблійна перспектива

Одним з чи не найважливіших елементів християнської антропології є ідея про людину як образ Божий. Біблійне закорінення цієї теми загальновідоме з опису створення людини в двох перших розділах Біблії. Постараємось тут зрозуміти теологічні і практичні імплікації цього фундаментального переконання біблійних авторів про глибоку сутність людської істоти.

Старий Завіт

Випадає почати з початку, тобто з аналізу двох описів створення людини у Бут. 1–2, які «задають тон» усій біблійній рефлексії над людиною. Давніший опис, званий традиційно ягвістичним, стверджує, що *«Господь Бог створив чоловіка з земного порошу та вдихнув йому в ніздрі віддих життя, і чоловік став живою істотою»* (Бут. 2,7). Пізніший опис, який належить до священицької редакції П'ятикнижжя Мойсея, розміщує створення людини в останній фазі гексамерону, в останньому із шести днів творіння, і подає це так: *«Тож сказав Бог: «Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над худобою, над усіма дикими звірами і над усіма плазунами, що повзають на землі». І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх»* (Бут. 1,26-27).

Хоч священицька версія багато в чому відрізняється від старішої, як-от відсутністю антропоморфізмів у описі Бога, своїм космологічним зацікавленням і браком деталей самого процесу творення, обидва описи представляють людину не просто як ланку креаційного процесу: людина є особливим і неповторним Божим творінням, якісно відмінним від решти світу. У гексамероні людина створена останньою, тому й говорить про неї як про вінець творіння. Але ще більше, ніж внутрішня хронологія священицького оповідання, про виняткове значення людини свідчить урочистість опису. Досі Бог творив, так би мовити, спонтанно, самим своїм словом, за схемою: і сказав Бог «хай станеться» – і сталося так. Створенню ж людини передуює

преамбула, свого роду внутрішній монолог Бога: «Вчинімо людину...», особливої урочистості якому надає множина дієслова *câśâh* – чинити. У ягвістичній версії людина вчинена з того самого творива, що і тваринний світ, із землі; як і тварини, людина названа «живим створінням», або дослівніше «живою душею», *perheš hayyâh* (пор. Бут. 2,7 і 2,19). Але лише Адам стає живою істотою, отримуючи – якщо вже слідувати за антропоморфізмами біблійного автора – безпосередньо з Божих вуст «віддих життя», *nišmat hayyîm*. Тим самим життєва сутність людини походить безпосередньо від Божого подиху, що ставить її понад іншими живими істотами і забезпечує глибокий істотний зв'язок із Творцем¹.

Найкраще цей суттєвий зв'язок людини з Богом виражений у твердженні про те, що Бог створив її за своїм образом і подобою (*b'šalmenû kidmûtenû*, Бут. 1,26). Слово *selem* зазвичай означає матеріальний образ, копію (пор. 1 См. 6,5.11), в тому числі поганські ідоли (пор. Єз. 7,20), а *d'mût* вказує на подібність до якогось взірця (пор. 2 Ц. 16,10; Єз. 1,5)². Прийменник *b'* вказує на те, що подібність до Бога не чисто зовнішня і вигладкова, а має характер більш глибокий і істотний³. Важкі тут терміни близькі за значенням, тому в принципі їх можна вважати синонімами. Але якщо плеоназм в Бут. 1,27 «сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її» ще більше підкреслює значимість моменту і виняткову роль людини, то в попередньому вірші два близьких за значенням слова «образ» і «подоба» були вжиті, вочевидь, з іншою метою. Щоб пом'якшити жорстку конкретність і реалізм терміна *šelem*, щоб уникнути хибної думки про те, що людина є якби копією Бога, автор додає рестрикційне «на нашу подобу, як (*k'*) хтось подібний на нас»⁴. Людина не є відтворенням Бога на землі (як це було в випадку царя в деяких східних релігіях), вона лише подібна до Нього. Не може йтися про подібність фізичну, Бог бо не народжує людину – Він її створює. Тоді про яку ж подібність говорить Біблія і що конкретно криється за означенням «образ Божий»? Відповідь міститиме кілька пунктів.

1. Людина як Божий вікарій на землі

Ми вже згадували, що на стародавньому Сході царя часто вважали образом божества на землі. Як наслідок цар здійснював свою владу над народом від імені цього ж божества. Ця логіка проглядає і в описі створення людини. Як ікона Бога людина є Його повноважним представником на землі. Задум Божий щодо людини від початку був саме такий: покликати її до існування для панування над рештою створеного матеріального світу. Людина є справжнім царем створіння, ланкою між Богом і рештою світу.

Вона отримує від Творця землю в дарунок, щоб використовувати її і перетворювати для своїх потреб: *«наповняйте землю і підпорядкуйте її собі»* (Бут. 1,28). Адам, надаючи імена живим істотам, маніфестує своє владне становище щодо світу тварин (пор. Бут. 2,20). До теми верховенства людини над світом звертається релігійна поезія Ізраїлю і дидактична література. Псалом 8 є у цьому плані, мабуть, найкращим прикладом. Це гімн на возвеличення Господа через возвеличення людини як найдосконалішого Божого створіння. Хоч людина мізерна в порівнянні з космосом (вв. 4-5), величчю своєю вона майже не поступається небесним істотам – *‘elôhîm* (в. 6)⁵. Вона увінчана славою і честю, тобто обдарована царськими атрибутами, символом її привілейованого становища⁶. Про покликання людини, образу Творця, до панування над земним створінням говорять також автори пізніших книг Старого Завіту (пор. Сир. 17,4; Муд. 9,2-3).

Для язичника земля була наповнена божествами, а природа – святі гаї, узвишся – була середовищем, в якому боги якщо не проживали, то принаймні виявляли свою присутність. Язичник сакралізував довкілля, і тому не міг бути повноправним володарем цього світу. Релігія Ізраїлю, вказавши людині трансцендентного Бога і представивши увесь космос як залежний від Бога, відкрила людям дорогу до панування над світом. У світлі цього слід би задуматись над стереотипом, згідно з яким лише в добу раціоналізму, в епоху науки і техніки, людина стала автономною щодо сил природи і справжнім господарем на землі. Визнаючи Бога єдиним своїм Господом, людина стверджує власну велич і своє виняткове становище щодо створеного світу. Як показує практика, відкидаючи особового Бога-Творця, наш сучасник, хоч як це не парадоксально, легко може повернутися до язичницьких поглядів на природу. Загальновідомими є пантеїстичні тенденції Нью Ейдж. Сьогодні для багатьох екологія стає новою релігією. Добрий сам в собі і навіть життєво необхідний нашій планеті, цей рух, якщо знехтує вченням Святого Письма про виняткове покликання людини, може виродитися – і подекуди вироджується – в фанатичну переконаність про людину як шкідника на цьому світі, а сам світ набирає тоді в їх очах божественних рис.

Книга Буття описує створення світу як один творчий акт Бога, після якого Бог відпочив. Пізніші книги Старого Завіту, як Сираха чи Мудрості, не вважають, однак, сьомий день часом бездіяльності Творця. Покликаний до існування на самому початку, світ продовжує існувати, бо Бог підтримує його. Як про це говорить Псалом 104, усі земні створіння живуть завдяки турботі Бога про них, перманентній присутності його духа, що

підтримує в існуванні і постійно відновлює лице землі. Бог не припинив своєї творчої діяльності, Він іманентно присутній в діяннях цього світу. У цій *creatio continua* людина є безпосереднім помічником Бога. Руками людини, її волею, цілеспрямованістю, її любов'ю до праці і сумлінністю Бог послуговується, щоб змінити обличчя землі. Кожен ремісник, як-от коваль чи гончар, вкладаючи душу в предмет своєї праці, не просто заробляє на своє утримання: він підтримує одвічне творіння (пор. Сир. 38, 27-34). Належачи до нижчих прошарків суспільства, будучи людьми простими і не вхожими до почесних зібрань (пор. Сир. 38,33), вони, однак, наділені величною місією, є вікаріями Бога в турботі про долю світу.

2. Око Боже у серці (пор. Сир. 17,8)

Подібність до Бога полягає в факті особового існування людини, в її здатності думати і приймати самостійні рішення. Як і Бог, людина є суб'єктом, особою. Її чисто людські здібності: мова – інтелект, воля – є елементами божественного походження. Звичайно, якщо залишатися строго в рамках перших розділів книги Буття, таке тлумачення є надінтерпретацією натхненного тексту, який *expressis verbis* не висловлюється у таких термінах. Біблійні автори, за винятком хронологічно останніх книг Старого Завіту, вірні семітському способу мислення, не розвивали теорій про сутність людини ані про її істотну структуру. Вони описують людину в перспективі Божого плану щодо світу, в її відношенні до Бога. Не абстрактне поняття особи з притаманними їй самосвідомістю, розумом тощо цікавлять автора опису генезису людини, а її місце у цьому світі і роль у Божих планах. Однак священницька версія створення світу хоч і підкреслює всіляко трансцендентність Бога, наділяє Його також рисами особи, яка з мудрістю і суверенно розпоряджається світом. Тому не буде нестосовним припустити, що біблійний автор вбачає в подібності людини до Бога те, що відрізняє її від решти живих істот, а саме її здібність думати і приймати самостійно рішення⁷.

Ці ідеї, які в книзі Буття знаходяться якби у зародку, розвиває сап'єнційна література Старого Завіту. Характерною у цьому плані є книга Сираха. Мудрець Ізраїлю, співаючи величну пісню на честь Бога-Творця (Сир. 16, 24–17,14), зупиняється докладніше на найдосконалішому з творінь: «Господь сотворив із землі людину, а й знову її до неї повертає... Приздобив їх [людей] силою, собі подібною, і за образом своїм утворив їх» (Сир. 17, 1.3). Автор виразно нав'язує до опису створіння людини з Книги Буття. З контексту (Сир. 17,4) виникає, що людина як образ Бога наділена част-

кою Божої сили, щоб панувати над рештою живих істот. Відразу ж, крім влади над птахами і тваринами, автор перераховує інші дари, які людина отримала від Творця: дар розсудливості, мови, здатність розважати справи, розпізнавати між добром і злом (Сир. 17,6-7). Крім цього, Бог «вклав око своє в їх [людей] серця, щоб їм показати велич своїх діл» (в. 8). Йдеться тут, цілком імовірно, про вроджену (дану від Бога) здатність людини самостійно пізнавати Творця усього через Його творіння, а пізнавши – славити Його. Ця тема була популярною у юдаїзмі на межі християнської ери, її розвиває Св. Павло у Посланні до Римлян, коли звинувачує поган у ідолопоклонництві: вони здатні силою свого розуму, через саме лише споглядання створеного світу, дійти до пізнання єдиного Бога Творця, тому, залишаючись при поганських пересудах, стають винними перед Богом і заслуговують на осудження (Рим. 1, 18-32). Усе, що в людині є типово людським і що підносить її над тваринним світом: розум, мораль і, що найважливіше, відкриття на трансценденцію, є свого роду участю людини в Божественній натурі, невід'ємним аспектом богоподібності людини.

Як дві особи, людина і Бог, можуть провадити діалог? Незважаючи на те, що людина є лише земним порохом, вона виступає Божим партнером на землі, кимсь, до кого Бог може звернутися на «ти» і *vice versa*⁸. У матеріальному світі людина є єдиним партнером, здатним говорити з Богом, якого Бог сам вибрав, більше того – вклав у нього прагнення такого діалогу. Заглушуючи в собі тугу за Богом, обмежуючи себе до життя у світі без Бога, людина заперечує щось надзвичайно істотне у самій собі.

Добрый синтез цього аспекту «іконичності» людини дає Йоан Павло II в енцикліці *Dominum et Vivificantem*. Папа перераховує конститутивні характеристики людської природи, серед яких на перше місце висуває раціональність, совість і свободу. З цих трьох складових людини виникають три її фундаментальні здібності: здатність особового спілкування з Богом, здатність до приязні з Богом і здібність до Союзу з Ним⁹.

3. Покликані до безсмертя

Популярною темою Старого Завіту є слабкість людської істоти, непевність її долі, що найбільше проявляє себе у смертності людини¹⁰. Людина створена з пороку землі і до землі має повернутися після смерті. У цьому її доля ні в чому не відрізняється від долі тварин (пор. Іов. 34,14-15; Пс. 146,3-4; Сир. 40,1-11). Ефемерність людського існування Св. Письмо передає за допомогою промовистих образів, таких як трава, що всихає в променях сонця (Іс. 40,6-7; Пс. 90, 5-

6; Іов. 14,2), подув вітру і скороминуча тінь (Пс. 39,6-7; 102,12), билина (Пс. 103,15-16). Ці метафори підкреслюють, на засаді контрасту, велич і всемогутність Бога.

Однак Старий Завіт містить – щоправда в набагато меншій мірі – тексти, які говорять про безсмертя людини, а також пов'язують це безсмертя із тим, що людина виступає як ікона Бога.

У описі Едену привертають увагу своєю промовистою символікою два дерева – дерево життя і дерево пізнання добра і зла. Абсолютна заборона споживати плоди стосується лише другого дерева. Плоди дерева життя, згідно з задумом Бога, мали служити людині. Порушивши Божий наказ, перші люди втрачають рай, а з ним також і доступ до плодів дерева життя. Всі погоджуються, що символічно дерево життя означає безсмертя. Чи в планах Божих було, що перші люди не мали б ніколи померти? На наш погляд, авторові йдеться не про фізичне безсмертя. Вже за самою своєю природою, як істота, вчинена з земного пороку, людина є смертельною у фізичному плані. На це, зрештою, натякає Бут. 3,19, де смерть людини представлена не як наслідок її гріха, а як натурально притаманна людині: *«повернешся в землю, що з неї тебе взято, бо ти є порох і вернешся в порох»*. На властивий сенс дерева життя наводять слова Бога після гріхопадіння Адама і Єви: *«Оце чоловік став, як один з нас, знаючи добро і зло. Тож тепер, аби лишень він не простяг своєї руки й не взяв ще з дерева життя, а з'ївши, не став жити повіки!»* (Бут. 3,22). Бог від початку приготував людині як ласкавий дарунок безсмертя, яке треба, однак, розуміти інакше, ніж відсутність фізичної смерті. Традиція, тлумачачи ці рядки з Біблії, говорить про смерть духовну людини після гріхопадіння, але сама книга Буття не виясняє до кінця природи дару безсмертя ані не пов'язує його безпосередньо з тим, що людина є іконою Бога. Пізніша біблійна традиція заповнює ці «білі плями».

«Бог сотворив людину для нетління, на образ власної істоти вчинив її», говорить Книга Мудрості (2,23). Людина відтворює у собі образ (*eikōn*, у грецькій Біблії те ж слово, що й у Бут. 1,26) Бога тому, що, як і Він, є нетлінною, незнищенною. З контексту, де автор говорить про те, що смерть прийшла на світ через заздрість диявола, виникає, що авторові йдеться про безсмертя людини, причому вічність, приготована людині, буде вільним від усякого терпіння блаженним станом, до якого варто прагнути. Цей опис життя після смерті кардинально відрізняється від класичного старозавітного уявлення про сумну долю людей у Шеолі, де від людини залишається одна лише позбавлена радощів існування тінь. Інші ж нечисленні тексти, які говорять про воскресіння з мертвих наприкінці

світу (Дан. 12,2-3; 2 Мак. 7,14), не вбачають ніякої кореляції між цим воскресінням і подібністю людини до свого Творця.

4. Не вбий!

Святість людського життя є прямим наслідком того, що людина створена на образ Бога. Справді, Бут. 5,3 так говорить про народження у Адама сина Сета: *«народився в нього син на його подобу й на його образ»*. Йдеться не просто про те, що Сет відтворює риси свого батька. Бут. 5,3 вживає, з незначною лише зміною, той самий вираз, що й Бут. 1,26: *bidmútó k' salmó*. Можна це розуміти так, що Сет відтворює у собі те з Адама, що Адам відтворює з Бога, і таким чином Божий образ викарбуваний у кожному з нащадків Адама. Тому Бог після потопу попереджає людей, які мають започаткувати нове людство: *«Хто проливає кров людини, того кров буде пролита людиною; бо на подобу Божу створено людину»* (Бут. 9,6). Посягання на людське життя означає в певному розумінні посягання на самого Бога!

Носячи в собі образ Бога, людина не може вже вповні належати самій собі чи претендувати на абсолютну автономію: хоче вона того чи ні, Бог має повне право розпоряджатися життям людини як своєю власністю. Цивілізація, в якій ми живемо, досить суперечливо ставиться до людського життя. З одного боку, воно є беззаперечною цінністю; загальний напрямок прогресу веде до покращення якості життя, збільшення довголіття, зниження дитячої смертності і т.д. З іншого ж боку, людське життя, особливо в критичних його проявах (ненароджені діти, розумово неповноцінні, безнадійно хворі тощо) часто оцінюється виходячи з його ефективності, і ціна виявляється дуже низькою. Людська автономія входить у конфлікт з фундаментальними біблійними установками. Моральні бар'єри виявляються слабкими перед спокусою споживати з дерева пізнання добра і зла і самостійно вирішувати, що є добром, а що – злом.

5. «Чоловіком і жінкою сотворив їх» (Бут. 1,27)

Наше виховання і наша цивілізаційна обумовленість кажуть нам, зазвичай, пов'язувати з образом Божим людину як індивіда з його окремішністю і неповторністю.

Проте одним з аспектів людини як образу і подоби Бога є суспільний характер людського існування. Книга Буття, говорячи про створення людини, вживає слово *'adam* для окреслення усього людського роду, і найчастіше перекладає його слід не «чоловік», а «людина». Справді, Бог ска-

зав: «Вчинімо людину на наш образ... нехай вони панують над рибою морською і т.д. Він сотворив людину на свій образ... чоловіком і жінкою їх сотворив» (Бут. 1,26-27). У Старому Завіті це слово зустрічається 510 разів і найчастіше означає людей взагалі, а не конкретну особу. Навіть у давнішому описі створення людини в другому розділі Книги Буття, де 'adam вказує на особу першої людини і виступає практично як власне ім'я, вираз 'adam 'ayin означає «не було людей» (Бут. 2,5)¹¹.

Суспільний характер людини проявляється передусім у тому, що вона з волі Бога ділиться на дві статі: чоловічу і жіночу. Якщо перший, давніший, опис сотворіння показує людину від самого початку як натуральну єдність чоловіка і жінки, що мають разом панувати над землею, то другий, ягвістичний, опис наголошує на почерговому створенні спочатку чоловіка, а потім з частини його тіла – жінки. Чоловік без жінки, згідно з другим описом, виглядає незавершеним, або, точніше, неповненим. Незважаючи на те, що Адам живе в раю у повній гармонії зі своїм Творцем, сам Бог стверджує той факт, що «недобре чоловікові бути самому» (Бут. 2,18). Чоловік не може знайти для себе відповідного партнера серед тварин, лише жінка, «плоть від його плоті», викликає захоплення Адама. Людина потребує товариства, присутності собі подібних, вона реалізує себе в контакті з іншими людьми. Співжиття чоловіка і жінки з метою дати потомство, як це показує перший опис («будьте плідні, розмножуйтесь і наповнюйте землю», Бут. 1,28), більше того, їх спільнота як подружжя («залишить чоловік батька свого і матір свою, а злучиться зі своєю жінкою і будуть одним тілом», Бут. 2,24) становлять інтегральну частину Божого задуму щодо людини.

Багатьох богословів, особливо Отців Церкви, інтригувала відповідність між манерою Бога говорити про себе в множині («на наш образ і подобу») і «множинністю» людського роду («сотворив їх чоловіком і жінкою»)¹². В множині Бога вбачали часто приховану таємницю Святої Трійці. Багато авторів проводять паралель між характером існування Святої Трійці у Собі і суспільним характером існування створеного на Її образ людського роду¹³. Бог є один і множинний в Собі, і людство, будучи множинним, складається з чоловіків і жінок, що, еднаючись, стають одним. В цій перспективі істотно суспільний характер існування людини теж є проявом «іконічного» характеру цієї ж людини.

Новозавітна перспектива

Новий Завіт багатий на роздуми про людину і її сутність. Сфокусуємося тут на одному аспекті новозавітної антропології, а саме: як Новий Завіт інтерпретує ідею перших двох розділів Книги Буття про людину як образ і подобу

Бога. Виявляється, автори Нового Завіту не надто часто посилаються прямо на цю старозавітну ідею. Коли ж вони роблять це, то актуалізують її для потреб християнської спільноти. Св. Павло, повчаючи християн у Коринті стосовно правил поведінки на молитві, звертає увагу на необхідність жінці накривати голову хусткою, а чоловікові залишатися з непокритою головою, оскільки – аргументує Апостол – чоловік є образом і славою Бога, жінка ж – славою чоловіка, бо при створенні була взята з чоловіка. Покривання голови є тут зовнішнім знаком залежності від чоловіка. Св. Павло посилається одразу на два описи сотворіння людини з Книги Буття, але поминає факт, що в Бут. 1,26-27 не лише чоловік, але й жінка є образом Бога. Загальновідомо, що Св. Павла звинувачували в тому, що він закріплює підпорядковане становище жінки («головою жінки є чоловік», 1 Кор. 11,3). Не входячи тут в деталі дискусії, зауважимо, що справді в цьому тексті Апостол народів далекий від сьогоденського уявлення про рівноправність статей. Проте треба додати, що не йдеться тут про рабську залежність жінки від чоловіка, а радше про встановлення певної ієрархії: Бог є головою Христові, Христос – чоловікові, а чоловік – жінці (1 Кор. 11,3). Св. Павло слушно знаходить першозразок такої ієрархії у другому описі створення людини, де жінка створена другою з частини чоловікового тіла, щоб бути для нього гідною допомогою¹⁴. У цій інтерпретації старозавітної історії Св. Павло не відрізняється від своїх сучасників. Зауважимо також, що якщо в дисциплінарному чи побутовому плані Апостол залишається вірний своїй епосі, то в плані гідності чоловіка і жінки перед Богом він їх трактує однаково: *«В Господі ні чоловік без жінки, ні жінка без чоловіка»* (1 Кор. 11,11; пор. Гал. 3,27-28).

Послання Якова також згадує про те, що людина створена на подобу Бога, але не витягує із цього ніяких глибших висновків. Згадка про Божу подібність людини (Як. 3,9) потрібна автору в паренетичному контексті, де він говорить про потребу панувати над язиком. Гріхом є лихословити людям, бо кожен з них створений на Божу подобу, повчає Св. Яків.

Ці два тексти є, здається, єдиними у Новому Завіті, що посилаються безпосередньо на старозавітну тему про людину, створену за образом і подобою Бога. Як видно, ні один, ні другий автор не розвивають при цьому якоїсь глибшої теології, а згадка про людину, створену на образ Бога, служить єдино аргументом у моральному повчанні. Тема ця, однак, є глибоко близькою авторам Нового Завіту, проте вони підходять до неї на свій спосіб, який ми постараємось тут висвітлити. Тексти, головню з *Corpus Paulinum*, які будуть аналізовані нижче, на перший погляд теж мають на

увазі, на задньому плані принаймні, історію з Бут. 1–2, але, як виявиться, уникають наголошувати на постулаті, що людина наділена великою гідністю носити в собі Божий образ.

Книги Старого і Нового Завіту розглядають людину передусім у ракурсі її відношення до Бога, її відповіді на Боже покликання. Головну увагу при цьому Старий Завіт звертає на покликання вибраного народу. На фоні діянь Ізраїлю доля окремої людини якби відступає на задній план. На противагу цьому «колективному» підходові, Новий Завіт більшої ваги надає долі окремо взятої людини і її життєвим виборам. Для Нового Завіту визначальним у цьому відношенні є твердження про гріховну сутність людини («всі бо згрішили і позбавлені слави Божої», Рим. 3,23, пор. Рим. 7,13-25) і про конечну потребу порятунку, відкуплення (пор. Рим. 8,22н). Іншими словами, антропология Нового Завіту носить індивідуальний і сотеріологічний характер, а людина розглядається як грішник, відкуплений жертвою Ісуса Христа.

Шукаючи, де Новий Завіт прямо чи посередньо звертається до оповідання з Бут. 1–2 про створення людини, найбільше маємо справу з Павловими посланнями¹⁵. Однак не можна поминути Євангелій. Синоптики передають нам слова Ісуса про людину як про частину Божого творіння. Ісус прирівнює її до небесних птахів і польових лілій (пор. Мт. 6,26-30), але підкреслює одночасно незрівнянно вищу вартість людини в очах Бога. У відношенні між Богом і людиною Ісус Христос, однак, не кладе наголосу на факті, що Бог є Творцем, а людина – створінням. Для Ісуса більш важливою виявляється нечувана досі, майже інтимна близькість між Богом і людьми, така, яка існує між найближчими родичами. Ісус представляє Бога як Батька не лише свого, а й кожної людини (Мт. 5,16; 6,9; Лк. 11,13), а про самих людей говорить як про Божих дітей (Мт. 5,45; Лк. 20,36). Наголошуючи на потребі віри в Боже синівство людини, Ісус не оперує поняттями подібності до Бога чи людини як образу Бога. Ціонайбільше йдеться про те, щоб бути досконалим, як є досконалим Отець небесний (Мт. 5,48), наслідуючи Бога в його доброті і любові до всіх без винятку, добрих і злих. Між іншим, сам термін *eikón* відсутній у Євангеліях¹⁶. Св. Павло, натомість, який також говорить про Боже усинвлення усіх християн (Рим. 8,16-17; 1 Кор. 1,3; Гал. 1,3-4), часто оперує цим терміном.

У Павлових листах тема людини як образу Бога присутня у зв'язку з хрещенням. Не йдеться тут про використання автором опису створення людини з книги Буття ані про пряме використання в аргументації факту, що

людина є образом Бога. Навпаки, Св. Павло має інший пункт віднесення: людину-грішника. Божий образ у ній можливий лише після радикальної трансформації, яку дає відродження у хрещенні. У цьому відношенні характерними є два тексти: Кол. 3,5-10 і Еф. 4,17-24. Ці перикопи належать до паренетичних елементів Павлових послань, причому обидві мають баптизмальний контекст. Автор заохочує вірних скинути з себе «стару людину» і одягнутися в нову, «створену на подобу Божу» (Еф. 4,24). Поява «нової людини» хоч і ініціюється хрещенням, не є одноразовим, миттєвим актом. Вона народжується у важкому, часто болісному процесі навернення, помирання для гріха (пор. Кол. 3,5). Хто таким чином вдягнувся в «нову людину» і слідує дорогою навернення, той постійно відновлюється на образ свого Творця (Кол. 3,10).

У 1 Кор. 15,35-58 Св. Павло прямо посилається на Бут. 1-2 і подає свою актуалізуючу інтерпретацію історії про створення першої людини. Що характерно і, на нашу думку, зовсім не випадково, Апостол не згадує тут про людину як образ Бога. Пояснюючи питання воскресіння тіл, автор звертається до старозавітного оповідання, а саме до постаті Адама. Павло затримує з образу першої людини лише те, що він був вчинений з землі, мав смертне тіло і що всі люди, нащадки Адама, успадкували від нього цей «земний» характер існування. Св. Павло свідомо¹⁷ ігнорує тут ті деталі оповідань з книги Буття, які нагадували б про образ і подобу Бога у людині. З його точки зору, дорога до уподібнення людини до Творця лежить через віру в Христа і через уподібнення людини до Нього, цього «останнього Адама», котрий є небесною, неземною істотою.

На цих прикладах добре видно, в чому Св. Павло оригінальний по відношенню до традиційного старозавітного погляду на людину – образ Божий. Вже з перших сторінок Старого Завіту людина представлена як найвеличніше Боже створіння, в якому Бог викарбував свій образ. Цей образ був чимось притаманним людській істоті, онтологічно невід'ємним. Первородний гріх забирає в людини ряд її привілеїв, але не нищить цієї фундаментальної подібності до Бога, інакше після потопу навряд чи можна було б ще говорити про Божий образ у людині (пор. Бут. 9,6)¹⁸. Для Св. Павла, ба ширше, для авторів Нового Завіту відправною точкою є не ідеальна людина, створена Богом, а грішник, що втратив єдність з Творцем і потребує порятунку. Немає сумніву у тому, що ці автори досконало обізнані з книгою Буття, проте їм видається важливішим підкреслити гріховну сутність людини, щоб у цьому світлі ще виразніше об'явилася велич Христового відкуплення. Тому, власне, і не зустрічаємо в Новому Завіті глибшої теології,

збудованої на твердженні про те, що людина є образом і подобою Бога. Маємо натомість теологію про *перетворення* на образ Бога і – найчастіше – на образ Христа. Богоподібність є не стільки заданою, вкладеною в істоту людини, скільки перспективою. Ця перспектива починає ставати реальністю для кожного, хто скинув із себе «стару людину», помер для гріха, а відродився для життя у Ісусі Христі.

Говорячи про образ Бога, книги Нового Завіту мають насамперед на увазі не людину взагалі, а конкретно Ісуса Христа. Перетворення людини на образ Божий розглядається головню з христоцентричної перспективи: християнин покликаний уподібнюватися до Христа. Св. Павло у гімні на возвеличення божественної гідності Христа, у «котрому все було створене», називає Його «образом (*eikōn*) невидимого Бога» (Кол. 1,16, пор. 2 Кор. 4,4). У згаданому фрагменті Послання до Колосян Апостол розвиває теологію, близьку до йоанової теології Логосу. Ісус Христос, будучи первородним усякого створіння, має владу над цим створінням, як над духовним (невидимим, у небі), так і над тілесним (видимим, на землі). Через його кров Бог має повернути світові втрачені з приводу гріха гармонію і мир. Подібно до Св. Павла, автор Послання до Євреїв називає Христа відблиском слави Бога і образом (*charaktēr*) його істоти (пор. Євр. 1,3). Оскільки з усіх письмен Нового Завіту Послання до Євреїв є чи не найбільш «насиченим» посиланнями на Старий Завіт, деякі дослідники вбачають тут паралель до Муд. 7,15-26. Там Мудрість Божа названа відблиском одвічного світла і образом (*eikōn*) Божої доброти. В такому випадку Христос є втіленням Мудрості Божої, зокрема його доброти, яка підтримує в існуванні усе створіння¹⁹.

Розглядаючи перемену людини на образ Христа, Св. Павло чинить це в двох планах: есхатологічному і дочасному. Щодо есхатологічної перспективи характерними є три Павлові тексти: Рим. 8,18-30, Фил. 3,20-21 і вже згаданий Кор. 15,35-53. Остаточне перемінення людини є справою майбутнього, коли спасіння вже не буде предметом надії (пор. Рим. 8,24), а досягнутою реальністю. Після воскресіння з мертвих усі вірні Христові, скинувши з себе смертне тіло першого Адама, отримають тіло духовне, і таким чином перетворяться на образ останнього Адама, Людини з неба, Ісуса Христа (1 Кор. 15,45-49). Подібна надія остаточного перемінення тіл вірних Христових на кшталт його прославленого тіла виражена в Фил. 3,20-21. Відбудеться це не зараз, лише тоді, коли вірні осягнуть свою справжню вітчизну – небо. Зауважмо ще мотив вибраності: есхатологічне перемінення в Христа не припаде в долі всім і кожному, а лише тим, кого Бог «наперед передбачив... [і] призначив,

щоб були подібні до образу Сина його» (Рим. 8,29). Критерієм цієї вибраності, гаранту майбутньої трансформації людини, є її теперішнє життя згідно з Духом, а не тілом, і єдність з Христом (пор. Рим. 8,1-17).

Дещо інакше до цієї теми підходить Св. Павло в 2 Кор. 3,18. Цей вірш завершує перикопу 2 Кор. 3,1-18, головною темою якої є апологія апостольської місії Павла. Апостол описує світалу перспективу для тих, хто вже не живе за законом смерті і осудження (тобто не за законом Мойсеевої Тори), а згідно з законом життя – Нового Завіту; не згідно з мертвою літерою, а за Христовим Євангелієм. Вірні Євангелію вже зараз, мов у дзеркалі, віддзеркалюють Господню славу і перемінюються у його образ до щораз більшої слави (в. 18). До сьогодні не змовкають дискусії довкола того, хто тут криється за титулом *kuyios* і в чий саме образ перемінюються християни: в образ Бога чи Христа. Ми переконані, що йдеться тут про Ісуса Христа²⁰. Життя згідно з Євангелією чинить нас щораз подібнішими до Господа і щораз більше учасниками його хвали.

Деякі слова про Йоановий підхід. Якщо Книга Буття показує, як Бог сотворив людину на свій образ, то четвертий євангеліст радикально змінює перспективу і показує, як Боже Слово, що одвічно існувало з Богом, приймає людську подобу. Старий Завіт наголошував на зникомості і мізерності людини перед Творцем, менше ж приділяв уваги її гідності і величі. Всім, що людина має і ким є, вона завдячує Богові. Йоанове «і Слово стало тілом» також розглядає Втілення як дармовий подарунок Бога людині, яка цього дару не заслужила. Але теж, у перспективі Божого замешкання серед людей, не можна далі ігнорувати гідності людської істоти. Якщо Бог сам не погордував тілесною оболонкою смертної людини, факт цей не може не потягнути за собою глибшої рефлексії над істотою людини і її гідністю. Бог став людиною, щоб відновити у ній те, що вона втратила через гріх, щоб повернути її до її першого призначення – до життя з Ним, щоб привести її знову до втраченого раю, відновити затьмарений образ Божий.

Отже, як видно з вищенаведеного, Новий Завіт, на відміну від Старого, майже не говорить про людину як про образ і подобу Бога. Перспектива є христоцентричною. Після того, як Бог об'явив свій образ у Ісусі Христі, у досконалій людині, новому Адамові (1 Кор. 15,45-49), людина знаходить свою Божу подібність у Христі. У Старому Завіті образ Бога в людині є чимось заданим, вкладеним, онтологічно притаманним людині. Новий Завіт наголошує на тому, що внаслідок гріха прабатьків людського роду людина втратила цей Божий образ у собі або затьмарила його. Єдиний спосіб повернути цей образ полягає на уподібненні до Христа, ідеальної

ікони Бога. Новий Завіт оперує поняттями старої і нової людини. Хрещення водою і Святим Духом є місцем, де віруючий скидає з себе стару людину і одягається в Христа, стає відновленим. Проте одного лише хрещення не досить, стати новою людиною – це радше процес, ніж миттєве перетворення, процес, започаткований на хрещенні, який має тривати усе її життя.

Тема людини як образу і подоби Бога є, як видно, багатоаспектною, і навряд чи тут можливий досконалий синтез біблійного вчення. Зрештою, багатогранність біблійних висловлювань лише відображає багатогранність самої людини, яка перебуває в постійній напрузі між тим, до чого вона покликана, і ким є, між закладеним у ній прагненням реалізувати в собі все найкраще, і гріхом, що стоїть на заваді. Зокрема, існування християнина не може не бути дорогою, на якій він, цитуючи Св. Павла, зазнає перемини «від слави до слави» (2 Кор. 3,18): від слави Божого створіння, що носить у собі образ Творця, до ще більшої слави відкупленої і спасеної людини. Зараз образ Бога затьмарений гріхом. Стаючись щораз більше одним із Христом, уподібнюючись до нього, людина стає більше сама собою, стає людиною згідно з одвічним Божим задумом.

¹ Пор. R. Koch, *Mensch*, in: *Bibiltheologisches Wörterbuch* (ed. Johannes B. Bauer). Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, ss. 997-1012 (тут сс. 999-1000).

² Пор. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament. Tome II. L'homme*. Desclée et Cie, Tournai, 1956, pp. 7-8.

³ Пор. S. Jach, *Księga Rodzaju. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*. Pallottinum, Poznań, 1962, s. 193.

⁴ Так власне розуміють сенс цієї фрази деякі автори. Див., наприклад, J. Bolewski, *Stworzenie w perspektywie Bożego macierzyństwa*. In: *Salvatoris Mater* 1(2000), ss. 74-92 (76).

⁵ Саме небесним істотам, а не Богові, як це перекладає на польську Роман Брандштетер.

⁶ Пор. P. van Imschoot, *op. cit.*, с. 10.

⁷ Пор. P. van Imschoot, *op. cit.*, с. 9.

⁸ Пор. R. Koch, *Mensch*, с. 1000.

⁹ Згідно з M. Przanowski, „Kto zwycięży? Ten, kto potrafi przyjąć dar.” *Antropologia encykliki Jana Pawła II „Dominum et Vivificantem.”* In: *Studia Theologica Varsaviensia* 2(2001), ss. 87-117 (94-99).

¹⁰ Пор. P. van Imschoot, *op. cit.*, сс. 1-2.

¹¹ Пор. P. van Imschoot, *op. cit.*, с. 1.

¹² Пор. Bolewski J., *op. cit.*, s. 76.

¹³ Так, зокрема, вважають Барт і Мольтман (згідно з Bolewski J., *op. cit.*, ss. 76-77).

¹⁴ Конкордизмом і анахронізмом видаються спроби довести, що в Бут. 2,21-24 чоловік і жінка представлені як рівноправні в модерному значенні цього поняття. Старий Завіт, особливо в легіслативній своїй частині, є свідком підпорядкованості у всьому жінки чоловікові, і етіологічний опис Бут. 2 є відтворенням цієї ситуації. Інша справа, що сусідній текст Бут. 1 дає прекрасний приклад рівноправності і однакової гідності чоловіка і жінки. Не варто повторювати вже аксіома-

тичних на сьогодні тверджень, що Старий Завіт не містить у готовому і логічно завершеному вигляді теології людини. У ньому присутні різні погляди на людину, часом навіть суперечливі.

¹⁵ Тобто з *Corpus Paulinum* у широкому розумінні, що включає в себе девтеропавлові листи.

¹⁶ За винятком Мт. 22,20 і паралелей у синоптиків, де мова йде про зображення імператора на римських монетах.

¹⁷ Герменевтика, яку практикує Св. Павло стосовно біблійних текстів, є предметом широкої дискусії. Ми переконані, що він, як і багато його сучасників у юдаїзмі, міг досить вільно, як на сучасну біблійну науку, поводитися зі святими текстами Старого Завіту. Головним для нього було не прочитати ці тексти з точки зору епохи, коли вони були написані, а актуалізувати їх, дати їхню інтерпретацію у світі віри в Христа.

¹⁸ Позабіблійній традиції (напр., самаритянський мідраш до Втор. 34,7) відомий мотив про те, що Адам після свого гріха в Едені втратив Божий образ.

¹⁹ В елліністичному юдаїзмі (зокрема у Філона), як і в Книзі Мудрості, Божа Мудрість і Божий Логос описані дуже подібно.

²⁰ *Contra V.P.Furnish, II Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary.* Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland, 1984, *ad locum*. Господь у в. 18 той самий, що й у в. 16, а там ідеться саме про навернення до Ісуса Христа. Докладніша аргументація міститься у нашій неопублікованій праці *Comment l'Ancienne Alliance est-elle ancienne? Une lecture de 2 Co. 3,6-18.* Travail présenté pour l'obtention du Diplôme Supérieur d'Etudes Bibliques sous la direction de M. Quesnel. Institut Catholique de Paris, 2001.

Література

1. Bartnicki Roman. Człowiek w Biblii. Szkic antropologii biblijnej. In: *Warszawskie Studia Teologiczne* V(1992), ss. 17-24.

2. Bolewski Jacek. Stworzenie w perspektywie Bożego macierzyństwa. In: *Salvatoris Mater* 1(2000), ss. 74-92.

3. Furnish V.P. *II Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary.* Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland, 1984.

4. Van Imschoot P. *Théologie de l'Ancien Testament. Tome II. L'homme.* Desclée et Cie, Tournai, 1956.

5. Koch R., Mensch, in: *Bibiltheologisches Wörterbuch* (ed. Johannes B. Bauer). Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, ss. 997-1012.

6. Łach Stanisław, *Księga Rodzaju. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz.* Pallottinum, Poznań, 1962.

7. Przanowski Mateusz. Kto zwycięży? Ten, kto potrafi przyjąć dar. *Antropologia encykliki Jana Pawła II «Dominum et Vivificantem».* In: *Studia Theologica Varsaviensia* 2(2001), ss. 87-117.

8. Stahowiak Lech, *Koncepcja człowieka w Starym Testamencie.* In: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki* (red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz), t. VI, Lublin, 1983, ss. 13-23.

Роль Євхаристії та інших Святих Тайн в житті Церкви

Вступ

«Бог є любов, і хто перебуває в любові, той перебуває в Бозі, і Бог перебуває в ньому» (1 Ів. 4, 16). Саме у цій благовістуючій дійсності була закорінена Енцикліка Святішого Отця Венедикта XVI «Бог є Любов». Цей документ є продовженням попередньої Енцикліки Івана Павла II «Церква про Євхаристію», оскільки своїм змістом та духом закликає читача брати активну участь у євхаристійному житті Церкви, в якому благовістовані слова стають дійсністю. Більше того, сакраментальне життя кожного християнина не є лише можливістю, але необхідною вимогою для досягнення повноцінного життя та спасіння людини. Лише таке життя є єдиним Божественним промислом, яке може протиставитись смерті з її отруючим жалом гріха¹.

На конгресі богословів у Львові Преосвященний владика Володимир Війтишин у своїй доповіді, посилаючись на апостольський лист Івана Павла II «Tertio millennio adveniente», закликав нашу Церкву до іспиту сумління та навернення, в дусі Великого Ювілею 2000 року, у всіх сферах християнського життя, зокрема проаналізувати, чи, пройшовши такий довгий шлях християнської історії спасіння, ми часом не забули щось важливе та необхідне для нашого повноцінного християнського життя. Таким чином він особливо наголосив на необхідності навернення у відношенні до нашого способу сприйняття Св. Тайни Євхаристії, оскільки Євхаристія займає в житті Церкви найголовніше місце, є джерелом та вершиною Церкви².

На жаль, сьогодні можемо зустріти багато віруючих, які не вповні усвідомлюють різницю між Божественною Літургією та іншими набожностями, н-д: так званим акафістом до Євхаристії, вервицею, хресною дорогою, культом Юди Тадея, харизматичними зібраннями і т.д. Часто розуміння сутності Тайнства Євхаристії зводиться до позалітургійної набожності «виставлення Найсвятіших Тайн із суплакацією». Хтось сприймає Божественну Літургію як спосіб заспокоєння душі; хтось віддає перевагу Літургії у домашніх умовах – через трансляцію по радіо чи телебаченню, аніж у слуханні її в

Церкві; ще інша крайність, коли Божественна Літургія ототожнюється з театральним, хореографічним чи фольклорним мистецтвом.

Отож, як бачимо, для кожного християнина є крайня потреба у докорінному наверненні в душі Ювілею: від людських набожностей до Богопочитання; від Христомонізму до Тринітарного виміру ікономії спасіння. Церква повинна відновити те, що втратила або призабула; повинна переглянути усю свою богословську та духовну спадщину, яку набувала впродовж всієї своєї історії, у світлі якої можна побачити автентичний зміст Таїнства спасіння – Євхаристії.

У цій статті постараємось розглянути питання: яке значення має Свята Тайна Євхаристії у житті Церкви. Який внесок надає ця Тайна для повноцінного життя християнина згідно з Божественним промислом Небесного Отця.

Але перш ніж відповісти на це питання, коротенько застановимось, якою є природа Церкви.

1. Своєю природою Церква закорінена в житті та в існуванні Пресвятої Трійці

Бог створив світ з метою зробити його учасником власного життя, життя Триєдиного Бога. А саме: *Отець через участь у Сині могутністю Святого Духа робить нас учасниками свого блаженного життя.* Цей вічний святий Промисел спасіння ап. Павло у Єф. 1, 3-12, а за ним і Святі Отці, називають «*вічним проектом*», «*Божим планом*» або також «*μυστήριον*» – таїнство, яке об'явилося та здійснилося у часі. Ап. Павло у I листі до Коринтян 2,7 каже: «Ми благовістуємо вам Божественну премудрість, яка об'явилася у Таїнстві, яка віддавна була утаєна та яку Бог перед віками призначив нам на славу (...) «Бог захотів показати, яке є багатство слави цієї таємниці (...) вона ж є – Христос у вас, надія слави!» (Кол 1,26).

II Ватиканський Собор у догматичній конституції «*Lumen gentium*» ідентифікує це утаєне від віків в Божественній премудрості Таїнство з Церквою. Вона представляється як Таїнство «сопричастя» та як «сакрамент» цього сопричастя³.

Вже від початку сотворення світу це Таїнство було основою та моделлю нового створіння, яке прямує до сопричастя з Отцем. У ньому реалізується любов Бога до людини та людини до Бога. Відомий грецький богослов І. Зізіюлас підкреслює, що мета сотворення світу, згідно з Божою волею, полягає у його перемінненні в Церкву – Таїнство спасіння. У ній звершується народження та зростання «*нової людини*»⁴.

2. Церква є Божим Царством

Церква і є Божим Царством, яке увійшло в життя людини з пришестьям Христа. В Ньому людина живе вже сьогодні, наголошує Ісус Христос у своїх проповідях. Архімандрит І. Зізіюлас підкреслює, що в есхатологічному розумінні Церква повністю ідентифікується з Божим Царством; вона є Христове Тіло; у ній рекапітулюється, тобто органічно об'єднується все створіння. Більше того, Церква і є, власне, цією рекапітуляцією – єдністю всього у Христі, – який є головою тіла. У Ньому все єднається в єдиний організм, щоб жити у Божественному сопричасті Трьох⁵. Таким чином, створіння вже тепер, хоч ще не у повноті, але реально живе у вічному блаженстві.

Щоб чіткіше зрозуміти сутність есхатологічного розуміння цього Таїнства спасіння, скористаймося термінологією іконічної онтології, яка є ключем для розуміння реальності Церкви. Іконічна онтологія – це конкретний спосіб, за допомогою якого стає можливим бачити правдиву реальність Божого Царства, яке є понад досвідом його історичної дійсності. Правдива реальність Церкви є утаєна, але тим не менше вона, перш ніж об'явитись у своїй вічній славі, проходить свій етап розвитку у її історичній формі. Подібно як ембріон в лоні матері, перш ніж стати зрілою людиною, проходить свій етап розвитку у характерній для нього формі. І. Зізіюлас показує, що реальність Церкви, яка існує в історії, є *образом* останніх речей, але ще не останні речі⁶.

Щоб ясніше зрозуміти це твердження, розглянемо, яка ж є сутність образу? Зробімо порівняння: образу з копією. Між образом та фотографією є суттєва відмінність, тому що між людиною та її зображенням немає онтологічного відношення. Фотографія є лише зображенням якогось моменту з її минулого. Натомість образ, у богословському розумінні, має онтологічний зв'язок з його прототипом. У ньому маємо певне сопричастя між тим, хто представлений, та самим образом. Він не є знаком, який інформує про присутність, але є самою присутністю зображуваного⁷.

Отож, прототип є майбутнє образу, який представляється в часі та просторі у його історичній формі. Максим Ісповідник, роблячи розрізнення між образом та правдою, говорить, що речі Старого Заповіту є тінню Нового, а речі Нового є образом Божого Царства. Таким чином, Новий Завіт посідає останні речі, але у матеріальній та історичній формі.

Тому можемо та мусимо сказати, що ідентичність Церкви має есхатологічний характер. Іншими словами, Церква не є тим, що є, а тим, що буде. Церква є Божественне Таїнство; вона надає нам свою ідентичність,

свою правду в історичній формі, у якій зауважується її слабкість, боротьба проти зла та гріха⁸. Але, незважаючи на те все, що бачимо, в цій історичній формі приховується скарб правди, який є правдивою ідентичністю Церкви.

Як же християнин може в конкретний спосіб жити цією надприродною Божественною реальністю Церкви?

3. Правду Церкви в її історичній реальності представляють Святі Тайни

Грецький Богослов Микола Кавасила наголошує, що Церква «є ознаменована Св. Тайнами». Ними Церква живе у своїй справжній та повній реальності.

Св. Тайни мають есхатологічний характер, який визначає Церкву. Вони є «іконами реальності», «іконами правди останніх речей», тобто представляють ідентичність справжніх та реальних буттів в їх історичній та видимій формі, адаптованій до теперішнього часу.

Проведемо аналогію з іконою. Коли майбутнє представляється засобами, взятими з теперішнього, тоді маємо ікону. Однак повна правда ікони об'явиться лише в її остаточному завершенні. Так, правда Св. Тайн не знаходиться в змінній історичній реальності, але в кінцевому стані Божого Царства.

Отож Святі Тайни є історичним представленням есхатологічної Божественної реальності, яка прийде у її повноті, досягне своєї краси та завершеності лише тоді, коли настане кінець часу. Але її можемо досвідчувати вже тепер, беручи участь у літургійному житті Церкви⁹.

Таким чином, щоб пізнати Тайни Божого Царства, в біблійному розумінні, не вистачає інтелектуально-спекулятивного дослідження Церкви як об'єкта пізнання, але передусім необхідно досвідчити її як суб'єкт у її персональному вимірі – «невісти». Лише ставшись нею та живучи нею, ми можемо знати, чим є Церква.

У глибини цього Тайнства ми можемо проникнути та органічно з ним з'єднатись саме через Святі Тайни. І справді, стверджує М. Кавасила, Боже Спасіння залишилось би недосяжною та далекою для нас подією, якби кожна людина особисто не могла радіти цим спасінням, яке Господь здобув для всіх раз і назавжди. Через Святі Тайни здійснюється «привлечення» плоду перемоги, який для нас здобув Христос, а саме: об'єктивне спасіння, яке реально присутнє у Христі – Церкві, стається моїм спасінням¹⁰.

Через Святі Тайни, які є «привілейованими інструментами», нам дається освячуюча благодать. Вона здійснює сопричастя з Христом¹¹ і є нічим іншим, як нашим новим життям у Христі¹². Благодать, яка дається через Святі Тайни, є благодаттю нашого органічного втілення в Христа. Більш конкретно це здійснюється через ефективні символи. Важливо зауважити, що символ не лише вказує на щось, але передусім вміщує в собі символізуючу реальність в повному обсязі літургійної відправи¹³. На цьому особливо зосереджує свою увагу Кирило Єрусалимський¹⁴. Він вчить, що в образі, яким є «імітація», справді приходить спасіння. Представляючи символами справжню смерть, яку задля нашого життя переніс Христос, Він в дійсності нас відновлює, перетворює та робить учасниками свого життя¹⁵. Отже, силою Святих Тайн, демонструючи Його погребення¹⁶, звіщаючи Його смерть¹⁷, ми перероджуємось, переформовуємось та чудодійно, в божественний спосіб, приєднуємось до Спасителя. Як каже Павло: «У Ньому бо живемо, рухаємось й існуємо (...), бо з Його роду»¹⁸.

Отже, через Святі Тайни для людини стається можливим пізнавати (в розумінні: з'єднатись з...) та звершувати (тобто вільно брати участь) справжню праведність, живучи в Христі – Церкві. Через Божественні Тайни, підкреслює М. Кавасила, ми з'єднуємося з Тим, який задля нас воплотився, обожествив плоть, помер та воскрес.

Таким чином, Святі Тайни передають нам «життя» Христа, і цим самим ми стаємо з Ним єдиним цілим – Церквою¹⁹.

4. Євхаристія – реалізація та повнота Божественного проекту Отця

Святі Тайни становлять єдину динамічну реальність, кожна з них є однією із фаз єдиного таїнства Христа, яке спасає людину та веде її до Отця. Власне ця єдність та динаміка Святих Тайн дана Євхаристією. Таким чином Євхаристія стає Таїнством ефективною, реальною та преображаючою присутності Христа²⁰. Економія Святих Тайн являє собою поступовий розвиток християнина, починаючи від народження аж до його зрілості, пропорційно до різної повноти, згідно з якою йому дано жити в Христі. У Хрещенні, подібно до ембріона, народжується цілісна людина²¹, нове Боже створіння, яке в Св. Тайні Миропомазання динамічно набуває подоби Христа. Однак після цих двох Тайн християнин ще не досягає повної досконалості щодо його дозрівання в Христа.

Власне у Євхаристії нова людина вступає до інтимного сопричастя із самим Христом у повноті, тобто Євхаристія повністю перемінює при-

ймаючого Тайну у свій власний спосіб буття Христа²². Отже, Євхаристія є в дійсності повнота та вершина життя в Христі²³.

У Святій Тайні Євхаристії стається присутньою вся ікономія спасіння Христа у її повній ефективності. Сам Бог зодягнувся у людину, вклавши справжню праведність в її людськість, щоб у її бутті жити на землі та привести її до найвищої досконалості, яку від вічності призначив для неї. Господь прийшов для того, щоб віддати людині право мати найбільшу участь у Божественній правді та відновити її правдиву природу: «Котрі ж прийняли Його – тим дано право дітьми Божими стати, які в ім'я Його вірують»²⁴.

Але не вистачить, як зауважує М. Кавасила, повернути людині її справжню природу – ікону Христа, її справедливе місце у створінні – едемський рай, але, перш за все, вона повинна повернутись до любові та сопричастя з Богом Отцем. Ось чому Бог об'являє свою невимовну любов, терплячи та вмираючи на хресті задля людини та її боргів. Він, бажаючи спасти людину, не вжив насильства, ані не пограбував гнобителя, але купив її²⁵. М. Кавасила відносно цього каже: «Спаситель, задля нашої свободи, пожертвував себе самого, даючи своє тіло і свою душу»²⁶. Ось так, даючи цілого себе, Спаситель купує всю людину і, перш за все, її свободу, щоб ми були спроможні досягнути вільного вибору – любити Бога²⁷. Лише у цьому кульмінаційному моменті людина знаходить свій справжній мир. Таким чином, як підкреслює Я. Спітеріс, людина є образ і подоба Божа лише у вільній співпраці, тому що благодаттю є Бог, даний нам, а свобода є нашою спроможністю вжити цей Божий дар на рівні особи та Церкви.

Власне, у Св. Тайні Євхаристії християнин у повноті вступає до інтимного сопричастя із самим Христом, який сьогодні живе в сопричасті з Отцем та Св. Духом. У ній причасник приймає спосіб буття самого Христа²⁸ і таким чином стає активним членом Церкви. Щоб це наочно побачити, вистачає відкрити Літургікон та вникнути в зміст Євхаристійної молитви.

Відомий сучасний богослов Ц. Джіраудо у своїх працях намагається показати та звернути увагу християнина, який часто зосереджує свій погляд лише на Слова установлення: «Прийміть їкте (...)» та на незаперечну присутність Христа у освячених Дарах, на повний зміст Євхаристійного богослужіння. Досліджуючи анафори різних традицій, він пояснює динаміку євхаристійної молитви та зауважує, що переестествлення Дарів у Тіло та Кров Ісуса Христа не є останнім штрихом або автономним моментом у

Божественній Літургії, а своїм змістом та формою спрямоване для нашого перемінення в єдине есхатологічне Тіло – Церкву. Ось чому своє важливе та властиве місце в звершенні Тайни Євхаристії має також епikleза над Дарами та причасниками. Таким чином, змістом Євхаристійної молитви є два найсуттєвіших та кульмінаційних моменти анафори, а саме: Слова установлення та епikleза над Дарами і причасниками, які становлять єдину, органічну і нероздільну цілісність та звершують Божественний промісел щодо спасіння людини. «Зішли свого Духа на нас та на ці Дари, що перед нами...», щоб через участь у сакраментальному Тілі Ісуса Христа ми перемінились в одне есхатологічне Тіло, тобто Церкву. Але що означає бути переміненим в «єдине есхатологічне тіло», тобто в тіло Церкви, через участь у сакраментальному тілі Христа? Передусім, твердить професор Джіраудо, означає: «знищити усі компоненти егоїзму та закритості в собі (...)». Означає вже відтепер творити спільноту святих – Церкву, не покидаючи спільноту грішників, яка залишається, по суті, нашою. Означає входити туди, де усе є сопричастя, тобто в есхатологічний рай». ²⁹ Виникає запитання: чому для нас так важливо перемінитися в єдине есхатологічне тіло Христа? Виголос з Божественної Літургії виразно відповідає: «І дай нам єдиними устами і єдиним серцем славити й оспівувати пречесне і величне ім'я Твоє Отця, і Сина, і Святого Духа, нині і повсякчас, і на віки віків». Вершиною Тайнства Євхаристії є наше сопричастя через Сина у Святому Дусі з Небесним Отцем вже тут, на землі.

Тайна Євхаристії є «чином благодарення», який воздається Отцеві; вона є культом у «Дусі та правді», і самим джерелом цього культу. Адже справжній культ може надавати тільки вільна людина. Лише Син може звертатись до Отця зі справжньою любов'ю, бо культ і полягає саме в тому, що людина цілковито себе віддає у Дусі Сина та живе задля самого отця³⁰. Таким чином, ставши через Євхаристію сином у Христі, сином у Єдинородному Сині, можемо приступати до трону Бога Отця з відвагою та воздати Йому гідний культ любові.

Висновок

Отже, Свята Тайна, яка найкраще представляє Царство Боже у його цілісності та автентичності, є Св. Євхаристія. Вона має свою реальність, свою правду, в єдності та сопричасті створеного з нествореним, і то конкретним способом – у літургійному житті Церкви.

Отож, коли в остаточний та іконічний спосіб усе створіння представляється та органічно єднається у Христі, тоді маємо Тайну Церкви і

разом з нею Тайну Євхаристії. Більше того, Євхаристія є тією Тайною, яка в часі здійснює ідентичність Церкви, що є її есхатологічною ідентичністю. Вона уприсутнює правду Церкви, тобто робить цю правду присутньою реальністю тут і тепер. Це перша і вихідна точка еклезіології. Тому якщо ведемо мову про Церкву, то необхідно розпочати від Св. Євхаристії, адже вона є спосіб, яким Церква об'являється та живе.

Церква у такому контексті, як ми пояснили, є остаточною органічним поєднанням всього створіння у Христі, якого Отець бажав від вічності; Син приймає свою Церкву в себе, а Святий Дух долає усі обмеження створіння. Церква, таким чином, ідентифікується із сакраментальністю, і ця сакраментальність конкретизується в Євхаристії. Ось чому без перебільшення можемо сказати, що Церква та Євхаристія з цієї точки зору ототожнюються.

Тому не можемо зводити розуміння Тайнства Євхаристії лише до «солодкого Гостя, який замешкав у кивоті». Євхаристія не є лише присутність «Ісусика» як індивіда, а передусім є органічне зосередження всього існуючого у Воскреслому Христі. Євхаристія має космічний вимір. Вона є реалізацією та повнотою Божественного проекту Бога Отця; остаточною формою Божого Царства.

¹ Пор. F. Nocke, *escatologia*; у: Th. Schneider (вид.) *Nuovo corso di dogmatika*. Brescia, 1995, 538-539

² Пор. Lettera enciclica «Ecclesia de eucharistia» del sommo pontefice Giovanni Paolo II ai vescovi ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sull'eucharistia nel suo rapporto con la Chiesa. – Dato a Roma, presso San Pietro, il 17 aprile, Giovedì Santo, dell'anno 2003, venticinquesimo del mio Pontificato, Anno del Rosario.

³ Пор. GS 42; 45; LG 1; 9; 14; LG 486. Христос через Святого Духа «конститує своє Тіло, що ним є Церква, яка є універсальним сакраментом спасіння».

⁴ Пор. Y. Spiteris *Temi di ecclesiologia ortodossa* (Dispense Roma 2000.), 65-79.

⁵ Там само, 86-90.

⁶ Там само, 94-100.

⁷ Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2001.

⁸ Таким чином, з одного боку, є різниця між образом та правдою, яка нам дозволяє говорити в еклезіології про існування святих, які є грішниками або живуть у певному стані боротьби проти зла; однак, з іншого боку, існує участь у правді, і тому можемо сказати, що ідентичність образу, тобто справжнє буття образу, знаходиться в її звершеній подобі у Христі.

⁹ Ось чому так важливо дбати про збереження повноцінності обряду. Завдяки багатству та різноманітності священних символів християнин з легкістю заангажується до сакраментального життя Церкви, яке є його новим життям. Живучи ним, християнин стає іконою, яка зростає до свого остаточною завершення. Престол, горне сідалище, ікони, кадило, світло, ризн, форма відправи та інші символи не можуть бути проігнорованими у відправі

Святих Тайн, оскільки ними на землі представляється Боже Царство. Вони є дверима, якими християнин вступає, щоб стати його активним учасником.

¹⁰ Пор. Y. Spiteris *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, 225.

¹¹ Пор. Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza* 71-114.

¹² Пор. Y. Spiteris, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, 226.

¹³ Пор. Там само, 227.

¹⁴ Пор. зноска Neri в N.Cabasilas, *Vita in Cristo*, Cirillo di Gerusalemme, *Catechesis mystagogica* 115, PG 33, 108a: "Христос був реально розп'ятий, насправді похований та воістину воскрес: і дав нам всім це все для того, щоб, імітуючи його терпіння, ми насправді реально наслідували Його Спасіння".

¹⁵ Пор. N.Cabasilas, *La vita in Cristo*, 72.

¹⁶ Пор. Рм. 6,4

¹⁷ Пор. 1 Кор. 1,26

¹⁸ Ді. 17,28

¹⁹ Ів. 17

²⁰ Пор. Y. Spiteris, Cabasilas teologo e mistico Bizantino ed. Lipa, Roma, 1996, 45.

²¹ Цілісна людина: Рм. 7, 22; Єф. 3, 16. Цей вираз відображає нову реальність буття «в Христі»: «наша зовнішня людина занепадає, натомість внутрішня людина неухально день за днем відновлюється». (II Кор. 4, 16).

²² N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, 115: «неофіт приймає те, що шукав... посідає все щастя, яке бажав». В дійсності обидві Тайни, оскільки з'єднують в Христа, який є самою блаженністю, дають усе щастя, яке людина втратила через гріх (*там само*, ст. 113), але в той час як Хрещення є «початок» життя в Христі (*там само*, ст. 105; Пор. 119; 161), Євхаристія є повнотою цього життя, яка веде до повного переминення в Христа.

²³ Пор. N. Cabailas, *La vita in Cristo*, 184; людина ніколи не може досягти чогось понад благодать, що їй дається у Святих Тайнах. Таким чином, Хто прийняв лише Хрещення, не може бути кимось більшим, ніж тим, хто прийняв у Тайні Хрещення; тому лише Євхаристія, будучи досконалою сама в собі, може зробити досконалим того, хто приймає її належним чином.

²⁴ Ів. 1,12.

²⁵ Пор. N. Cabasilas, *La vita in Cristo*, 358

²⁶ Там само, 357.

²⁷ Пор. Там само, 362.

²⁸ Кавасила, порівнюючи Хрещення з Євхаристією, зауважує, що в той час як Хрещення є «початок» життя в Христі (*там само*, ст. 105; Пор. 119; 161), Євхаристія є повнотою цього життя; вона веде до повного переминення в Христа.

²⁹ C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa, Morcelliana – Brescia – 1989, 438.*

³⁰ Рм. 12, 1.

Література

1. Документи другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996.

2. Катехизм Католицької Церкви: Синод Української Греко-Католицької Церкви. – Жовква: Місіонер, 2002.

3. Lettera enciclica «Ecclesia de eucharistia» del sommo pontefice Giovanni Paolo II ai vescovi ai presbiteri e ai diaconi alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici sull'eucharistia nel suo rapporto con la Chiesa. – Dato a Roma,

presso San Pietro, il 17 aprile, Giovedì Santo, dell'anno 2003, venticinquesimo del mio Pontificato, Anno del Rosario.

4. Енцикліка DEUS CARITAS EST Святішого Отця Венедикта XVI Єпископам, священикам, дияконам, особам і вірним мирянам про християнську любов.

5. Apoštolský list Jana Pavla II. Tertio millennio adveniente, Praha České Katolické Nakladatelství, 1995.

6. Трульє П. «Святее святым!» Отці Церкви про сопричастя святих. // Сопричастя № 2. – 1996.

7. Дамаскин Иоан. Три слова в защиту иконопочитания. – Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2001.

8. Шмеман А. Литургия и эсхатология // Sobornost № 7. – 1985.

9. Шмеман А. Евхаристия Таинство Царства. – Москва: Паломник, 1992.

10. Cabasilas N. La Vita in Cristo di Nicolas Cabasilas, a cura di Umberto Neri, U.T.E.T., Torino, 1971.

11. Giraud C. Eucharistia per la Chiesa. Morcelliana – Brescia, 1989.

12. F. Nocke, escatologia; y: Th. Schneider (вид.) Nuovo corso di dogmatika. Brescia: Queriniana, 1995.

13. Spiteris Y. Cabasilas teologo e mistico bizantino. – Roma: Lipa, 1996.

14. Spiteris Y. Palamas: la gracia et l'esperienza. – Roma: Lipa, 1998.

15. Spiteris Y. Salvezza e peccato nella tradizione orientale. – ed. dehoniane, Bologna, 1999.

16. Spiteris Y. Temi di ecclesiologia ortodossa (Dispense), Roma, 2000.

17. Los V. La vita cristiana e la vita sacramentale nel pensiero di Nicola Cabasilas, Tesina di licenza della teologia dogmatica, Roma, 2001.

Андрій Шептицький та Іван Огієнко: погляди двох ієрархів стосовно екуменічного руху в українських церквах

Дана робота висвітлює проблему ставлення Андрія Шептицького та Івана Огієнка до екуменічного руху в українських церквах. У статті робиться спроба показати різний характер бачення ієрархами цієї проблеми та прогнозування шляхів розв'язання її. Крім того аналізується проблема з філософським підтекстом, а саме: як для Андрія Шептицького не розірвати зв'язків з Римом і залишитись вірним східному обряду, а для Івана Огієнка (митрополита Іларіона) дотримуватись східного обряду, але при цьому не втратити українського (національного) обличчя. Саме на цій основі аналізуються позиції двох ієрархів, їхнє ставлення до екуменічного руху в українських церквах.

Ключові слова: екуменізм, унія, греко-католицизм, православ'я, церква, віра, конфесія.

Актуальність питання про позиції двох церковних діячів щодо екуменічного руху в українських церквах на цей час набуло особливої ваги. Оскільки саме зараз багато філософів, релігієзнавців, церковних діячів, дослідників історії Церкви звертаються до діалогу, який був між двома ієрархами, спільних шляхів досягнення згоди і можливого «об'єднання» тих конфесій, які вони представляли. Через міжконфесійне розмежування, яке панує зараз, суперечності в тлумаченні Святого Письма, розбіжності в структурі обрядовості, проблему мови в богослужінні виникає нагальна потреба більш детально, ґрунтовно осмислити, проаналізувати позицію цих двох ієрархів щодо цієї проблеми. Можна назвати ряд сучасних вчених, які досліджують це питання. Наприклад: Колодний А.М., Филипович Л.О., Яроцький П.А., Степовик Д.В., Головащенко С.І., Тимошик М.В., Сергійчук В.І., а також релігійні діячі: владика Софрон Мудрий, кардинал Любомир Гузар, патріарх Філарет.

Метою роботи є проаналізувати підходи Андрія Шептицького та Івана Огієнка до екуменічного руху в українських церквах, простежити бачення спільного і відмінного на шляху об'єднання Церков, прослідкувати

можливі точки дотику в догматичних питаннях Церкви, в її ієрархії, структурі, обрядовості. Показати і розкрити проблему екуменічного руху в українських церквах I пол. ХХ ст. на прикладі діяльності цих двох ієрархів.

Екуменічний рух є одним з важливих процесів, які продовжують відбуватися і в сучасному релігійному житті. Відомо, що екуменізм (від грец. *oikumenē* – всесвіт, населений світ) спрямований виробити доктрину щодо суті та умов єдності християнських церков. Проте в ХХ ст. цей термін почали вживати переважно для позначення руху за об'єднання християнських церков, який координує Всесвітня Рада Церков. Започаткований на Единбурзькій всесвітній конференції з 1910 р., він набув нових форм і спрямованості від 1948 р., коли було створено Всесвітню Раду церков (ВРЦ), до якої увійшла переважна більшість протестантських, а також православних і старокатолицьких церков [1, 724].

Екуменічний рух в Українських Церквах, тобто єднання між західною і східною християнськими традиціями, свого часу обстоювали як православні, так і греко-католицькі ієрархи – митрополит Іларіон (Іван Огієнко), митрополит Андрій Шептицький, Василь Липківський і Йосиф Сліпий [2, 619].

Найважливішою в діяльності Андрія Шептицького була ідея екуменізму, або церковної єдності. Вона, як і інші справи митрополита, пройшла значну еволюцію. На початку, у 80–90-х рр., він думав, що зуміє досягти цієї єдності на всіх просторах Російської імперії. На цих позиціях митрополит стояв аж до Першої світової війни. Лише брутальна поведінка російської армії в Галичині, державницьке православ'я Євлогія та йому подібних змусили Андрія Шептицького відмовитись, хоч і не повністю, від здійснення цих задумів. Більшовицька окупація 1939 р. дещо оживила його давні надії і сподівання. І тільки в 1941–1944 рр. він остаточно переніс всю свою увагу на здійснення, як йому здавалося, більш реальної мети: домогтись єдності хоча б у межах діючих тоді українських церков [4, 66].

Українська Церква, на думку митрополита Андрія Шептицького, уся падала «недугу» з двох сторін: від Візантії і від Москви. Вона виявляється насамперед у тому, що рідного брата, людину шляхетну й добру, назве ворогом, якщо він іншої думки. Ця «недуга» доведе народ до руїни, якщо представники українських церков не знайдуть способу поєднання. «Те розбиття є тим сумніше, що воно не тільки є для християнства, представленого в Україні різними напрямками й віровизнаннями, цілковитим браком єдності і єднаючої сили, але й тим, що таке християнство, або християнство, так представлене, ділить і розбиває» [5, 126].

Тому християнські Церкви в Україні мають виконати завдання, яке полягає в тому, щоб допомогти українському народові об'єднатися, позбутися того духа розколу й ненависті, який є причиною, що українець українцеві ворог. «Усі, скільки нас є, мусимо зробити все, що можемо, щоб помиритися і в собі самих побороти духа розколу й ворожнечі супроти братів» [5, 126].

У своєму посланні «Про єдність Церкви» від 15 січня 1938 р. митрополит Андрій Шептицький викладає одну суттєву ознаку Церкви: вона є одна. Він пише: «...В тому, що Церква є одна, не є рівнозначним з правдою, що вона є єдиною. Єдність – це ознака внутрішньої злуки поодиноких частин в одне тіло» [6, 259]. Далі Андрій Шептицький наголошує, що Христова Церква не визнає потреби одного обряду і не пов'язується з жодним обрядом чи з релігійною формою. «Чи потрібно пояснювати, що Католицька Церква стоїть понад обрядами? Ні латинський, ані грецький, ані слов'янський, ані вірменський, ані сирійський обряд не належать до її суті. Вона всіх уживає, на всі дозволяє, ні з одним не в'яжеться ніякими постійними зв'язками» [6, 261].

У «Праці над з'єднанням Церков» митрополит висловлює думку, що спроба поєднання Церков є Божим Провидінням призначеним для поклонання і місії. Через те, що в західних областях України церква зберегла святу вселенську віру й візантійсько-слов'янський обряд, «ми більше від усіх слов'ян і католиків можемо зробити для тієї справи, а коли можемо, то й зобов'язані» [5, 128].

У цьому декреті зроблено акцент на вигідному становищі українців-католиків у цій справі, бо через віру вони пов'язані із Заходом, а через обряд – зі Сходом. Саме тому їм легше бути тим «мостом» між двома світами, ніж іншим, наприклад, римо-католикам.

Митрополит Андрій Шептицький наголошує, що поділ Церков був і розколом народу на дві частини. Роз'єднання Церков, внутрішні суперечки сприяли в народі і тому історичному факту, що з обох сторін губилися тисячі вірних. Те історичне нещастя українського народу спонукає, що «з'єднання Церков є потребою нашого народу та самотнім його спасінням» [5, 128].

У збірці документів «У справі порозуміння» (1943) митрополит говорить про взаємні поступки. Однак підкреслює моральну засаду обох церков – Католицької і Православної. Вона є патріотичним обов'язком духовенства, як православного, так і греко-католицького, який випливає із зобов'язання зробити все, що можливе, щоб порозумітись і спричинитись до національної

єдності. Митрополит наголошує на спільних моментах, наявних в обох конфесіях. «Усі ми маємо один Символ Віри, одні книги Святого Письма Старого і Нового Завіту, як православні, так і греко-католики, маємо ті самі обряди, форми Богочитання, ті самі Богослужби, ті самі Святі Тайнства Христові і ті самі форми приймання та уділювання їх» [5, 107].

У згаданій збірці митрополит Андрій Шептицький говорить про Київського митрополита, який має бути вибраний із православних або автокефальних Архієреїв чи священників. Принагідно Андрій Шептицький ставить умову, при якій Київський митрополит був з'єднаний із Вселенською Церквою, то всі греко-католики підлягали б йому і він перший піддався б його верховній владі.

Концепція церковної єдності, на думку владики, давала різні можливості. Про це митрополит пише у вступі до згаданої збірки документів: «... Можна говорити про різні способи порозуміння, без зливання в одне віросповідання. Можна було подумати і про злуку православних віросповідань із греко-католицьким, при якому поставало б нове віросповідання зі злучених обох, яке не було б ні давнім православ'ям, ні давньою греко-католицькою Церквою. Про ті можливості ніхто не подумав. Мое пропозиція взято згрубили, просто як поклик до Унії. І то до унії галицького типу, що мала обряд у часті латинізований» [5, 112].

В іншому місці згаданої збірки фіксуємо такі думки Андрія Шептицького, що є неначе підсумком попередніх: «Ми, греко-католики, не маємо ніякої волі старшувати і накидатися нашим братам, але навпаки, ми готові навіть із власною стратою їм підчинятися. Очевидно, до такого приєднання ми ставимо умову, щоб будучий київський патріарх прийняв Вселенську Віру, себто православ'я перших сімох Вселенських Соборів доповнив рішенням Вселенських Соборів від X ст. до найновіших часів» [5, 112].

У листі «До Української Віруючої Православної Інтелігенції» пише: «... Та повна злука греко-католицького й українських православних віросповідань — це справа хіба дальшої майбутності. Вона стала б можливою тільки після довгих обосторонніх зусиль, щоб до себе наближуватися і взаємно себе пізнавати. А зближення і взаємне пізнання необхідні до осягнення національної єдності. Те зближення може колись довести до з'єднання, але мусить передусім усунути взаємні роздори і ненависті, які спричинюють, що українець українцеві ворог. На такому конечному помиренні скористає весь український нарід, а на повному з'єдненню скористають більше православні, ніж ми, греко-католики» [5, 118].

Шептицький наголошував, що всі греко-католики вважають себе православними і саме так окреслюють свій християнський статус, послуговуючись цією лексемою в обрядових молитвах.

У пастирському посланні «Про єдність Церкви» митрополит писав: «Церква є одна, не є рівнозначною з правдою, що вона є єдиною, себто що є тільки одна Церква. Бо єдність – це прикмета внутрішньої злуки поодиноких частин в одне тіло» [6, 259].

«Кожен український патріот повинен зробити все, що може допомогти до здійснення такої релігійної єдності. Вона видається тим більше можливою, що нас ділять і роз'єднують не якісь особисті справи, але справи, що перед дуже давніми віками розділяли наших предків. Нас ділять суперечності між греко-католиками й латинянами, нас ділять традиції, перейняті від грецької та московської Церкви. І не бачу, щоб хто-небудь із нас, Архієреїв різних українських віросповідань, міг дбати про те, щоб піддержувати церковні роздори» [6, 400].

Митрополит Іларіон відзначав позитивну роль Української Греко-Католицької Церкви у справі національного самоусвідомлення західних українців: «Не можна не рахуватися з тим, що греко-католицьке духовенство й громадянство в надзвичайно тяжких обставинах віками вели боротьбу за національну самостійність українського народу і виховали свій народ у такій національній свідомості, що нею наші брати-галичани освітлювали і освітлюють і наше громадянство» [7, 96].

Митрополит визнає, що Україна є поліконфесійною і захищає право кожного на власний вибір. Водночас для нього головними є національні пріоритети. В ім'я національної єдності він закликає обидві конфесії відмовитися від релігійних суперечок.

Про своє ставлення до віруючих греко-католиків митрополит висловився так: «З повною любов'ю, як батько їх рідний, ставлюся й до греко-католиків, бо національно ми один народ, одні в нас мрії, одні завдання, яких ми ніколи не сповнимо, коли будемо розбиті та розсварені» [9, 108].

Андрій Шептицький та Іван Огієнко були видатними державотворцями, патріотами нашої Батьківщини, мали споріднені погляди про можливість й потребу об'єднання своїх Церков. У листі до Андрія Шептицького митрополит Іларіон засвідчував глибоку віру, що «Українська Православна Церква, позбавлена чужих їй московських привнесень, і церква Греко-католицька, очищена від чужих нам латинських добавок, обидві церкви ці наблизяться одна до одної, як дві рідні сестри» [9, 108].

Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) виступав як ідеолог національної церкви. Він вперше заявив, що Україна потребує відродження втраченої Української церкви. Під відродженням він розумів не лише надання Українській церкві автокефалії (незалежності), але й повернення і збереження її православної суті, відродження українських традицій.

За холамського періоду життя діяльність митрополита відзначається систематичною екуменічною співпрацею православних українців з греко-католиками. Очолюючи на той час церкви, два ієрархи – архієпископ Іларіон і митрополит Андрій – подавали своїм віруючим приклад толерантного ставлення. Між двома владиками панували взаємна повага і зацікавленість у конфесійних справах. Загальнонаціональні цінності єднали як архієреїв, так і віруючих Православної і Греко-католицької церков [3, 147].

Митрополит Іларіон покладав великі надії у здійсненні християнського екуменізму на Українську Православну церкву. Спілкуючись з Андрієм Шептицьким, митрополит Іларіон бачив те, що об'єднує обидві історичні церкви України не лише з догматичної точки зору. Він закликав вірних: «...Не нападайте на галичан-уніатів, ведіть з ними лагідне співжиття, це ж наші браття, хоч належать до іншої Церкви» [8, 6].

Розпочатий з ініціативи митрополита Шептицького в 1942 році процес зближення двох Українських церков – Православної та Греко-католицької – не вдалося розвинути митрополиту Іларіонові з причини, якою стала несподівана смерть 1 жовтня 1944 року Андрія Шептицького.

Отже, позиція двох ієрархів на екуменічний рух в українських церквах збігалася в багатьох питаннях, основним з яких була ідея національної єдності, порозуміння в питаннях мови, догматики тощо. Парадоксом є те, що саме ці Церкви, яких єднає східний обряд, мали однакову долю переслідування і гоніння. Їх звинувачували, з одного боку, в ополяченні і окатоличенні українського народу, з іншого – у москвофільстві і русифікації. Однак своїм життям і працею ці два ієрархи показали, як в несприятливих умовах слід вести боротьбу за незалежність, суверенітет держави і церкви, при цьому залишаючись на стійкій, непохитній позиції і вірі предків.

Література

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. За ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Колодний А.М., Яроцький П.Л. Історія релігії в Україні: Навч. посібник. Т-во «Знання», КОО, 1999. – С. 619.

3. Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів: Логос. – 1996. – 182 с.
4. Митрополит Андрій Шептицький. – Львів: Олір. – 1995. – С. 66.
5. Твори Слуги Божого Митрополита Андрія Шептицького. // Листи-послання (2.VIII.1899 р.–7.IX.1901 р). Т.1. – Торонто, 1965. – 277 с.
6. Митрополит Андрій Шептицький: Життя і Діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали 1899–1994. Т.1. – Львів: Свічадо, 1995. – 517 с.
7. Панько О. Берестейська унія в оцінках І. Огієнка (Митрополита Іларіона) // Українське релігієзнавство. № 25. – К., 2003. – С. 96.
8. Степовик Д.В. Іван Огієнко // Літературна Україна. – 1992. – 16 січ. – С. 6.
9. Тимошик М. Лишусь навіки з чужиною: Митрополит Іларіон (Іван Огієнко) і українське відродження. – К., 2000. – 542 с.

Oleg Mysko

Summary

Andriy Sheptytskyi and Ivan Ogijenko: opinions of two hierarchies about the ecumenical movement in Ukrainian churches

This article is devoted to the problem of Andriy Sheptytskyi's and Ivan Ogijenko's opinions about ecumenical movement in Ukrainian churches. In the article the difference between hierarchy's opinions to this problem and also moods of it's decideing have been investigated.

Key words: ecumenism, union, Greek-Catholicism, Orthodoxy, church, faith, confession.

Екологія: діалог науки та етики¹

Все частіше лунає сьогодні слово «екологія»: екологія людини, соціальна екологія, екологія промисловості та техніки, екологічний моніторинг, екологічна небезпека, екологічна криза, екологічна політика, екологічна освіта та виховання, екологічна етика і т.д. Сфера використання терміна все більш і більш поширюється і знаходить відгомін у повсякденному житті. «Погана екологія все більше загрожує здоров'ю і життю», – говорять лікарі. «Проклята екологія знищила всю садовину чи овочі», – жаліється бабуся на базарі. «Ми покращимо екологію», – гаряче запевняють нас напередодні виборів політики. «Екологія взяла нас за горло», – скаржаться власники промислових підприємств, які забруднюють наше природне довкілля. «Мусимо формувати належну екологію душі», – приймають рішення вихователі, а в Церкві починають вести мову про екологічний гріх та необхідність екологічного навернення².

Така «популярність», яка виявляється у все частішому, багатозначному і різносторонньому використанні терміна «екологія» (треба визнати, що часто в далекому від наукового значенні), не є тільки певною новою модою, а швидше показником загальної «екологізації» різних сфер життя і діяльності сучасної цивілізації перед загрозою глобальної екологічної кризи³.

1. Екологія на шляху розвитку: від біологічної науки до філософії виживання

Грецькою мовою «*oikos*» означає дім, місце проживання і «*logos*» – слово, наука. Дослівно «екологія» мала б означати науку про дім, домівку (про місце проживання), а також про умови та принципи життя тих, які в ній проживають.

Екологія – порівняно молода наука. Напочатку вона формувалась як біологічна наука, і то лиш з середини XIX ст., коли остаточно стало зрозуміло, що біоорганізми неможливо вивчати, не беручи до уваги їх життєве середовище, з яким вони цілісно пов'язані, створюючи певну екологічну систему⁴.

Вперше термін «екологія» увів у вжиток 1866 року Ернст Гекель в рамках науки біології. Він визначив екологію як науку, яка вивчає сукупність взаємних зв'язків і впливів біоорганізмів і їх довкілля⁵.

Поступово сфера зацікавлення екології переступила рамки біології, а об'єкт її досліджень еволюціонував від аналізу відносин «живий організм – довкілля» до багатосторонніх відносин «людина – суспільство – природа»⁶.

Драматичне погіршення стану природного довкілля протягом 20 ст. внаслідок нераціонального і понадмірного антропогенного впливу, а також небезпека глобальної екологічної кризи спричинили необхідність об'єднання різних наукових знань і галузей практичної діяльності на загальній науковій основі. Як результат, екологія трансформувалась у комплексну інтердисциплінарну науку, структура якої нараховує сьогодні близько 90 розділів (галузей) і підрозділів, які сформувались в часі останніх десятиліть⁷.

Екологія – це не тільки природнича, але також і точна наука в тому значенні, що використовує концептуальне знання, методи і прилади математики, хімії, фізики, біології та інших наук. Вона не тільки вивчає закони функціонування природних і антропогенних систем, але також шукає оптимальні форми взаємодії і взаємовпливу людини та її природного довкілля⁸. В умовах постійного зростання негативного впливу діяльності людини на природу головна увага екологів зосереджена на вирішенні невідкладних практичних завдань людини, зокрема усуненні екологічних наслідків її діяльності. Саме тому з'являються все нові галузі прикладної екології, як наприклад: інженерна екологія, урбоекологія (екологія міста), аграрна екологія, промислова екологія і навіть військова екологія⁹.

Сьогодні екологія все більше формується як систематична наука, яка має багатогранну конструкцію, кожен поверх якої ґрунтується на різних (традиційних) науках, сфера зацікавлення яких є настільки широкою, що простягається від біології і геології через соціологію і культурологію аж до етики та теології¹⁰.

Сучасна екологія поступово переросла із біоекології в комплексну, інтегральну науку, яка в контексті глобальної екологічної кризи сьогодення стає своєрідною філософією виживання людства¹¹.

З ростом науково-технічного прогресу зростає також і небезпека глобальної екологічної катастрофи, що говорить про те, що «чисте знання»¹² і «технічна всесильність» є дуже амбівалентними в руках людини. Тому сьогодні необхідним є **новий світогляд**, новий спосіб думання, радикальна переміна погляду на себе самого і на свою роль і відповідальність в природному довкіллі¹³. В цьому сенсі екологія, «як жодна інша наука, сьогодні не є настільки пов'язана з моральною вимогою своєрідного навернення цілої нашої культури і не претендує на функцію основоположної

орієнтації», – констатує німецький богослов-мораліст, фахівець у сфері екологічної етики Маркус Фогт¹⁴.

Екологія 21 ст. покликана віднайти оптимальні форми коєзистенції людини і природи, через діалог етики і науки, через поєднання потенціалу природничих наук з соціогуманітарним знанням, з його світоглядними і аксіологічними компонентами¹⁵.

2. Екологічна криза: основні джерела та наслідки

Друга половина XX ст. є своєрідним порогом, переступивши який, людство на основі збільшення кількості населення, урбанізації і зростання виробництва все більше порушує природну рівновагу. Забруднення довкілля становить сьогодні глобальну проблему¹⁶. Техногенна діяльність людини приводить до включення в природний кругообіг планети сотень мільярдів тонн чужорідних елементів. Постійно зростаюче промислове та сільськогосподарське виробництва, пов'язані з новими можливостями транспортування, спричиняють появу техногенної міграції матерії в об'ємах, які є дуже небезпечними як для всієї природи, так, зокрема, і для самої людини.

Природа вже більше не встигає інтегрувати та знешкоджувати відходи життєдіяльності людини, відновлюватись і репродукувати свої ресурси. Більшість екологічних систем знаходяться в кризовому стані чи вже навіть зазнали незворотної шкоди¹⁷. Вся планета страждає сьогодні від антропогенного впливу, який полягає в постійному забрудненні природи, виснаженні природних ресурсів і деградації екологічних систем¹⁸.

Стає все більш очевидним, що науково-технічний прогрес, який не бере до уваги екологічні аспекти (наслідки) життя і діяльності суспільства, є, на жаль, руйнівним не тільки для природи, але також і для людей, на благо якої був задуманий. Руйнування динамічної природної рівноваги нашої планети, знищення біосфери і забруднення довкілля вже сьогодні, за принципом бумеранга, повертається проти самої людини, шкодить її здоров'ю, а часто становить небезпеку і для її життя¹⁹.

Екологія, на основі діалогу природничих та гуманітарних наук, констатує взаємну залежність людини та її природного довкілля. З одного боку, стан природи безпосередньо залежить від способу життя і трансформуючої діяльності людини в певному природному довкіллі. З іншого боку, перетворена людиною природа безпосередньо чи опосередковано впливає на людину, яка і надалі потребує ресурсної бази, зокрема чистого повітря, води та землі.

2.1. Людина – повітря – людина

Кожного року людство спалює близько 10 мільярдів тонн умовного палива, що спричинює викидання в повітря більше одного мільярда тонн різних хімічних елементів, більшість з яких є шкідливими для здоров'я, причиною зниження імунітету та багатьох захворювань²⁰. Сьогодні наука нараховує декілька тисяч хімічних мутагенних сполук, які появились завдяки людині. Багато цих сполук циркулюють у повітрі, спричинюючи мутації в біоорганізмах²¹.

У містах часто більше половини забруднення повітря складає частка транспорту. Кожного року кількість кисню зменшується на 10 мільярдів тонн. Тільки один сучасний пасажирський літак під час 10 годин польоту спалює 50-75 тонн кисню і за той час викидає в атмосферу десятки тисяч тонн вуглекислого газу²².

Експерти вважають, що сьогодні в світі до 60% захворювань спричинені забрудненням атмосфери²³. Попри висвітлення негативних наслідків забруднення атмосфери для здоров'я та життя, фахівці, зокрема, попереджають про небезпеку явища парникового ефекту та пов'язаного з ним глобального потепління, свідками якого дедалі більше стаємо вже ми самі, а також таких явищ, як, наприклад, кислотні дощі та озонові діри, які, в свою чергу, знову спричинюють цілу низку негативних екологічних та соціально-економічних наслідків.

За останні 100 років промислового росту концентрація вуглекислого газу зросла на 12-18%²⁴. В атмосфері Землі вуглекислий газ разом з іншими парниковими газами діють за принципом скла чи поліетиленової плівки в теплицях. Вони вільно пропускають сонячні промені, які нагрівають поверхню Землі, але затримують тепло нагрітої сонцем землі. За розрахунками науковців, якщо людство не зменшить кількість атмосферних забруднень, то вже до кінця 21 ст. середня температура може зрости на 1,5-5,8 градуса за Цельсієм²⁵. Цей фактор може спричинити розтоплення льоду Арктики та Антарктики в об'ємі, який буде становити вагому небезпеку для сотень мільйонів населення. Перед особливою небезпекою постають такі прибережні країни, як Голландія та Бангладеш, які внаслідок підняття рівня моря можуть втратити значну частину своїх територій. Затоплення прибережних регіонів, у свою чергу, може спричинити виникнення багатомільйонної армії кліматичних біженців уже в цьому столітті²⁶.

Глобальне підняття температури спричиниться до зростання кліматичних змін і різноманітних природних катаклізмів, як, наприклад, збільшення сили вітрів та ураганів, на одних територіях – до зменшення кількості опадів та посух, а на інших – до довготривалих злив та повеней²⁷

Промислові викиди пошкоджують також шар озону, який захищає все, що живе на Землі, від надмірного ультрафіолетового випромінювання. Зменшення та зникнення озону стимулює насамперед розвиток раку шкіри, катаракти, дефіцит імунітету людей, але також негативно впливає на біоорганізми різноманітних екологічних систем, включно з морськими²⁸.

Велику шкоду спричиняють кислотні дощі, які виникають внаслідок поєднання атмосферної вологи з продуктами нецілкового згоряння палива в теплових електростанціях, на промислових підприємствах і в автомобілях. Наслідки є винятково вагомими, оскільки знищуються ліси, садові насадження, але навіть і живі організми, руйнуються будівлі, відбувається вагоме зниження урожайності. Згідно з експертними оцінками, економічна шкода кислотних дощів складає більш ніж 4% внутрішнього валового продукту, який виробляє людство²⁹.

2.2. Людина – вода – людина

Розвиток сучасної цивілізації характеризується високим споживанням води, зокрема в галузі промисловості, енергетики і сільського господарства. Середня щорічна потреба людства у воді складає сьогодні близько 3 000 км³ і показує постійну тенденцію зростання. Забруднення і дефіцит води являє собою глобальну проблему. Після використання вода, як правило, виливається в річки і природні водоймища, при цьому бдизько третини без належного очищення³⁰.

За даними ООН, кожного року з різних джерел у воду скидаються десятки тисяч тонн пестицидів і мільйони тонн різних високотоксичних елементів³¹. При видобуванні нафти і катастрофах танкерів, які її транспортують, кожного року в Світовий океан потрапляє 12-15 мільйонів тонн нафтопродуктів³². Останнім часом одним з найбільших джерел забруднення води є пральні синтетичні засоби³³.

Однією з найбільших проблем є злив переробленої і забрудненої води в галузі промисловості та в сфері домогосподарювання, які забруднюють більше 1/3 річкового стоку³⁴. Дуже шкідливими є також забруднення води в сільському господарстві, зокрема через використання штучних добрив і отрутохімікатів, які є високотоксичними³⁵. На загал в минулому столітті забруднення річок зросло майже в десять разів. Більше половини великих річок, за повідомленням Міжнародного комітету з використання водних ресурсів, страждають від сильного забруднення або перебувають під загрозою пересихання³⁶.

Окремий вид складає теплове забруднення води, перше місце в якому займають атомні електростанції³⁷. Біологічне та хімічне забруднення питної води не тільки спричинюють погіршення здоров'я, але, за експертними оцінками, приводять щороку до смерті 25 мільйонів людей, з яких 5 мільйонів – діти³⁸.

Резерви придатної до пиття води зменшились внаслідок способу господарювання людини за останні 50 років наполовину³⁹. Експерти наголошують на важливості води як для біологічного життя і здоров'я людей, так і для сільського господарства і промисловості, а, відповідно, і для економічного становища певної країни. Більше того, вже сьогодні на основі дефіциту води виникають конфлікти, які все більше набувають характеру не тільки економічної конкуренції, але навіть і боротьби за виживання. Підвищення недостачі води пропорційно підвищує небезпеку війни через бажання контролювати та володіти водними ресурсами, що особливо актуально, коли на воду однієї і тієї самої річки претендують різні країни, через які вона протікає⁴⁰.

2.3. Людина – земля – людина

Земля має дуже велике значення не тільки тому, що є скарбницею корисних копалин і основою для сільського господарства та джерелом забезпечення людства продуктами харчування. Вона є також прекрасним універсальним фільтром і нейтралізатором різноманітних антропогенних забруднень. На жаль, в останній час цей фільтр не може адекватно функціонувати через надмірне забруднення⁴¹.

Основна причина деградації ґрунту – недостатній рівень сільськогосподарської культури, зокрема нераціональна меліорація і надмірна хімізація, що, знову ж таки, має зворотний негативний вплив на людину⁴². В світі щорічно близько 25 мільйонів працівників сільського господарства страждають від негативних наслідків використання пестицидів⁴³.

Збільшення впливу людини на землю привело до того, що поверхня підного ґрунту зменшується кожного року на 6 мільйонів гектарів⁴⁴. Якщо подібні темпи деградації землі продовжаться і надалі, то, за прогнозами ООН, людство вже до половини 21 століття може втратити 1/3 ґрунту від площі, якою володіло ще у 70-х роках 20-го століття⁴⁵.

Вже сьогодні людство внаслідок руйнування підного шару землі втрачає щорічно щонайменше 42 мільярди \$. Найбільше ця проблема стосується 80 країн, які знаходяться на стадії розвитку, що означає, що вони мають ще дуже слабкий економічний потенціал, часто страждають від голо-

ду, злиднів і захворювань. Екологічні проблеми там особливо тісно пов'язані з соціально-економічними і часто спричиняють політичний неспокій, революції і війни, які знову закінчуються екологічними катастрофами⁴⁶.

2.3.1. Знищення і деградація лісів

Кожного року знищуються та сильно пошкоджуються мільйони гектарів лісів. За даними ООН, площа лісів зменшується щорічно на 25 мільйонів гектарів, що складає 1% від наявних сьогодні лісів. При цьому мова йде, як правило, про країни так званого «третього світу»⁴⁷.

Особливе занепокоєння викликають зелені легені Землі – тропічні ліси, які в 20 столітті зменшились майже наполовину. Практично повністю вже знищені ліси Нігерії, Ефіопії, Еквадору та на атлантичному побережжі Бразилії⁴⁸.

Широкомасштабне знищення лісів порушує рівновагу біосфери Землі і спричинює зростання її водяної ерозії, повеней, посух і прискорення росту пустель⁴⁹.

2.3.2. Зменшення біорізноманіття

Дуже важливим індикатором екологічної кризи є драматичне зменшення біологічного різноманіття. За сучасними експертними оцінками, пришвидшуються темпи вимирання окремих біологічних видів внаслідок негативного впливу життєдіяльності людини. Сьогодні, навіть за дуже обережними та поміркованими прогнозами науковців, кожного року вмирає близько 10 тисяч біологічних видів⁵⁰. Якщо ці згубні процеси продовжаться і надалі, то через 50-100 років може зникнути з лиця землі від 25% до 50% всіх біологічних видів, які існують сьогодні⁵¹.

2.4. Екологічні катастрофи

Разом з ростом науково-технічного прогресу постійно зростає кількість і масштабність соціально-екологічних катастроф. Від 1960 р. до 1970 р. було зареєстровано 14 великих техногенних катастроф, а протягом тільки одного 1989 р. вже сталися 1773 великі аварії з викидом в довкілля нафти та різноманітних токсичних елементів⁵².

Особливу небезпеку для природного довкілля, а також і для самої людини становлять так звані «ризикотехнології». Емініментним прикладом таких технологій є використання сили атому для виробництва електроенергії. Аварія на Чорнобильській атомній електростанції зробила очевид-

ним велетенський руйнівний потенціал ризику, який кожної миті може актуалізуватися у вигляді життєвої трагедії для мільйонів людей⁵³.

Чорнобильська катастрофа спричинила найбільшу техногенну соціально-екологічну трагедію в історії людства. Її жертвами стали мільйони людей. Тільки на території колишнього Радянського Союзу радіоактивне забруднення складає 150 тисяч км². На цій землі проживали майже сім мільйонів жителів, які в більшій чи меншій мірі все ж зазнали негативного впливу радіації.

Величина шкоди є очевидною, зокрема на прикладі України, де сотні тисяч людей мусили залишити свої домівки; де були контаміновані та вилучені з використання в лісовому та сільському господарстві мільйони гектарів лісів та с/г угідь, де економічні втрати складають сотні мільярдів американських доларів, де майже 3 мільйони жителів були на урядовому рівні визнані як жертви чорнобильської катастрофи, які мають право на окрему допомогу та сприяння з боку держави. З 800 тисяч ліквідаторів наслідків чорнобильської трагедії на кінець 2000 року померли 55 тисяч. Майже 150 тисяч стали інвалідами⁵⁴.

На жаль, чорнобильська катастрофа є далеко не єдиним трагічним випадком актуалізування ризиків модерних технологій. Аварії на підприємствах нафтопереробної, хімічної та військової промисловості, а також при транспортуванні продуктів їх виробництва часто забирають багато людських життів, вже не говорячи про наслідки для здоров'я і вплив на довкілля.

Парадокс сучасної техногенної цивілізації полягає у тому, що наука і техніка, які покликані полегшити фізичну працю людини і гуманізувати світ, часто ставлять під загрозу життя людини та її природне довкілля. З ростом і все новими спробами досягнень у сфері високоскладних технологій ростуть також і ризики, які несуть ці технології для людини і її природного довкілля. Тому внаслідок все більших можливостей, а разом з тим і ризиків, пов'язаних із науково-технічним прогресом, мають зростати також і вимоги відповідальної поведінки щодо впровадження та експлуатації новітніх технологій і різноманітних інтервенцій людини в природу.

3. Чи достатнім є «чисте знання» для вирішення екологічної кризи?

Хоча людство завдяки науково-технічному прогресу, зокрема науково-технічній революції 20-го століття, суттєво впливало на загострення екологічних проблем і їх глобалізацію, екологи констатують, що дуже важлива роль у вирішенні екологічної кризи належить саме науці і новітнім екологічним технологіям⁵⁵.

Наука покликана допомогти людині зрозуміти реальність екологічної небезпеки, відкрити її джерела, симптоми та актуальні наслідки, а також прогнозувати потенційні наслідки і окреслити шляхи покращення екологічної ситуації.

Екологічно релевантне знання має, з одного боку, сприяти формуванню правильної екологічної свідомості, а з іншого – стати до диспозиції кожній людині як засіб для ефективного здійснення її екологічно добрих намірів.

Ще великий німецький поет Гете попереджував, що «немає нічого страшнішого за діяльне невігластво»⁵⁶. Саме дефіцит екологічно релевантного знання за умов, коли людство все більше втручається в природу і впливає на природні процеси, вагомо спричинює все більше загострення екологічної кризи.

Чинником є те, що ми не завжди здатні безпосередньо тут і тепер зауважити екологічні наслідки своєї діяльності. Таким чином, може створитись приємна ілюзія, що згубних наслідків немає взагалі, а відповідно і нічого не потрібно міняти в нашому житті та можна і надалі без жодних докорів сумління провадити дотеперешній стиль життя. Саме тому в багатьох випадках природному довкіллю завдається шкода не навмисно (як це є переважно в міжлюдських стосунках), а через брак екологічного знання (освіти). Як результат, навіть досконалі з технічного погляду проекти, які реалізуються без врахування фундаментальних екологічних вимог, не тільки спричинюють пошкодження екологічних систем, але одночасно завдають великих матеріальних втрат та шкоди здоров'ю і навіть становлять небезпеку для життя людей⁵⁷.

Що мусив би знати кожен задля запобігання екологічній загрозі? В одному із сучасних університетських підручників з екології знаходимо наступні рекомендації:⁵⁸

- насамперед кожен мусить знати, що він має вплив на своє природне довкілля і бути свідомим хоча б елементарних наслідків цього впливу;
- кожен мусить знати, що його вплив на довкілля може бути більше або менше шкідливим залежно від стилю життя і діяльності, кожен має знати, що він може зробити щось для покращення свого природного довкілля чи хоча б для зменшення свого негативного впливу на довкілля;
- кожен має знати, яким способом він може тут і тепер зробити свій маленький позитивний екологічний вклад. Шляхів існує багато: від індивідуальної поведінки у повсякденні (споживання, купівля, економія електроенергії тощо) до організування масових соціально-екологічних ініціатив.

Кожен має знати, що природі можна допомогти не тільки посадивши дерево чи почистивши джерело. Для зменшення негативного впливу на природу можна зробити дуже багато в нашому повсякденному житті. Володіючи належними екологічними знаннями, можна більш раціонально використовувати воду, тепло та енергію. Кожен може вкласти свою частку для збереження природного довкілля завдяки бережливому та ощадливому способу життя та поведінки, раціональному використанню одяжі, інших речей та приладів⁵⁹.

Особиста екологічна освіта, інтегрована в суспільні ініціативи, прийняття відповідальних соціально-екологічних рішень політиків, екологізація сільського господарства і промисловості, введення відповідного міжнародного екологічного законодавства можуть чималою мірою сприяти вирішенню екологічних проблем.

Все ж «чисте знання» про джерела і наслідки екологічних проблем, як і саме «чисте знання» про можливості менш екологічно шкідливої поведінки, що його екологія може запропонувати на основі природничих та точних наук, не є достатнім для вирішення глобальної екологічної кризи.

Президент Всеукраїнської екологічної ліги Анатолій Толстоухов в книзі «Екобезпечний розвиток» наголошує: «Подолання глобальної екологічної кризи безпосередньо залежить від з'ясування її глибинних коренів, бо тільки знання причинних факторів дає підстави для прийняття об'єктивно виважених рішень»⁶⁰.

Саме тому екологія старається сьогодні відкрити глибинні корені катастрофічного погіршення природного довкілля. У цьому сенсі, зокрема, підкреслюється криза самої людини та її духу як основоположна причина розвитку екологічної кризи та її глобалізації⁶¹. В одному з нових підручників з екології для вищих учбових закладів як основні ознаки цієї внутрішньої кризи людини називають з-поміж інших: деградацію особи, глобальну епідемію аморальності, тотальну легковажність і прагнення легкого та швидкого заробітку⁶².

Окремої уваги заслуговує спільна декларація Католицької єпископської конференції та Євангельської Церкви Німеччини, де в комплексному аналізі причин екологічної кризи особлива увага акцентується на таких категоріях, як світоглядні та соціально-психологічні і моральні причини⁶³.

У Зверненні наголошується, що причини екологічної кризи необхідно шукати насамперед у світоглядному дефіциті чи у відсутності фундаментальних настанов і що першопричиною є не незнання, а швидше

втеча від відповідальності і небажання приймати відповідальні рішення, які пов'язані з певними змінами у звичному стилі життя чи вимогою обмежень і зречень.

В категорії світоглядних причин рефлектуються, зокрема, наступні⁶⁴:

- **непомірований (радикальний) погляд на природу**, згідно з яким вона зводиться лише на рівень об'єкта (матерії), який необхідно підпорядкувати, використовувати та експлуатувати. При цьому, як правило, не береться до уваги повнота значення, властива природі;

- **неправильне розуміння і використання техніки**, яке спричинює втручання в природу без огляду на наслідки, а з іншого боку –

- **вороже ставлення до техніки**, яке не бере до уваги чинник, що сьогодні без новітніх досягнень техніки практично неможливо вирішити екологічне питання;

- **віра у прогрес**, яка виражається в безмежній довірі до можливостей вирішення будь-яких проблем і на основі якої екологічні цінності часто приносяться в жертву в ім'я зростання промисловості чи сільського господарства;

- **етичний релятивізм**, на основі якого втрачається чутливість до цінностей природи, зникає відчуття благоговіння до всіх істот і відчувається брак уваги до екологічних проблем.

Категорію соціально-психологічних і моральних причин екологічної кризи в контексті вищенаведеного аналізу складають⁶⁵:

- **колективна втеча від усвідомлення актуальності екологічної кризи**. Ця втеча чи, краще сказати, вилучення сегмента екологічних проблем із свідомості, виявляється в легковажності, ігнорації та небажанні усвідомлення цих проблем;

- **небажання будь-якої відмови від колишніх життєвих звичок, стандартів і зручностей**, а також життєва орієнтація на споживання та досягнення максимального задоволення;

- **інертність та лінивість**, які не залишають місця готовності вчитись, міняти себе і свій стиль життя та сприяють вибору дороги «меншого спротиву» чи «плавання за течією».

В даній категорії з-поміж іншого виділяють також через особливу важливість **зловикористання влади, війну**, яка викликає широкомасштабне руйнування природи, та **екологічні кримінальні злочини**, які вимагають адекватного переслідування законом і покарання.

Як дуже вагома «внутрішня» причина все більшого поглиблення екологічної кризи вважається диспропорція між велетенським науковим

та технічним потенціалом, з одного боку, і наймовірно нижчим рівнем моральності, культури та духовності – з другого.

Головне послання документа полягає в тому, що ми мусимо навчитись ідентифікувати, що в основі сучасної екологічної кризи лежить наша власна криза, криза сенсу нашого життя, криза нашої орієнтації і криза нашої відповідальності⁶⁶.

З цим посланням погоджуються більшість фахівців із сфери екологічних наук, які поступово приходять до розуміння, що головна причина екологічної кризи полягає не в самому руйнуванні природи чи зовнішніх джерелах цього явища, а насамперед у нутрі людини, її життєвій поставі, способі мислення і викривленій ієрархії цінностей⁶⁷. Якщо хочемо ефективно протиставитись екологічній кризі, то мусимо не тільки елімінувати її симптоми і наслідки, а насамперед зайнятися викоріненням її внутрішніх причин.

Коли ж мова йде про світоглядні питання та питання ціннісної переорієнтації і віднайдення правильного напрямку, іншими словами: коли мова йде про необхідність радикальної переміни погляду на себе самого і природу, усвідомлення глибини екологічної відповідальності і пошуку за конкретними напрямками екологічно доброго і правильного життя та діяльності, тоді екологія суттєво залежить від вкладу метафізики, етики та теології⁶⁸. Особливо суттєвим у цьому сенсі видається вклад теологічно-етичної рефлексії.

4. Екологічний вклад теології створіння та етики створіння

4.1. Бог є причиною і ціллю всіх створінь

Сучасний німецький теолог Георг Краус пише у своєму підручнику догматики, що теологія, чи, точніше, «віра в створіння»⁶⁹ (Schöpfungsglaube) «покликана перед обличчям екологічної кризи зробити вагомий вклад у спасіння довкілля»⁷⁰.

В чому саме полягає цей вклад? На це питання останнім часом намагаються дати відповідь багато науковців, які спеціалізуються в сфері екологічної теології і екологічної етики⁷¹. В основному вони погоджуються, що послання Святого Письма «про створіння»⁷² в образний спосіб виявляє нам метафізичний і релігійний прадосвід чи переконання: про створеність світу і людини, їх походження від Бога Отця, Сина і Святого Духа, триєдиного Бога, який згідно зі своєю Божественною економією провадить створіння до остаточної мети.

У світлі віри в створіння у новий спосіб починаємо розуміти дійсність, приходимо до розуміння цілей природи, включно з людиною як Божим створінням, як єдиного організму – «дому життя», створеного Богом⁷³.

Термін «створіння» містить в собі набагато глибший зміст, ніж «природа». Згідно з повідомленням Святого Письма увесь світ і кожна істота зокрема посідають свою автентичну цінність (доброту) як Божі створіння. Цей факт неодноразово підкреслюється вже в першій главі книги Буття: «І побачив Бог, що воно добре» (Бут 1, 10.12.18.21.25). Своє «добре створіння», в його різноманітності і взаємній пов'язаності, Бог довіряє людині «порати і доглядати» (Бут 2, 15).

«Порати і доглядати» аж ніяк не може означати допущення руйнування землі і знищення гармонії її екологічних систем, а є завданням дійсно турботливого збереження і вдосконалення створіння, завданням відповідальної співпраці у реалізації творчого задуму Бога⁷⁴.

Уповноваження «підпорядкування землі» і «панування світом» (Бут 1, 28) не сміємо сприймати як дозвіл для свавільної експлуатації створіння, але маємо розуміти в контексті книги Буття 2, 15 як обов'язок відповідального «культивування і догляду» у сенсі доброго пастиря чи садівника. Попри те поняття «панування» потрібно інтерпретувати в контексті того, що людина – «образ Божий» (див. Бут 1, 26н.) З цього онтологічного факту випливає моральний імператив, що вона має панувати в природі у Божий спосіб, має бути дійсно «Божим образом» у світі створіння: панувати у повноті любові, милосердя, бути відповідальною головою цілісного організму Божого створіння, беручи до уваги встановлений тут порядок, гармонію і цілеспрямованість. Так само необхідно правильно інтерпретувати вираз «підпорядкуйте» (по-єврейськи «kbs»), що буквально мало б означати: поставити на щось ногу чи ступити на землю. Людина потребує ступити на землю як виділений їй Богом життєвий простір, який вона має оберігати, як зіницю ока, а не безрозсудно руйнувати⁷⁵.

Сучасний богослов Карл Голзер наголошує, що послання Святого Письма про створіння хоче повідомити нам не тільки істину про прапричину існування людини і всієї природи, але, можливо, навіть більше – хоче сказати, що вже від самого початку світ і люди знаходяться в тісних відносинах і направлені до Бога, який у повноті своєї доброти та любові бажає добра своїм створінням⁷⁶. Святе Письмо бажає виразити не тільки «чи (був) і як саме був створений світ, але й для чого був створений світ, що є його метою. Ця мета є тільки одна: Бог створив світ з любові і для любові»⁷⁷.

4.2. Етика «спасіння довкілля»

4.2.1. Любов і відповідальність

На основі вищесказаного можна зробити висновок, що людина покликана на поважати ціль Божого створіння, покликана з любов'ю ставитись до нього. Більше того: «Любов до невидимого та всюдисущого Бога конкретизується і підтверджується у ставленні людини до видимих Божих створінь»⁷⁸. Сповнення християнської заповіді любові не може бути досконало реалізоване без відповідальної поведінки до Божих створінь, які партиципують на його бутті, доброті та любові і з якими людина складає єдиний цілісний організм⁷⁹. «Любов має бути всебічно дієюю і проявлятися в якісно новому способі життя, у справедливій та солідарній поведінці, орієнтованій на об'єктивну ієрархію цінностей світу Божого створіння; вона не може бути егоїстичною і носити лише гедоністичний та утилітарний характер»⁸⁰.

Необхідною є комплексна та цілісна відповідальність, яка включає також екологічну складову. Це виразно підкреслює папа Іван Павло II в апостольському зверненні «*Ecclesia in America*», включивши руйнування природи до категорії соціальних гріхів, які кричать до неба⁸¹. В цьому сенсі можемо говорити про **екологічний гріх**, який є, говорячи словами святішого отця, особливо важливим і важким і який є «індикатором глибокої кризи особи, викликаной втраченою віри в Бога і основоположних моральних принципів»⁸².

4.2.2. Екологічна духовність і благоговіння

Згідно з цитованим вище теологом Георгом Краусом екологічний вклад віри в створіння полягає насамперед у формуванні фундаментального духовного ставлення людини до природи як Божого створіння⁸³. На основі такого ставлення чи на основі такої екологічної духовності людина здатна співчувати і бути солідарною зі всіма істотами, які знаходяться в кризовій ситуації, перед безпосередньою загрозою внаслідок антропогенного руйнування природи, яке дедалі зростає⁸⁴.

Сучасний теолог-мораліст Карл Гайнц Пешке визначає екологічну духовність, яка проростає з віри в створіння, як поставу благоговіння перед природою⁸⁵. Таке благоговіння, згідно з Пешке, вже містить в собі певну вимогу і відчуття відповідальності за реалізування своєї влади над природою. Правильне благоговіння спричинює також відчуття сорому за безрозсудну експлуатацію природи, вимагає самообмеження і обережного застосування досягнень сучасної науки та техніки⁸⁶.

4.2.3. Екологічна етика чеснот

Для ефективного запобігання екологічній кризі необхідним є «**екологічне навернення**», яке суттєво залежить від виховання екологічних чеснот на плідному ґрунті віри в створіння⁸⁷. Особливо в цьому контексті важливим є екологічний вимір «старих і добрих» кардинальних чеснот⁸⁸.

Чеснота **справедливості** в цьому сенсі означає «*sum cuique*» не тільки стосовно Бога і ближнього, але також стосовно всіх інших Божих створінь на основі свідомості про їх природу та мету.

Екологічна релевантність чесноти мудрості полягає в тому, що вона ставить розум на службу розпізнаванню законів, взаємних відносин і впливів, які панують у світі Божих створінь – природі, і диспонує до ідентифікації та збору інформації, необхідної для прийняття об'єктивно правильних і екологічно відповідальних рішень.

Чеснота поміркованості вимагає відповідального прийняття Божого дару свободи, яка не сміє реалізуватись хаотично, але в належному порядку добра та любові. Рабське слідування за потягом «мати все більше і то чимшвидше» веде не тільки до знищення природи, але і до руйнування самих передумов свободи: стаючи «невільником речей», людина все більше виснажує природні ресурси і руйнує свій життєвий простір, включно із простором своєї власної свободи, а також свободу і благостановище майбутніх поколінь.

У світлі віри в створіння людина краще усвідомлює свої межі і межі свого природного довкілля. Респектуючи ці межі в своєму повсякденному житті і діяльності і практикуючи своєрідну конзументичну аскезу, ми можемо краще оберігати довірений нашій турботі світ і більш відповідально ставитись до майбутніх поколінь.

Чеснота мужності в екологічному контексті означає здатність не приховувати проблеми і кризи, які все більше загострюються, не применшувати небезпеки, які все більше насуваються, не ігнорувати незручні прогнози, а також не втікати і не викрочуватися від відповідальності. На основі свідомості, що екологічне становище може і мусить бути кращим, має прорости рішення щодо власного вкладу для переміни актуального становища на краще.

В час різноманітних ризиків нашої техногенної цивілізації особливо потрібні мужні люди, які здатні пробудити інших із летаргічного сну бездіяльності, зі штучного світу ілюзій і вказати на реальний кризовий стан речей і таким чином стимулювати «**екологічне навернення**» в стилі думання та поведінки⁸⁹.

Замість висновку

«Коли вилучити Божественний контекст, то значення всіх речей зазнає глибокого перекручення, а сама природа перестає бути «mater», тобто матір'ю, і зводиться до «матеріалу», який можна піддавати будь-яким маніпуляціям»⁹⁰. У той же час, трактуючи природу лиш як об'єкт для використання, людство стає на поріг самознищення⁹¹.

Тому, як випливає з екологічного вчення святішого отця Івана Павла II⁹², ефективно запобігання глобальній екологічній катастрофі вимагає комплексної переміни способу думання і поведінки всієї сучасної цивілізації. Зокрема, папа наголошує на необхідності поєднання все новіших можливостей науки і техніки з могутнім етичним потенціалом.

Ключем для розв'язання глобальної екологічної кризи він вважає формування та глобалізацію нашої відповідальності і солідарності стосовно Божих створінь. У цьому сенсі саме Церква, як найстарша глобальна інституція, яка являє собою всесвітню мережу локальних спільнот, може і зобов'язана вкласти свою автентичну та вагому частку для спасіння Божого створіння – природи.

¹ Дана тема була викладена 20.10.2006 на міжнародній науковій конференції «Діалог теології та науки» в Джаково (Хорватія).

² Див. Життя у Христі: Моральна катехиза. Комісія у справах катехизації при Патріаршій Курії. Львів, 2004, № 367. Більше про екологічне вчення Церкви див.: Шеремета В. (вид). Екологічне вчення Церкви: Папа Іван Павло II на тему створіння та екології. Івано-Франківськ, 2006.

³ Див. В. С. Крисаченко, М. І. Хилько. Екологія. Культура. Політика: Концептуальні засади сучасного розвитку. – К., 2002. – С. 275-321.

⁴ Див. Н. М. Заверуха, В. В. Серебряков, Ю. А. Скиба. Основи екології. – К., 2006. – С. 7.

⁵ Див. С. І. Дорогунцов та інш. Екологія. – К., 2005. – С. 46.

⁶ Див. В. С. Крисаченко. Цит. т., с. 10.

⁷ Див. А. Г. Мельник, М. К. Шапочка. Основи екології. Екологічна економіка та управління природокористуванням. – Суми, 2006. – С. 22.

⁸ Див. В. В. Добровольський. Екологічні знання. – К., 2005. – С. 21.

⁹ Див. В. С. Крисаченко. Цит. т., с. 13.

¹⁰ Див. Г. О. Білявський, Р. С. Фурдуй, І. Ю. Костіков. Основи екології. – К., 2004. – С. 45.

¹¹ Див. Там само, с. 38-44.

¹² Під цим терміном розуміється знання, яке не ґрунтується на певних моральних цінностях чи етичних орієнтирах.

¹³ Див. М. М. Назарук. Основи екології та соціоекології. – Львів 2000. – С. 212.

¹⁴ M. Vogt. Ökologie; в: G. W. Hunold (вид.). Lexikon der christlichen Ethik. Freiburg – Basel – Wien, с. 1311.

¹⁵ Див. В. С. Крисаченко. Цит. т., с. 12.

- ¹⁶ Див. Є. М. Борщук, В.С. Загорський. Екологічні основи економіки. – Львів, 2005. – С. 78.
- ¹⁷ Див. А. В. Толстоухов, М. І. Хнялко. Екобезпечний розвиток. Пошук стратегем. – К., 2001. – С. 19.
- ¹⁸ Див. В. С. Джигирей, В. М. Сторожук, Р. А. Яцюк. Основи екології та охорона навколишнього середовища. – Львів, 2000. – С. 83.
- ¹⁹ Див. А. В. Толстоухов. Цит. т., с. 25н.
- ²⁰ Див. М. М. Назарук. Цит. т., с. 140; Н. М. Заверуха. Цит. т., с. 112.
- ²¹ Див. А. В. Толстоухов. Цит. т., с. 37s.
- ²² Див. Там само, с. 37.
- ²³ Див. Д. М. Колотило. Екологія і економіка. – К., 2005. – С. 430.
- ²⁴ Див. А. В. Толстоухов. Цит. т., с. 21.
- ²⁵ Див. Є. М. Борщук. Цит. т., с. 78; Ю. Д. Бойчук, Е. М. Солошенко, О. В. Бугай. Екологія і охорона навколишнього середовища. – Суми, 2005. – С. 147н.
- ²⁶ Див. Ю. Д. Бойчук. Цит. т., с. 149.
- ²⁷ Див. Там само, с. 150.
- ²⁸ Див. Там само, с. 152н.
- ²⁹ Див. А. В. Толстоухов. Цит. т., с. 39.
- ³⁰ Див. Ю. Д. Бойчук. Цит. т., с. 98.
- ³¹ Див. В.С. Джигирей. Цит. т., с. 99.
- ³² Див. М. С. Гончаренко, Ю. Д. Бойчук. Екологія людини. Навчальний посібник. – Суми, 2005. – С. 264.
- ³³ Див. Є. М. Борщук. Цит. т., с. 85.
- ³⁴ Див. Ю. Д. Бойчук. Цит. т., с. 98.
- ³⁵ Див. В. Г. Шматько, Ю. В. Нікітін. Екологія і організація природоохоронної діяльності. – К., 2006. – С. 36.
- ³⁶ Див. Ю. Д. Бойчук. Цит. т., с. 98.
- ³⁷ Див. В. Г. Шматько. Цит. т., с. 35.
- ³⁸ Див. М. С. Гончаренко. Цит. т., с. 263.
- ³⁹ Див. Ю. Д. Бойчук та ін. Основи екології та екологічного права. – Суми-Київ, 2005. – С. 109.
- ⁴⁰ Такі конфлікти вже відомі, оскільки 40% населення Землі живе в районах стоку 250 річок, на воду яких претендує більше ніж одна країна. Наприклад, такі річки як Ніл, Нігер, Тигр, Інд чи інші протікають через багато країн, кожна з яких хоче чимбільше води саме для себе. Див. Ю. Д. Бойчук та інш. Цит. т., с. 110.
- ⁴¹ Див. Є. М. Борщук. Цит. т., с. 91.
- ⁴² Див. А. В. Толстоухов. Цит. т., с. 50.
- ⁴³ Див. В. С. Джигирей. Цит. т., с. 82.
- ⁴⁴ Див. С. І. Дорогунцов. Цит. т., с. 116.
- ⁴⁵ Див. А. В. Толстоухов. Цит. т., с. 49.
- ⁴⁶ Див. Г. О. Білявський. Цит. т., с. 18s.
- ⁴⁷ Див. С. І. Дорогунцов. Цит. т., с. 124.
- ⁴⁸ Див. А. В. Толстоухов. Цит. т., с. 53.
- ⁴⁹ Див. С. І. Дорогунцов. Цит. т., с. 124.
- ⁵⁰ Див. F. M. Wuketits. Die Selbstzerstörung der Natur. Evolution und Abgründe des Lebens. Düsseldorf 1999, с. 139. Більше щодо проблеми зменшення біологічного різноманіття див. там само, с. 136-144.
- ⁵¹ Див. Г. О. Білявський. Цит. т., с. 114.

- ⁵² Див. Ю. А. Злобін, Н. В. Кочубей. Загальна екологія. – Суми, 2005. – С. 210. Більше щодо проблематики сучасних соціально-екологічних катастроф див. Д. Д. Зербіно, М. Р. Гжегоцький. Екологічні катастрофи у світі та в Україні. – Львів, 2005.
- ⁵³ Див. V. Shere meta. Ethik nach Tschernobyl. Versucheiner ethischen Orientierung aus schpfungstheologischer Sicht. Interdisziplinäre Ethik. Bd. 28. Frankfurt am Main 2001, С. 67-121.
- ⁵⁴ Див. V. Shere meta. Цит. т., с. 67-121; Д. Д. Зербіно, М. Р. Гжегоцький. Екологічні катастрофи у світі та в Україні. – Львів, 2005. – С. 146-165.
- ⁵⁵ Див. С. І. Дорогунцов. Nav. dj, с. 45.
- ⁵⁶ Цит. відносно В. С. Крисаченко. Цит. т., с. 468.
- ⁵⁷ Див. Там само.
- ⁵⁸ Див. В. В. Добровольський. Цит. т., с. 33-35.
- ⁵⁹ Див. Там само, с. 35.
- ⁶⁰ Див. А. В. Толстоухов. Цит. т., с. 16.
- ⁶¹ Див. Г. О. Білявський. Цит. т., с. 32-38.
- ⁶² Див. Там само, с. 32н.
- ⁶³ Див. Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Köln 1985, № 6-12.
- ⁶⁴ Див. Там само, № 7.
- ⁶⁵ Див. Там само, № 10.
- ⁶⁶ Див. Там само, № 11.
- ⁶⁷ Див. М. М. Назарук. Цит. т., с. 212.
- ⁶⁸ Див. Там само, с. 206-215.
- ⁶⁹ Цей ще не зовсім амортизований в українській мові богословський термін має дуже глибоке наповнення, складовими частинами якого є не тільки віра в Бога Творця і в те, що все, що існує, є Його створінням, але також і віра в космічний вимір Церкви і покликання всього створіння до спасіння.
- ⁷⁰ Див. G. Kraus. Welt und Mensch. Grundrisse zur Dogmatik Bd. 2: Lehrbuch zur Schöpfungslehre. Frankfurt am Main 1997, с. 389.
- ⁷¹ Див. G. W. Hunold (вид). Ökologische Theologie und Ethik. Texte zur Theologie. Moralthologie Bd. 1-2. Graz – Wien – Köln 1999.
- ⁷² Особливо важливі з-поміж інших текстів Святого Письма два повідомлення про створіння: набагато молодше Бут 1-2, 4а священничої традиції, яке є більше космоцентричним, і старше Бут 2,4б-25 ягвістичної традиції, яке є більше антропоцентричним.
- ⁷³ Див. F. Gruber. Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung. Regensburg 2001; K. Golser. Verantwortlich für das Haus des Lebens. Brixen 2005.
- ⁷⁴ Див. G. Kraus. Цит. т., с. 386.
- ⁷⁵ Див. K. Golser. Цит. т., с. 31.
- ⁷⁶ Див. Там само, с. 25.
- ⁷⁷ Там само, с. 25.
- ⁷⁸ Життя у Христі. Цит. т., № 369.
- ⁷⁹ Див. Там само, № 368.
- ⁸⁰ Исто, № 369.
- ⁸¹ Див. Іван Павло II. Ecclesia in Amerika; у: В. Шеремета (вид). Цит. т., № 56.
- ⁸² Там само.
- ⁸³ Див. G. Kraus. Цит. т., с. 389.
- ⁸⁴ Див. Там само, с. 395н.

⁸⁵ Див. К. Н. Peschke. *Christliche Ethik: Spezielle Moraltheologie*. Trier 1995, с. 830н.

⁸⁶ Див. Там само, с. 831н.

⁸⁷ Див. К. Golser. Цит. т., с. 66.

⁸⁸ Див. Там само, с. 66-68; ширше див: V. Sheremeta. Цит. т., с. 226-233.

⁸⁹ Див.: Іван Павло II. Мир з Богом, мир із всім створінням: Послання з нагоди Всесвітнього дня миру. 1 січня 1990 р.; у: В. Шеремета (вид). Цит. т., № 13.

⁹⁰ Іван Павло II. *Evangelium vitae*; у: В. Шеремета (вид). Цит. т., № 22.

⁹¹ Див. Іван Павло II. Мир з Богом, мир із всім створінням: Послання з нагоди Всесвітнього дня миру. 1 січня 1990 р.; у: В. Шеремета (вид). Цит. т., № 7.

⁹² Більше про екологічне вчення святішого отця Івана Павла II див. у: В. Шеремета (вид). Цит. т.

Стосунки між лікарем і особою з психічними розладами

«Страждання само по собі є злом. Однак Христос зробив його підставою остаточного добра, тобто добра вічного спасіння».

Іван Павло II. Salvifici Doloris, н. 26

Вступ

Для багатьох людей страждання, спричинене хворобою, є незрозумілим явищем, а нерідко доказом проти існування доброго Бога. У багатьох випадках питання хвороби та болю, якого вона завдає, викликає відкрите обурення проти самого Бога, стає причиною Його відкинення, призводить до заперечення Його існування. Чимало людей запитує себе: «Якщо Бог справді існує і Він є добрим, то як тоді можна пояснити хворобу, біль і страждання? Чому Бог дозволяє страждання невинних осіб, війни, кровопролиття, природні катаклізми? Чи милосердний Бог не мав би мати милосердя до своїх дітей?»

Людина слушно запитує про значення свого страждання й на людському рівні шукає відповідь на ці запитання. Вона часто ставить їх Богові, ставить їх і Христові. При цьому людина не може оминати увагою, що Той, кому вона ставить своє запитання, сам страждає, однак бажає *відповісти* їй з хреста, *осердя власного страждання*. Проте іноді потрібно часу, навіть доволі багато часу, щоб стати готовим внутрішньо прийняти цю відповідь. Христос не дає прямої чи абстрактної відповіді на запитання людини про значення хвороби, страждання чи психічних розладів. Людина чує Христову спасенну відповідь настільки, наскільки стає учасником Його страждань. У міру того, як людина *бере свій хрест*, духовно єднаючись із Христовим хрестом, перед нею дедалі більше відкривається спасенне значення страждання¹.

Ідентичність справжнього лікаря

Яким повинен бути *справжній* лікар? Які цінності мають бути незамінні для нього в його професійній діяльності, визначальними для його особистості, характеру? Важко відповісти на ці запитання. Чи є достатнім

поважати та виконувати деонтологічні приписи, зберігати основні напрямки лікарської діяльності або дотримуватися етичних принципів? Надзвичайно важко дати визначення *ідентичності справжнього лікаря*.

Спроба визначити *доброто* лікаря лише на підставі формального виконання ним етичних норм і принципів ще не дає виразної гарантії його професійної якості. Також ми не можемо охарактеризувати *справжнього лікаря* через належне виконання ним численних адміністративних обов'язків, пов'язаних безпосередньо з піклуванням про хворих. Питання про *ідентичність лікаря* є сьогодні вкрай важливим, тому що люди хочуть бачити лікаря *технічно* добре вишколеного і підготовленого, лікаря ввічливого і шляхетного. Суспільство в Україні потребує лікарів, які були би вмiлими з професійного погляду та високоморальними людьми, носіями глибоких християнських цінностей.

Таким чином, питання про *ідентичність справжнього лікаря* є складним, і для належного його вирішення треба брати до уваги такі фундаментальні елементи:

- 1) рівень технічної компетентності лікаря;
- 2) відкритість і вміння слухати потреби пацієнтів;
- 3) повага до законів, деонтологічних приписів та етичних принципів;
- 4) характерні риси особистості лікаря та багатий досвід позитивних відносин;
- 5) здатність до плідного діалогу з колегами та медичним персоналом;
- 6) вміння відповідати на медичні та економічні потреби хворих.

Питання *ідентичності справжнього лікаря* є не лише питанням нашої присутності для «інших»: пацієнтів, їхніх родин, колег чи структури, для якої працюємо; воно не зводиться суто до питання про сподівання та очікування від нас інших осіб в аспекті лікарської професії, яку ми виконуємо в суспільстві. Іншими словами, питання *ідентичності справжнього лікаря* – це питання стосовно нас самих, про те, ким ми є, про правду, яка є в нас. Тому що остаточно питання про *ідентичність та ідеал лікаря* є питанням про наше *покликання*: професія лікаря – це правдиве покликання, від якого лікар-спеціаліст *не може відділити своє приватне життя*. Лікар, навіть коли він покликаний виконувати інші завдання: створити сім'ю, бути батьком чи матір'ю, громадянином, завжди залишається лікарем.

У своїй професійній діяльності кожен *добрий* лікар є філантропом, а це означає, що він *є для людини*, він служить людині. Лікар не працює над людиною, але працює «з людиною»; він знає про те, що терапевтичний процес лікування відбувається не лише на природній і біологічній основах,

але має за основу антропологічні елементи. Лікар працює з людиною, яка є його пацієнтом, старається пізнати історію її життя. Лікування не є стосунком суто технічного надання допомоги, отримання біомедичних даних, подібних до тих, які ми можемо отримати з комп'ютера або знайти в Інтернет-мережі.

Терапевтичний процес лікування *осіб з психічними розладами* є «між-особовим», оскільки він пов'язаний з відношенням лікар – пацієнт. Це є «людське» відношення, не в значенні зовнішнього стосунку між двома суб'єктами, а в значенні стосунку «між особами», які мають однакову гідність, між двома особами, які мають ті самі почуття, переживання та побоювання, що наповнюють наше життя, між особами, які люблять, які живуть для своєї сім'ї та своїх дітей, між особами, які щоденно докладають зусилля для поліпшення суспільства. Справжній лікар є саме таким, тому що «любить» людину й бореться за людину. Його лікарська діяльність скерована на те, щоб докорінно оздоровити людину своєю любов'ю та захопленим подивом перед незмірним аспектом життя, присутнім у кожній людині.

Добрий лікар любить життя, усвідомлює антропологічні цінності, які походять з одності людського буття, любить свободу, присутню в *іншому*, який є його пацієнтом. Любить, тому що відчувається любленим. Лікар є перш за все людиною, яка *діє для людини*. Завдання медицини полягає в тому, щоб у центрі її уваги була людина (антропоцентризм), початок і кінцева мета будь-якого лікарського втручання. Славою лікаря є людина, яка повернулася до доброго здоров'я і може знову керувати себе на життя.

Приклад для лікаря – Христос Цілитель

Христос мав велике співчуття до хворих людей і вилікував багатьох із них. Про Його терапевтичну діяльність ми не можемо говорити лише на природному або науковому рівні, тому що зцілення, вчинені Ним, є «духовної» природи – як виразний знак того, що Бог є поруч із хворобою і людським стражданням. Ісус не є звичайним цілителем, Він є «лікарем душ і тіл». Без сумніву, приклад Його безкорисної любові, співчуття, того, як бути поруч із хворим, супроводжувати хворих і приязно ставитися до них, – усе це має значний вплив на ідентичність християнського лікаря та зобов'язання християнських Церков у сфері здоров'я, навіть через заснування лікарень і різної форми християнську опіку над хворими.

Христос прийшов для того, щоб оздоровити *цїлу людину*. Його любов до тих, які терплять, є такою великою, що він ідентифікує себе з ними: «Я був хворим, і ви навідалися до мене» (Мт. 25,36). Зворушений багатьма страж-

даннями, Христос не лише дозволяє хворим доторкатися до себе, але бере на себе їхні біди: «Він узяв наші недуги й поніс наші хвороби» (Мт. 8,17). Однак Він не оздоровив усіх хворих. Його оздоровлення були радше знаками приходу царства Божого, вони свідчили про більш радикальне оздоровлення – перемогу над гріхом і над смертю через Його Пасху та цілковите дарування свого життя.

Христос як лікар є у своїй природі *цілитель*, тому що Він є втіленням здоров'я, яке походить від Бога. Якщо Бог Ягве може бути визначений як «здоров'я і спасіння обличчя мого і мій Бог» (Пс. 43,5), то Ісус може бути визначений як втілене об'явлення здоров'я і спасіння, яке дає нам Бог. Ісус не оздоровлював людей лише для того, щоб довести, що Він – Бог, або для того, щоб показати співчуття або довести свою силу. Він радше оздоровляв заради добра людини, тому що Він – завжди оздоровлююча сила самого Бога, який прийняв на себе людське тіло. У Христі «доброта й любов до людей Спаса нашого Бога» (Тит. 3,4) об'явилися всім, і кожен, хто простягає руку до Нього, досвідчує добродійні наслідки Його спасенної присутності та влади.

Під час свого перебування на землі Христос постійно намагався бути поруч із людьми, що потребували допомоги. Він оздоровляв хворих, потішав засмучених, насичував голодних, звільняв людей від одержимості та фізичних недуг: глухоти, сліпоти, прокази та ін. Тричі Він повернув мертвих людей до життя. Він був чутливим до кожної людської потреби – як тілесної, так і душевної. Одним словом, Ісус розумів людей, що зазнають терпіння, тому що Він сам узяв на себе страждання задля того, щоб людина не померла, а жила життям вічним.

Христос допомагає нам подивитися з іншої перспективи на хворобу і страждання, які ніколи не позбавлені значення. Вони є «покликанням» пацієнта, щоб він міг брати активну співучасть у Христовому терпінні й зробити свою хворобу особливим *досвідом життя*. Хвороба може стати, через важкість випробування, місцем віднаходження особистого буття, місцем, де ми відкриваємо фундаментальні цінності та де народжується правдиве оцінювання особистої історії. Ми відкриваємо те, що є суттєвим, те, що дає *силу жити* й задля чого варто боротися, незважаючи на всі труднощі та протиріччя. З християнської перспективи, під час хвороби людина вчиться надіятися аж до *contra spem spero*, сподіваючись без надії. У цьому бажанні *надії* вона може відновити невичерпні багатства, які є в її особистості. Допомогти хворому видужати – це означає для християнського лікаря дати йому можливість віднайти себе самого, вирвати його зі

спокуси зречення, фаталістичного підпорядкування себе долі, пасивного стану, а радше – допомогти відтворити майбутнє, викликати в нього бажання і смак продовжувати жити, допомогти йому віднайти стимул і довір'я до себе самого.

Добрий Самарянин як образ християнського лікаря

У Євангелії перед нашими очима постає образ *доброго Самарянина* (Лк. 10,25-37), приклад якого виразно показує, як ми повинні ставитися до ближніх, які потребують допомоги. Ми не сміємо байдуже їх *минати*, ми повинні *зупинитися* біля них. *Кожен, хто зупиняється біля страждання іншої людини, хоч би яким воно було, є добрим Самарянином.* Така зупинка має бути породжена не цікавістю, а радше готовністю допомогти. *Добрий Самарянин є тим, хто допомагає в потребі, а це свідчить про відкритість його серця.* Добрий Самарянин – це лікар, який є *чутливим до страждань іншого*, це людина, яка «співчуває» в нещасті іншій людині, котра перебуває в терпінні. Якщо Ісус, який знає внутрішній стан людини, наголошує на цьому, то це означає, що воно є важливим для ставлення християнського лікаря до страждань іншого, і тому лікар повинен плекати в собі цю чуйність серця.

І все ж таки добрий Самарянин із Христової притчі не зупинився лише задля зворушення та співчуття. Вони стають для нього стимулом до дій, які скеровані на те, щоб «донести поміч» зраненому чоловікові. Добрий Самарянин – це лікар, що, як і Христос, *приносить допомогу в страданні*, хоч яким би це страждання було. Допомогу, наскільки це є можливим, ефективну. У цю допомогу він вкладає своє серце, але не щадить також і матеріальних засобів. Можна було би сказати, що він дає себе самого, особисте «я», відкриваючи це «я» для іншого, який є пацієнтом. І це один із ключових моментів усієї християнської медичної антропології. Лікар не може бути вповні лікарем інакше як лише через *щире дарування себе.* Добрий Самарянин – це християнський лікар, який здатний саме на таке цілковите *дарування себе.*

Завдання лікаря – опікуватися хворим

Опікуватися іншим – це певний спосіб життя у світі. У свідомості особи з психічними розладами формується певне уявлення про те, що є хтось, хто опікується ним з терапевтичного погляду. Лікування такого роду дозволяє медичним працівникам допомагати пацієнтам із психічним

розладами виявляти ті ситуації, які спричиняють у них *стреси*. Пацієнти почуваються спокійнішими, тому що знають про те, що їхні стресові ситуації та їхня хвороба є під контролем досвідчених лікарів, але цього недостатньо. Лікар повинен дбати про хворого не лише на терапевтичному рівні, але одночасно повинен увійти в страждання хворого та допомогти йому подивитися з вірою у своє майбутнє, на свої особисті плани, допомогти хворому відновити життєві пріоритети та цінності. Лише така опіка над іншим є правдивим моральним мистецтвом, що має стати фундаментальним у лікарській практиці.

Хотів би наголосити на трьох важливих елементах у стосунках між лікарем та особою з психічними розладами:

1. Співчуття: Піклуватися іншою особою, її почуттями, зуміти поділити досвід її хвороби та страждання, відчуті її емоційний стан. Піклуватися – це означає бачити хвору особу, яка має бути в центрі нашої уваги, але бути не лише як звичайний об'єкт лікування, а як *людина*, досвіду якої ми не зможемо ніколи до кінця збагнути, однак пережиття якої можуть торкнутися нас до глибини, оскільки ми також люди. Медичні працівники можуть бути залучені на емоційному рівні до реабілітації хворих лише в тому разі, якщо вони самі є відкритими до людей. Дуже часто це є найбільшим викликом, який повинні подолати медичні працівники.

2. Бути поруч: Ставлення лікаря до пацієнта повинно проявлятися таким чином, щоб робити те, чого він не може зробити сам. А це означає бути поруч у звичайних потребах щоденного життя, таких, як миття, харчування, одягання, задовольняти які недужому може бути складно через хворобу; це означає відповідати на щоденні потреби соціального та емоційного характеру. Не раз лікарі мало задіяні в цьому або зовсім не задіяні, натомість медсестри роблять набагато більше.

3. Певність: Просити хворого перенести особисту відповідальність і тривогу про те, що йому не вдається, як і про те, що слід зробити, на лікаря або медсестру. Це дозволяє не лише залучити до вирішення проблеми хворого дані медичних обстежень та діагностики, але також якнайширше скористати з особистих даних, які хворий відкриває лікарю. Це полегшуватиме пацієнту перебіг його хвороби, оскільки дозволяє йому сприйняти медичного працівника як носія надії.

Висновок

Перебуваючи щоденно поруч з особами з психічними розладами, пам'ятаймо: тим, чого потребує хворий, окрім медичної опіки, є любов та

людське тепло, яке хворий міг би і мав би отримувати від тих, хто його оточує, наприклад, батьків, дітей, лікарів та медперсоналу. Медики, входячи в життя хворих людей, повинні допомагати їм наново відбудовувати свої духовні та моральні цінності, укладати плани на майбутнє. Це завдання не може бути вповні виконане медико-технічними засобами, які є найбільш відповідними для виконання терапевтичного втручання, але недостатніми для правдивого й відповідного ставлення до особи хворого, для досягнення якого є натомість абсолютно необхідним особисте сприйняття лікарем своєї професії як служіння хворому. Кожен християнський лікар має моральний обов'язок бути співтерплячим, дбайливим та ввічливим навіть із найважчими пацієнтами, бути до їхньої диспозиції та бути чуйним до їхніх потреб.

Праця кожного з вас, шановні лікарі, — це незамінний внесок у потужну будівлю людства, яка освячується за допомогою доброти, а водночас ми самі освячуємося через доброту нашого оточення. Кожен із нас потрібний і неповторний. Немає непотрібних людей. У щоденній праці з особами з психічними розладами ніхто не може нікого замінити, бо кожен із нас повинен робити свій особистий внесок у добру і красиву справу сотворення, яку ми продовжуємо.

Звертаючись до лікарів і наголошуючи на їхньому християнському покликанні, папа Павло VI говорив про те, що лікарська праця повинна мати за основу любов і справедливість:

Любіть свою професію. Вона є великою школою для кожного з нас. Вона робить Вас чутливими до болю Ваших братів, допомагає Вам зрозуміти їх, допомогти їм і зворушує у Вас найшляхетніші імпульси серця, для посвяти і жертвності духа, яких вимагається від Вас. Ваша діяльність є також повчальним уроком для цілого суспільства, тому що вона й надалі залишається прикладом щедрої доброти до братів, яка кличе до наслідування, розчулює кам'яні та холодні серця і дарує життю спільноти надію та моральну стабільність. Саме в цьому полягає важливість християнської любові у виконанні Вашої праці. Адже це так гарно, так легко, так похвально, коли ми співпереносимо й поділяємо людський біль із любові до Христа, який є великим таїнственным Пацієнтом, що терпить у кожному з тих, над якими Ви схиляєтеся у Вашій доброті та мудрості².

¹ Пор. Іван Павло II. *Salvifici Doloris*, н. 26.

² Павло VI. *Гідність та відповідальність покликання лікаря*, 18 жовтня 1969.

Засади особистого життя та діяльності дільничного інспектора міліції: християнський аспект

У багатогранній пасторальній діяльності Української Католицької Церкви (УКЦ), за якою історично закріпилась церковно і теологічно не зовсім об'єктивно обґрунтована назва – Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ), співпраця із органами міліції займає особливе місце, адже цей вид душпастирської діяльності УКЦ є доволі новим і маловивченим як у теології, так і в релігієзнавстві, а тому потребує спеціальних глибоких досліджень. Такий стан досліджень цієї проблеми має свої відомі історичні і політичні мотиви та причини. Однак на сьогодні наша церква вже набула певного позитивного досвіду в душпастирській співпраді з армією та пенітенціарними закладами [1, с. 42-53; 2, с. 54-55] і цей досвід, а також її духовні можливості і багатий тисячолітній досвід душпастирської діяльності УКЦ [3, с. 6] дозволяють їй реалізувати себе і на поприщі співдії з органами внутрішніх справ України. Для цього у церкви є всі необхідні можливості, адже вона є носієм найвеличнішого, універсального закону любові, даного Ісусом Христом як найголовнішого закону Нового Завіту. Саме християнські морально-етичні норми є найдосконалішою, наймудрішою наукою життя, бо їх ціллю є служіння Богові, порятунок людських душ та побудова морально досконалої родини і людського суспільства. Тому християнська мораль є тією твердою і незмінною духовною основою життя родини і суспільства, котра відкидає суспільний релятивізм і пристосування та є вічною основою універсальних суспільних норм поведінки, котрі, ґрунтуючись на законах любові Бога і ближнього, є досконалими, перевіреними двохтисячолітньою історією, нормами життя і поведінки як окремої людської особи, так родини і суспільства загалом [4, с. 184-187].

Із законів любові випливає постійне прагнення людства до ідеалу в моральних звичаях і до довершеності як в родинному, так і суспільному житті. Власне, кожна морально здорова, без збочень, людина завше прагне до моральної довершеності. Тому, як свідчить душпастирський досвід Католицької Церкви, набутий впродовж останнього століття, у сучасному

мінливому, нестабільному житті лише той знаходить задоволення, хто зберігає моральну життєву звичаєвість. Моральна людина оцінює сама себе і діяльність інших не лише з погляду користі, але найперше з вищих засад добра і любові, як цілковитих протилежностей до засад зла.

Людина змушена завжди боротись зі злом в собі і в світі, ніколи не задовольняється собою. Навіть великі праведники ніколи не відчували, що вони вже досягли вищого ступеня моральної досконалості, навпаки, вони завжди бачили перед собою нові поля для подвигів, нові вершини християнської досконалості.

Щире, послідовне та неухильне виконання всіх, а не лише деяких заповідей Божих завжди було для християн ключем їх моральної досконалості.

Характерною особливістю християнської моралі, котра вирізняє її з-поміж інших моральних вчень, є пропагування взаємної любові і готовності християнина до самопожертви. Християнин повинен бути чистим від усякої ненависті у відношенні до всіх і любити навіть ворогів, а за друзів, при потребі, навіть душу віддати (Мт. 5: 43-44, 48).

Наслідком порушення закону любові ближнього є завдання йому прикрості чи навіть шкоди. Саме недотримання цього закону в Україні є на сьогодні інтегральною причиною численних особистих та суспільних закорупцій і злочинів. Натомість вершиною прояву християнської любові є вияв зичливості християнина навіть до того, хто творить йому прикрість (у суспільному житті, у громадських місцях, на роботі і т. п.): «Нас лають, а ми благословимо, нас переслідують, а ми терпимо, нас лихословлять, а ми молимося» (1 Кор. 4:12).

Християнська мораль завжди і в усьому досконала, послідовна і не допускає ніякої подвійності. Метою християнської моралі є оберігання людини від гріха та збереження в чистоті її совісті, бо заплаатою за гріх є вічна смерть: «Істинно, істинно говорю вам: – навчає Ісус Христос, – хто моє слово берегтиме, повік не побачить смерті» (Ів. 8, 51).

Християнина відрізняє постійна готовність прийти на допомогу, чинити лише добро. Його характерною ознакою є правдивість у всьому і завжди. «А мова ваша хай буде: так – так, ні – ні. А що більше понад це – то від лихого» (Мт. 5:37), – вимагає Ісус Христос.

Саме тому християнська релігія завжди була запорукою морально досконалого суспільного ладу, бо без неї суспільство – «...корабель без керма. Без релігії нема ладу. Тільки релігія дає сильну і тривалу підтримку державі. «Дайте мені одного доброго священника, і тоді мені не треба сотні поліцаїв», – говорив Наполеон у 1800 році. Але, на жаль, довіра суспіль-

ства до християнства за останні п'ятдесят років була підірвана атеїстичними режимами, і наслідки цього не забарились: різко зросла злочинність і кількість правопорушень, у тому числі в українському суспільстві.

Тому сьогодні для оздоровлення нашого суспільства вже недостатньо лише самостійної дії Церкви і правоохоронних органів, а необхідна їх спільна творча взаємодія, особливо на рівні співпраці священиків-парохів та дільничних інспекторів міліції.

Цю співпрацю об'єктивно ініціює саме життя, адже і в церкві і в міліції спільні цілі: побудова морально досконалого суспільства, в якому панували би закон, справедливість, любов і повага між всіма його членами. І нехай ці суспільні інституції прямують до цієї мети кожна своїм шляхом, проте у них є спільний об'єкт опіки і вивчення – людина, яка, як найдосконаліше Боже творіння, поєднала в собі начала двох світів – матеріального і духовного і яка відповідальна за влаштування розумного порядку в самій собі і в своєму оточенні на основі свідомого і вільного вибору між добром і злом. Також церква і міліція покликані допомогти людині, щоб вона не надуживала своєї свободи, адже це надужиття на початку людської історії вже один раз спричинилося до гріхопадіння перших людей. Зло цього найпершого гріха перейшло на все людство, і саме воно, як засвідчує теологія, спричинилося до втрати першими людьми, а слідом за ними і їх нащадками, рівноваги духу і сили в протидії злу спокуси, яке і є причиною і наслідком найрізноманітніших злих вчинків і правопорушень з боку людини. Тому тут є цілком об'єктивним вести мову про «антропоцентричність» діяльності як Церкви, так і міліції, бо саме людина є центральним, спільним об'єктом інтересів і діяльності цих різних за своєю природою суспільних інституцій.

Сучасна людина, ставши жертвою злочинних сил ХХ ст., зазнала глибокої дегуманізації, тому вона сьогодні вимагає особливої уваги до себе. Тобто сьогоднішня людина, її духовний світ повинні стати центром уваги не лише душпастирської діяльності Церкви, а й усіх суспільних інституцій, в тому числі, звичайно, міліції. На жаль, цей процес дегуманізації триває – в українському суспільстві ще має місце процес занепаду духу, розчарування, фальшивість, економічні і духовні парадокси, котрі приводять людину не лише до абсурдних, але й до злочинних рішень і дій. Тому порятунок ображених, скривджених, знівечених, обдурених людині повинні надавати як духовні – церковні, так і світські – державні, в тому числі правоохоронні, структури.

Людина – це неповторний, наділений вільною волею духовний унікум, який має своє місце в системі видимого і невидимого Всесвіту.

Лише людина сама має можливість це місце знайти, і тільки вона сама може його втратити. Це унікальний привілей, який вимагає від людини надзвичайно великої відповідальності за його використання чи невикористання задля особистого досконалого земного життя і спасіння у вічності. Зокрема, за негідне використання цього привілею людина буде суджена як сама в собі судом своєї совісті, судом Бога, так і земним судом. І саме християнська релігія не лише навчає, як допомогти ближньому чи навіть ворогу в його проблемах, оскільки в ближньому та у ворогові християни повинні бачити Христа: «Істинно кажу вам: усе, що ви зробили одному з моїх братів найменших – ви мені зробили» (Мт. 25:40), а й володіє досконалим арсеналом духовних засобів профілактики всіх без винятку правопорушень, які є також порушеннями заповідей Божих і церковних. Ці християнські закони регламентують все життя людини і є універсальним, а тому ефективним засобом, який запобігає можливим правопорушенням з боку людини. Саме вони роблять людину дійсно вільною у своїх діях, дозволяють їй ніколи не втрачати своєї гідності. Підтвердженням цього є свідчення ув'язнених, котрі дуже часто висловлюють священникам щирій жаль і глибоке каяття з приводу скоєних злочинів через брак духовної підтримки і допомоги в скрутні хвилини життя, яку вони могли б отримати, живучи за християнськими нормами [5, с. 54].

Загалом християнство, завдяки універсальності свого вчення, спроможне, як свідчить його майже двохтисячолітній досвід, допомогти у вдосконаленні усіх суспільних форм діяльності людини, зокрема і в правоохоронній сфері – в діяльності дільничних інспекторів міліції.

Антропоцентричність християнського бачення всякої світської влади як форми людської діяльності, сфокусованій на служіння людині, дозволяє надати ефективну допомогу і дільничним інспекторам міліції в їх праці. Виконання ними наданої законом влади повинно бути насамперед служінням людині, громаді: «Як хтось хотів би у вас бути великий, нехай буде вам слугою» (Мт. 20:26). Виконання влади морально регулюється її Божим походженням, її розумною природою і її особливим предметом, як навчає Католицька Церква [6, с. 514]. Тому ніхто не може наказувати чи встановити того, що суперечить гідності особи і природному закону.

Виконання дільничними інспекторами міліції своєї влади, наданої законом, повинно прямувати до виявлення справедливої ієрархії духовно-суспільних вартостей, щоб полегшити цим усім громадянам користування свободою і відповідальністю. При цьому керівництво дільничних

інспекторів, як і всяке вище суспільне керівництво, як на цьому наголошує католицьке церковне вчення, «...повинно мудро виконувати «розподільчу справедливість», враховуючи потреби і внесок кожного, маючи на меті згоду і мир». Воно повинно стежити за тим, щоб встановлені ним «...закони і розпорядження не спричинювали спокуси протиставлення приватних інтересів суспільним» [7, с. 514]. Катехизм Католицької Церкви також вимагає від всякої світської влади поваги прав людини, бо влада повинна служити справедливості гуманним способом, поважаючи права кожного, а передовсім права родини і знедолених. Одночасно католицьке суспільне вчення висуває конкретні вимоги і щодо обов'язків громадян, зокрема – співпраці із цивільною владою для добра суспільства в душі правди, справедливості, солідарності і свободи. При цьому Церква закликає громадян керуватись засадами любові до Батьківщини, служіння якій випливає з обов'язку вдячності та із самої суті любові. «Покірність законній владі і служіння загальному добру вимагають від громадян сповнення їхньої ролі в житті політичної спільноти». Разом з тим Церква наголошує і на праві громадян щодо захисту своїх прав: «Сумління зобов'язує громадянина не виконувати приписів цивільної влади, якщо ці приписи суперечать вимогам морального порядку (тобто спонукують громадянина до гріха – *С. К.*), основним правам людини або вченню Євангелія. Відмова послуху цивільній владі, якщо її вимоги суперечать вимогам чесного сумління, знаходить своє оправдання в розрізненні між службою Богові і службою політичній спільноті: «Віддайте кесареви кесарево, а Боже – Богові» (Мт. 22:21)» [8, с. 515].

З огляду на те, що людина є спільним «об'єктом опіки» з боку Церкви і міліції, доцільно проаналізувати значення і місце основних християнських релігійно-моральних засад в житті та діяльності дільничних інспекторів міліції.

Для дільничного інспектора міліції найпершим моральним обов'язком, який випливає із християнського вчення і є універсальним засобом допомоги інспектору у виконанні ним службових обов'язків, є обов'язок любові ближнього. «Любов є терпелива, любов є ласкава, не завидує, не чваниться, не надувається, не осоромлює, не є користолобна, не сердиться, не задумує зла, не тішиться неправдою, а тішиться правдою. Все переносить, всьому вірить, всього надіється, все перетерпить», – навчає святий апостол Павло в першому посланні до коринтян (1 Кор. 13:4-7). З цих слів апостола випливає, що справжня любов до ближнього повинна бути чиста і свята, без огляду на його суспільний стан чи оцінку його діяльності законом; любов повинна бути приязна, бо приязнь випливає із благород-

ної цілі діяльності – досягнення чесної мети. Чесноті християнської любові протидіє ненависть, в якій міститься відраза, неприхильність до ближнього й бажання йому лиха. Носіями ненависті виступають в суспільстві особи, котрі чинять правопорушення, однак вони все ж таки залишаються нашими ближніми і заслуговують на нашу любов. Обов'язок любові ворогів Ісус Христос проголосив як загальну, всіх зобов'язуючу заповідь. Заповідь любові ворогів не вимагає від дільничних інспекторів, щоб вони не були нечутливими на заповідяні правопорушниками кривди їм чи закону, бо це було б проти людської природи, але вчить тому, щоб ми, за прикладом Ісуса Христа, були схильні заповідяну зневагу та кривду радше приписати несвідомості, квапливості, хвилювній пристрасті ближнього, ніж його холодній чи продуманій злобі. Ворогові не слід відмовляти звичайних ознак чемності, слід бути готовим творити йому добро щодо душі і тіла, як тільки для цього є нагода. За прикладом Ісуса Христа кожен християнин повинен молитися за ворогів. Християнське моральне вчення засуджує закам'янілу нерозкаяність у пам'ятанні заповідяної ближньому кривди, ненависть, мстивість і небажання примирення. Однак не є забороненим, а іноді є навіть обов'язковим домагатися від ворога відплати за порушення прав людини або її майна навіть через суд. Але це не повинно походити з мстивості, а лише для самооборони і пошуку справедливості. Любов ворога є також передумовою прощення і нам наших гріхів.

В сучасному світі є загальноприйняті християнські засади вияву досконалої любові як загальнолюдські гуманні принципи:

- щира участь у щасті і нещасті ближнього;
- готовність до прислуги ближньому;
- ввічливість у стосунках з ближнім;
- лагідне й терпеливе перенесення прямої чи непрямой образи від ближнього;
- згідливість.

Протилежними до цих християнських чеснот є злі вчинки, які мають негативний моральний зміст, тобто є гріхами:

- байдужість до щастя чи нещастя ближнього;
- радість з нещастя ближнього;
- заздрість.

Всі ці злі вчинки є шкідливими в роботі дільничного інспектора міліції, бо вони віддаляють, відчужують його від людей, якими він повинен опікуватись, отруюють його душу і з часом стають поганою звичкою, а в кінцевому підсумку – ворогами, бо змінюють думку людей про нього в гірший

бік. Зокрема, звичка заздрості не лише шкідлива сама по собі і виявляється через відразу до заслуженого товариша, підопічного чи суперника – вона породжує ненависть, наклеп, роздратування і гнів.

Християнське етично-моральне вчення робить значний наголос на реалізації любові ближнього через старання про спасіння душі ближнього, які проявляються в ділах милосердя для його душі [9, с. 157-160]:

- грішника виправити;
- незнаючого навчити;
- тому, хто сумнівається, дати добру пораду;
- сумного потішити;
- кривду терпеливо зносити, а образу від серця прощати;
- за живих і померлих молитися.

Всі ці діла милосердя мають не лише суто християнську, але й загальнолюдську актуальність і є, зокрема, актуальними в діяльності дільничних інспекторів міліції з відповідною адаптацією цих засад до специфіки об'єктів та сфери професійної діяльності інспекторів. Наприклад, інспектор також має метою своєї праці профілактику правопорушень та виправлення порушників закону і громадських норм, покликаний навчати, нагадувати, потішати, давати добру пораду всім, хто її потребує, повинен бути терплячим до кривди і образи громадян чи співробітників, бо основною метою його діяльності якраз і є вдосконалення суспільно-морального клімату та торжество закону і справедливості у суспільстві. Насамкінець, він повинен бути завжди готовим нести потіху засмученим, яких немало довкола нас, котрі зазнають фізичних або душевних терпінь. Метою такої потіхи повинно бути надання засмученому надії на майбутнє, вияв співчуття, яке полегшує ближньому перенесення горя, і в цьому якраз дуже помічною є допомога порадою про звернення засмученого до віри в Бога, до повної надії на Боже милосердя.

Наступною важливою духовною якістю дільничного інспектора міліції повинна бути правдолюбність, адже цією якістю він не лише завойовуватиме довіру, щире ставлення в своїх підопічних, викликатиме їх на відверті стосунки, але й підніматиме свій авторитет і, нарешті, запобігатиме вчиненню правопорушень. Окрім того, інспектор повинен незламно дотримуватися даного слова і совісно виконувати свої обов'язки, бо інакше про яку його правдолюбність може йти мова?

Від риси правдолюбності невіддільною є інша християнська моральна засада: збереження доброї слави ближнього. Інспектор повинен глибоко усвідомлювати значення дотримання цього принципу, адже цим самим він відкриває собі тривкий «кредит довір'я» з боку підопічних і здобу-

ває тим самим їхні симпатії. Для дотримання цього принципу він повинен сам остерігатися і запобігати безпідставному підозріванню, осуджуванню, зневазі, наклепу, обмові як безправному і немилосердному виявленню дійсних і таємних хиб ближнього. Хоча в останньому він повинен чітко відрізняти обмову від свого професійного обов'язку виявляти і виправляти недоліки чи порушення людьми законів.

Дільничний інспектор міліції зобов'язаний дбати і про збереження життя, здоров'я та майна ближнього. Під убивством, згідно з християнським етично-моральним вченням, прийнято розуміти несправедливе і спеціальне позбавлення ближнього життя [10, с. 171]. Цей гріх є порушенням права Бога, єдиного пана життя і смерті. Він є найбільшим покривдженням убитого, бо йому відбирається найдорожче – життя.

Від убивства ближнього відрізняється його випадкове позбавлення життя. Воно не є провинною, коли смерть настає внаслідок дії, котра сама по собі не є небезпечною для життя інших і настає з вини убитого. Однак випадкове позбавлення ближнього життя є провинною, коли смерть є наслідком дії дуже небезпечної для життя інших, яка вже не раз могла бути причиною смерті і не була владою справедливо покарана. В цьому випадку вина є тим більшою, чим більшим є вияв необережності.

Насамкінець дільничний інспектор міліції покликаний стояти на сторожі приватної власності, збереження якої є запорукою спокою в суспільстві та цілком природним прагненням кожної людини щодо пошанування її власності. В цьому питанні Церква і держава є також солідарними: вони закликають кожну людину остерігатися всього того, що може зашкодити власності ближнього і його чесно заробленій платні, забороняє грабіж і крадіж, обман, несправедливе утримання чужого майна. Причому за християнськими нормами гріх шкоди майну ближнього є важким гріхом і може бути прощений лише за умови реституції – відшкодування завданої матеріальної кривди.

Загалом проблема вдосконалення особистого життя та діяльності дільничного інспектора міліції на релігійних засадах є надзвичайно актуальною для українського суспільства, але разом з тим і доволі мало дослідженою, а тому для її вивчення необхідні спеціальні глибокі релігієзнавчі, теологічні і педагогічно-психологічні дослідження. Однак вже зараз можна зробити висновок про те, що з огляду на існуючий на сьогодні християнський досвід організації суспільного життя та професійний досвід праці дільничних інспекторів міліції в незалежній Україні є очевидною користь і потреба ширшого залучення в професійну діяльність інспекторів позитивного досвіду дії

морально-духовних чинників християнства як на окрему людину, так і на життя цілого суспільства. При цьому вплив цих чинників на діяльність дільничних інспекторів міліції буде вагомим тоді, коли вони будуть постійно і активно духовно самоудосконалюватись. Кожна людина наділена дорожнім даром життя, численними дарами різних талантів та сил, але без духовно зорієнтованої самоактивізації весь цей людський потенціал може залишитись бездіяльним, нереалізованим, а сенс у життя та цілі професійної діяльності не буде досягнуто. Головним в цьому духовному самовдосконаленні інспекторів повинно бути вміння розуміти і цінувати долю людини через засвоєння християнських ідеалів Любові і Добра. Інспектор-професіонал обов'язково повинен систематично контролювати і перевіряти стан своєї душі, свого сумління, своїх професійних мотивів та цілей. Він повинен постійно намагатись не лише вдосконалювати свої професійні навички, але й уміти пізнати самого себе, свої можливості, своїх підопічних, аналізувати всі реалії життя і праці та свої дії, вдосконалювати їх духовну мотивацію, знати, чого йому не вистачає для повної досконалості. Розумно використовуючи всі проаналізовані духовні чинники та власні можливості вдосконалення свого життя та праці, сумлінний дільничний інспектор міліції працюватиме із задоволенням і радістю, втішатиметься Божим благословенням і допомогою та щедрими плодами своєї праці.

Література

1. Голейко Р. Душпастирювання у війську // Євангелізація і душпастирство у III тисячолітті. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – С. 42-53.
2. Новицький Ю. Душпастирство над ув'язненими // Євангелізація і душпастирство у III тисячолітті. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – С. 54-55.
3. Будуйкевич Я. Душпастирство. Українське душпастирство на порозі XXI століття. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – 272 с.
4. Кияк С. Християнська етика: Навчальний посібник. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1997. – 224 с. – С. 184-187.
5. Новицький Ю. Душпастирство над ув'язненими // Євангелізація і душпастирство у III тисячолітті. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – С. 54.
6. Катехизм Католицької Церкви. – Синод Української Греко-Католицької Церкви. – Львів: Місіонар, 2002. – 772 с. – С. 514.
7. Там само. – С. 514.
8. Там само. – С. 515.

9. Кияк С. Християнська етика. – Івано-Франківськ: Вид-во ІФТКДІ, 1997. – 224 с. – С. 157-160.

10. Там само. – С. 171.

Svyatoslav Kyyak

Summary

In the article are analysed state and problems of pastoral activity of Ukrainian Catholicism on example of spiritual guardianship in militia, army and of parishioners.

Важливість духовної церковної опіки в психіатрії

Вступ

Історія людини, відображена в книзі італійського письменника Коллоді «Пінокйо» («Буратіно»), не має безумовно необхідного щасливого кінця. В пригодах Буратіно є можливими такі два закінчення: або Буратіно приймає допомогу Мальвіні (італ. «Фата», «доля») і перетворюється в справжню людину, уподібнюючись остаточно до «папи Карло», або, подібно до Арлекіно (італ. «Лучіньоло», «світлячок»), він міг безповоротно перемінитися в тварину. З іншого боку Буратіно може отримати спасіння, що перевершує людські розуміння і очікування, або остаточно опиняється в повному забутті.

Нашу доповідь ми поділимо на дві частини: 1. Мотиви присутності Церкви в психіатрії; 2. Спроба ідентифікації душпастирської опіки. Перша частина буде більш богословського характеру, а друга матиме більш практичний характер. Але відразу хочу налаштувати Вас на наступне: щоб до даної доповіді ми підключали не стільки свій розум, скільки свої відчуття. Буду радий, якщо у вас виникнуть запитання до даної доповіді.

1. Роль і місце церковного душпастиря в психіатрії

Головним мотивом присутності Церкви в психіатрії, звичайно, є духовна допомога. Тут треба розрізнити, що таке «духовність» і «дух». Часто чуємо про духовність, коли, наприклад, йдеться про мистецькі зустрічі, відкриття художніх виставок, театр і т. ін. В цих випадках духовність розуміється як вища творча діяльність людської психіки. Якщо взяти за авторитет Боже об'явлення, то тут дух і духовність не є чимось людським. Духом є конкретна особа – Дух Святий. Натомість дух людини – це не безособова якість чи здатність людини, а наслідок благодатної присутності в людині Духа Святого¹.

Тема духа людини є складною і є предметом вивчення сучасної психології². В цій доповіді нам слід чітко усвідомити, що дух і душа є

двома різними поняттями. Ми сказали – «різниця», а не «протиставлення». «Дух» і «душа» є двома окремими поняттями єдиної складної людської реальності. Душа – це емотивно-раціональна сфера людини. Натомість дух – це не емоції і не розум. Дух – це зв'язок людини із Духом Божим³. Якщо людина перебуває у зв'язку із Духом Святим, то в ній є присутній її дух, а якщо немає такого зв'язку, то дух людини хворий або відсутній як такий. Здорова людина, за словами св. Іринія Ліонського, – це «союз душі, що отримує Духа Отця, із плоттю, котра створена за Божим образом»⁴.

Дух – третя складова людини поряд із тілом і душею. Без духа людина неповноцінна, неукомплектована, жоден лікарський і психотерапевтичний засіб не дасть бажаних результатів, якщо Дух не оживить психосоматичну конструкцію людини. Згадаймо процес створення людини із П'ятикнижжя Мойсея: *«Тоді Господь утворив чоловіка із земного пороку та вдихнув йому в ніздрі віддих життя, і чоловік став живою істотою»* (Буття 2, 7). Наведений біблійний текст в контексті нашої бесіди можна розуміти так: людина, як «жива істота», – це істота фізично і психічно здорова, але вона може бути такою тільки тоді, коли сам Господь вдихне в її ніздрі Свій віддих життя, тобто передасть свого Духа.

Тому має стати зрозуміло, що роль Церкви і завдання церковних пастирів у відношенні до душевно хворих зокрема – це насамперед комунікувати, уприсутнювати життя Духа Святого. Душпастир має допомогти лікарям-психіатрам розпізнати духовні причини захворювань, із терпимістю та любов'ю ставитися до їх недоліків, а з другого боку – допомагати самим пацієнтам розуміти, що їх хвороби зараз успішно лікуються медикаментозним і психотерапевтичним шляхом. Від душпастиря вимагається своєчасно розпізнати афективні, вітальні причини депресій чи маній, рекомендувати звертатися до лікарів. Пацієнтам душпастир-духівник може допомагати боротися із смутком, із гріховними думками про самогубство, із розчаруванням, із маніякальними високомірними думками, переоцінкою своїх можливостей. Під впливом свого духовного авторитету священник направляє пошкоджену гріхом людину, приводить її до правдивого покаяння, любові до життя і до людей. Релігійно переконаним хворим священник має допомогти поборювати різного роду страхи, жити в довірі до Бога, до Церкви. Одночасно із уст священника буде переконливішим, якщо пацієнт почує, що його центральна нервова система у хворобливому стані, що йому потрібно довший час приймати ліки та відвідувати психотерапевтичні зустрічі⁵.

Предметом священика і психіатра є одна і та сама людина, вони мають контакт із однією і тією самою душею. Зі свого боку духовний пастир старається допомогти тій частині душі людини, що тяжіє до Духа, і за допомогою Духа Божого направити духовні причини психічних розладів. Психіатр може проникнути в ту частину душі, що більше тяжіє до плоті. Психіатр добре знає біохімічні закони протікання психічних захворювань, за допомогою ліків і сучасних психотерапевтичних засобів він знімає симптоматику психічних захворювань.

Мені здається, що для порозуміння нам потрібно коротко зупинитися над важливим питанням – що таке Церква? Ми звичайно думаємо, що Церква – це або храм, або ієрархія. Таке розуміння, натомість, виглядає дуже звуженим і приховує багато стереотипів, накладених на Церкву комуністичним минулим, а зараз ще більше гедоністичною споживацькою культурою кшталту: релігія – це опіум народу, храм – це місце заробітку, віра є неврозом Едипового комплексу і т. п.

Отож внутрішня природа Церкви полягає в наступному: об'являти триєдиного Бога – Бога Отця, Бога Сина і Бога Духа Святого. Вірою в триєдиного Бога Церква живе і пропонується світові. Наслідки такої віри Церкви є вагомі. Бог християн – це не Бог філософів і науковців, як є ество позафізичне, розумне. Бог християн – це не бог мусульман, юдеїв та інших монотеїстичних релігій, як найвищий законодавець і повелитель. Наш Бог також не є, як у буддистів, для котрих все буття є божеством (*N.B!* деякі християнські автори тлумачать моду і поширення буддизму в Європі як наслідок попереднього духовного запустіння, як у Франції, а ця східна релігія дозволяє знедуховленій і десаєралізованій західній ментальності оправдовувати своє безособове ставлення до життя через спірітуалізацію її матеріальної залежності). Тобто наш Бог є Бог Трьох Осіб. Це означає, що наш Бог є глибоко особовий і релацианальний (*relatio* із лат. – «відношення», «зв'язок»). Більше того, протагоністом кожного стосунку є сам Бог. не можна ані пізнати, ані пояснити, ані змедитувати, якщо Він сам особисто не виявить власну ініціативу і не самооб'явиться людині. В св. Іринія Ліонського чітко стверджено, що не ми творимо Бога, а Бог творить нас⁶. Тому виключається, що християнська релігія є сублімацією людського несвідомого. Не людина не продукує собі Бога, а Бог, якщо він є Богом, мусить першим проявити свою ініціативу, сам виявитися людині. Однак виявлення Бога людині відбувається в спосіб доступний і здоровий, бо, як каже Святе Письмо, ніхто, хто бачив Бога, не виживе (Вих. 33, 20).

Ми, християни, вже не шукаємо видінь чи інших божественних об'явлень, бо віримо, що Він вже давно воплотився, став людиною. Особове воплощення Бога Христа Логоса – це не просто факт, який історично доведений, а спосіб, який вибирає Трійця, щоби ввійти в людську історію. У Христі показується у повноті Божа педагогіка, яка може бути такою: *Господь не руйнує людини, він не вторгається, а навпаки, Бог просвітлює ізсередини, Він, як досвідчений лікар, лікує, чекає на внутрішні переміни.* Це означає, що Господь не втручається в людське життя у різного роду видіннях, він не фруструє людську психіку «нальотами» галюцинацій. Бог також не є непримиренним моралістом чи чимсь на зразок ексекутивної інстанції. У Христі Бог виявляє себе як людина і живе як повноцінна людська істота, досконала в своїх емоціях і почуттях (напр. *досконалість людських почуттів Христа можна прослідкувати з опису Його молитви в Гетсиманському саду, коли Він від страху перед тортурами і жахливою смертю на хресті спотів потом із крові*).

Особа Бога є основою віри і динамікою Церкви. Існує окремий метод Христа, який має бути продовженням у методі місії Церкви. Тому ми перейдемо зараз до змісту і суті душпастирської опіки. Але перед цим ствердимо наступне: церковна віра – це не раціональні розрахунки чи логічні доказування існування Бога, а шлях і метод до контакту із життям Бога і Його найкращого сотворіння – людини. Ми спробували наблизитися до християнської ідеї Бога і Його Церкви. Господь і Церква є близькими для людини, Господь і Церква «воплочуються» в історії людини, вони мають свій метод праці з людиною. Митрополити Ієрофей Влахос свою книжку з антропології і про те, як Церква надає допомогу пошкодженій гріхом людині, назвав «Православна психотерапія»⁷. Християнство має свою психотерапію, воно володіє своїм психотерапевтичним методом, який воно успадкувало від свого глави – Ісуса Христа. Ця психотерапія має свій зміст, який треба пізнавати, і чіткий метод, розвинутий упродовж двохтисячолітньої історії діяльності Церкви у світі.

2. Зміст душпастирської допомоги

Думаю, що зміст душпастирської опіки в психіатрії мало чим відрізняється від душпастирства парафіяльного чи в інших лікарнях. Все зводиться до того, щоби священник міг послужити словом і молитвою, але головне, щоби через молитву, яку звершує у своєму храмі, був присутній у кожному своєму вірному і міг поставити їх також поруч себе на служіння Богові. Однак психоневрологічні лікувальні заклади, розуміємо, мають свою

характерну специфіку, яка, думаю, полягає в наступному: психіатри, психологи працюють із людською психікою, що не є повноцінно життєздатною, і у психіатрії виразно видно, як людина розщеплена на різні частини в крайніх її хворобах шизофренії (із гр. «шізо» – розсікати), параноїї (із гр. – «поза розумом») і межових, або пограничних станах депресії (із лат. – «придушувати», «пригнічувати») чи важких неврозів.

Хочу зараз навести приклад однієї важливої історичної особи. Знаємо, що Ф. М. Достоевський страждав на депресії через постійні напади епілепсії. Він стверджував, що не тільки психічно хворим, але й усім людям властива подвійність психіки. Ось як він говорить незадовго до своєї смерті: *«Ця риса (подвійність, амбівалентність) властива людському духові назагал. Людина може постійно роздвоюватися і при цьому важко страждати... Потрібно в собі знаходити виходи із такого стану за допомогою різного роду форм активного життя (раціональна, фізична...). Це може надати поживу духові, вгамувати його спрагу... Для мене є завжди готовою письмова діяльність, якій я віддаюся із великим задоволенням. Тут я викладаю всі свої страждання, всі радості і мої надії, моя діяльність знаходить в цьому свій кінцевий результат»*. Подвійність справді була трагедією життя Достоевського і його героїв. У період екзальтації письменник за 26 днів пише роман «Ігрок», після чого на чотири доби опиняється в стані депресії без критичної свідомості. Але характерно, що до кінця свого життя Достоевський зберіг глибокий душевний центр, хоч його ество постійно роздвоювалося і часто впадало в депресивні стани. Він не тільки витримав у боротьбі сам із собою, але зберігав і розвивав геніальні особливості свого розуму і плідність своєї творчої душі. Достоевський і його герої – це незвичайна відкритість до життя і до людей⁸.

У своїй діяльності душпастир переважно має справу із «подвійною» людською психікою. В перспективі «подвійної» людини душпастир має бути перш за все зверненим до здорової частини людини, допомогти їй зростати. Справді, Достоевський не тільки вижив, а й став генієм. Це сталося тому, що в боротьбі із своєю хворобою Достоевський витримав тільки тому, що мав чудового духівника, яким був один із оптинських старців. Тому церковний душпастир має розуміти, що як його самого, так і кожну людину тривожать і розділяють два різні буття: духовне і тілесне пристрасне. Душпастир має стати лікарем для розщепленої людини, але він знає, що сам лікування він здійснювати не може. Тому він звертається за допомогою до Духа Святого, щоб той прийшов до «розщеплених»

пристрастями з їх родовими чи набутими патологіями. Подібно до того, як багато матерів постійно і наполегливо будять нас до школи, так само священники, монахи чи монахині «пробуджують» себе і інших до життя Духа.

Цим ми хочемо швидко продемонструвати, що хвора людина потребує комплексної допомоги. Лікарям-фізіологам, лікарям-психіатрам і духовним особам потрібно усвідомити, що лікування людини – це складний комплексний процес, це лікування її тіла, душі і духа. Якщо цього не брати до уваги, лікування може не тільки не принести бажаних успіхів, але навіть зашкодити. Яскравим прикладом цього є трагічна смерть М. В. Гоголя, який страждав від афективно-галюцинарного психозу із катотонічними симптомами. Під кінець останнього двомісячного нападу він, два дні нічого не ївши, перебував перед образами на колінах. Потім Гоголь спалює рукопис 2-го тому «Мертвих душ», десять днів лежить нерухомо в постелі і внаслідок крайнього знесилення помирає. Справа в тому, що на той час лікарі ще не вміли розпізнавати психічних хвороб, а духівник Гоголя о. Методій, також не розуміючи біологічних причин його депресії, постійно погрожував Гоголю вічними карами і Божим судом⁹.

На закінчення хочу запропонувати спосіб, як християни можуть ставитися до хвороб. Якщо дивитися на хворобу з точки зору богословської, то це не прокляття, а свого роду благодать. В руках Божих хвороба стає засобом внутрішньої переміни людини, нагодою для людини переосмислити власні цінності, стиль життя. Через хворобу Бог допомагає людині, спонукає її до покаяння, щоб зажила законами духа, а не матерії. Причистившись стражданням Христа, як говорив Папа Іван Павло II, людське страждання стає спасенним¹⁰, бо воно лікує та розвиває колись омертвілий людський дух. Наприклад, св. Ігнатій Лойола, бл. Євагрій Понтійський завдячували свій вибір святості важким ударами хвороби.

Хворі є в серці Бога Отця, Він дає їм шанс дістати божественні висоти. Той шанс можна не використати, бо людина може не витримати страждань і не побороти спокус, що йдуть від тіла, аби, як намовляла жінка Йова, «проклясти Бога і вмерти» (Йов. 2, 9)¹¹. Бог потребує помічників – душпастирів, лікарів, психологів, які би допомогли не провалитися Його плану, який Він сам зачав для спасіння людини. Вони є Божими волонтерами, потішають хворих, допомагають їм¹². Із ними хворий не відчуває самотні, його хвороба протікає не так болісно.

І уявіть собі лікарів чи душпастирів, що не володіють духовною герменевтикою людських хвороб, зокрема психічних. Такі заспокоюють пси-

хінно хворих, переносять їх недуги на рахунок батьків і виховання, допомагають соціально адаптуватися і ін. Все правильно, ніхто не може заперечити психосоматичних причин людських хвороб. Але чи не видається, що неврахування необхідності лікування духовної частини їх пацієнтів приведе до ще більшої патологізації, до того, що людина взагалі не зможе відкривати на Духа Божого, який би міг жити і оздоровляти всю людську істоту?

Тому зміст душпастирської допомоги зводиться до одного – допомогти людському духові ожитися і оздоровлятися за допомогою Божого Святого Духа.

Замість висновку

Мені здається, що тут було достатньо висвітлено тему даної доповіді про важливість духовної церковної опіки в психіатрії. Але замість висновку я хочу знову повернутися до образу Буратіно. Те, що Коллоді вибрав дерев'яного хлопчика Буратіно-Піннокіо за протагоніста своєї історії, не є випадковістю. Буратіно-Піннокіо є символом людини, залежної від усього, раба темних жорстоких сил і прихованих маніпуляторів. Така людина зв'язана невидимими шнурками, котрі визначають і обмежують її волю, насичують фальшивою свободою і насолодою.

Але Буратіно не може бути вічно ув'язнений в театрі Карабаса Барабаса (італ. «Манджяфоко», «поїдач вогню»). Буратіно-Піннокіо, на відміну від своїх дерев'яних братів, має батька, якого він врешті все-таки зміг розпізнати і визнати перед усіма. Відчуття приналежності до батька є єдиною можливістю визволення від численних тиранічних впливів, що переслідують людину. Саме тому Христос розповів притчу про блудного сина (Лк. 15, 11-32). Але головним протагоністом в цій притчі є не «блудний» син, а батько, який безоціночно та неосудно приймає і відновлює у гідності того, що «пропав, а зараз живе». Таким батьком є наш Бог-Отець, який хоче відродити нас у собі через Свого Сина і Духа Святого.

Трихотомія

Що таке символ? Треба розрізнити, що таке символ, а що – знак. Латинський священик у манері поведінки, в одязі наслідує головного героя «Матриці» Нео. Цим він дає знак молоді, що Церква близько до неї. Знак є як маска, щоб гарно постати назовні. Натомість символ є щось відмінне від «маски», яку несе знак. Символ відображає реальність внут-

рішню, невидиму і, якщо хочемо, духовну (не завжди все, що нам здається духовним, насправді є духовним!). Наприклад, переможці Євробачення-2006 група «Лорді» з Фінляндії відмовлялися зняти свої маски. Вони вважають, що маски відображають їх внутрішнє ество. Натомість вони заявляють, що маски потрібно зняти нам. Маски «Лорді» – це не просто жест, а претензія людини на символ – закріпити видимо і символічно якусь невидиму реальність.

Визначення символу знаходимо у Ж. Бернарда: символ є «як знак, що сприймається в реальності фізичній, але насправді належить до реальності іншої, онтологічної». Тому символ може бути сприйнятий людиною настільки, наскільки вона належить до іншої реальності, на яку посилається сам символ.

Відкриттям символу у психології завдячуємо К. Юнгу, для якого символи мають базисне онтологічне значення для людини. М. Еліаде, відомий американський релігієзнавець, фахівець міжнародного визнання із психології релігії, у своїх численних працях говорить, що розвиток символу належить релігіям світу, які розвивали символи в своїх обрядах і культурах. Той самий автор приходить до того, що символ отримав своє досконале виявлення і значення тільки із воплощенням Христа. Церква тому законно і природно на основі реальності людського тіла Бога-Слова творить і здійснює своє поклоніння у символах.

Унікальність символів у тому, що вони, хоч означають щось духовне, мають своє походження із біологічно-органічного рівня людини. Людина тому їх легко сприймає за свої. Наприклад – купол Церкви, як попередній купол палаців.

Анамнетично-пневматологічна структура церковних символів. Пам'ять реальності, яка через дію Духа Святого стає нашою реальністю.

¹ Св. Іриней священномученик і єпископ Ліонський (+202) в трихотомічній моделі людини (людина складається із тіла, душі і духа) часто змішував поняття Духа Божого і духа людського. Подібно як людське тіло само із себе без зв'язку із матеріальним світом не може існувати, так само і дух людини не може існувати без Духа Божого.

² У психології питання духа і духовності знаходить своє вивчення у різних сферах: у концепціях самоактуалізації та розвитку особистості (А. Маслоу, К. Роджерс, Г. Олпорт, Е. Фромм, Г. Ноувен, А. Бруско, К. Юнг, Л. Орбан-Лембрик, Т. Титаренко та ін.), у дослідженнях духовних здібностей особистості (У. Джеймс, В. Шадріков); духовних станів та духовної кризи особистості (А. Асаджолі, А. Зелінченко та ін.); духовного потенціалу особистості (М. Савчин, О. Климишин), у християнсько орієнтованій психології особистості (Д. Авдеев, С. Белорусов, О. Бондаренко, В. Василюк, М. Дворецкая, Л. Дзюбо, В. Манеров, І. Медведева, Б. Нечипоров, С. Хорунжий, Т. Шишова і ін.).

³ Див. книгу православного єпископа і хірурга Луки Войно Ясенецького «Дух, душа і тіло».

⁴ Проти єресей, 5.

⁵ Див. працю відомого російського психіатра Д. Е. Мелехова «Психиатрия и проблемы духовной жизни» (Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. – М.: Свято-Филаретовская моск. выс. школа, 2003. – С. 12-61).

⁶ Проти ересей. IV, 39.

⁷ Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души / Пер. із гр. А. Крючков. – М.: Свято-Троїцкая Сергієва лавра, 2004. – 368 с.

⁸ Мелехова Д. Е. Психиатрия и проблемы духовной жизни. – С. 49-55.

⁹ Там само, с. 40-44.

¹⁰ Папа Иван Павло II. Salvifici doloris, 19-24.

¹¹ Пор. Salvifici doloris, 9-10.

¹² Монахи, преображені у Господі, мали би допомогти хворим і страждаючим «*позбавити серця... розчарування хреста..., запобігти похитненню віри*» (Дяюра Б. Ієрм. Роздумування над іконою Преображення... с. XXIV).

Поняття про «традиційність» та «нетрадиційність» у християнських релігійних системах України як підстава оцінки сучасної УГКЦ

Актуальність роботи. Представлена робота висвітлює проблему визначення понять «традиційних» та «нетрадиційних» для України християнських релігійних систем і вияв сутнісних ознак дихотомії в житті українських Церков. У статті робиться спроба аналізу проблеми поділу християнських релігійних систем на підставі їх ціннісного навантаження та ставлення до українства як аксіологічного вияву національного. Також виділено ознаки християнських релігійних систем, що впливають на їх оцінку як «традиційних» чи «нетрадиційних».

Ключові слова: християнська релігійна система, традиція, цінність, Церква, історіософія релігії, конфесія, обряд, греко-католицизм, аксіоаналіз.

Метою роботи є означення традиційних і нетрадиційних для України християнських релігійних систем у їх конфесійному вияві на прикладі УГКЦ та виявлення таких підстав поділу.

Можна назвати ряд сучасних вчених, які займаються дослідженням релігійно-національної ціннісної проблематики. Це – С.М. Возняк, М.С. Горяча, А.М. Колодний, Б.А. Лобовик, О.Н. Саган, Д.В. Степовик, Л.О. Филипович, П.Л. Яроцький та інші.

Базовим критерієм та підставою поділу на традиційні та нетрадиційні релігійні системи є наявність чи відсутність сакрального. Іншими словами, якщо релігійна система зберігає Духа Святого і передає його через покоління, то вона зберігає традицію. Святий Дух в теологічній традиції розуміється як вияв Абсолюту, життєтворче начало. Бог-Дух здійснює світову життєву єдність (надає цілісність) онтологічній феноменальності світу і наділеності його смыслом [5, с. 1098]. В загальнофілософському розумінні – це уявлення про потенціал творчої активності, через Дух суб'єкт самоздійснюється завдяки здатності відтворювати себе у предметному світі [20, с. 177-

178]. В цьому цінність традиції – в єдності поколінь, що об'єднані Духом усєї спільноти – «і мертвих, і живих, і ненароджених».

Сама ж традиція виступає як універсальна форма фіксації, закріплення і вибіркового збереження тих чи інших елементів соціокультурного досвіду, а також універсальний механізм його передачі. Традиція детермінує теперішнє і майбутнє засобами минулого [5, с. 1088]. Наявність Духа Святого є необхідною (проте недостатньою) умовою для визнання релігійної системи традиційною (в межах того чи іншого державного утворення).

В межах національної чи етнічної релігії душа народу і Святий Дух перебувають в єдності, їхня сакральність взаємопримножується. На думку професора А. Колодного, «історія українства, специфіка його національного буття підтвердили не лише трансцендентність релігії, але й певною мірою нашого етнічного начала» [13, с. 6] .

Ті ж етноси, котрі прийняли світові релігії, транслають душу народу через Святий Дух і освячують її. В такий спосіб народ не мислить сам себе як «вибраний» чи «проклятий», уникає ксенофобії і шовінізму, експансивних ідей псевдомесіанізму і знаходить своє призначення, місію в контексті історії людства та його спасіння. Традиційна релігійна система, котра несе в собі Духа Святого, освячує і підсилює душу народу, сприяє його росту, державотворенню, єдності та силі поколінь.

З продовженням дії Духа Святого при перевірці на «традиційність» впливає ще й певна співвідносність у часі. Оскільки час освячує традицію, робить її легітимною, то чим багатшу вона має історію, тим більші її Дух і сила, тим ґрунтовніша її історіософія.

При поділі на традиційні та нетрадиційні для нашої держави християнські релігійні системи час служить індикатором, котрий відображає характерність присутності на теренах України тієї чи іншої Церкви, конфесії. Час – необхідна, але недостатня умова традиційності.

Окрім часового виміру, до уваги слід брати ареал поширення релігійної системи, глибину та чистоту її проникнення в народ, в його самосвідомість. Цей критерій дає можливість дослідити, наскільки релігійна система є інкультурована для території України як в цілому, так і регіонально.

Іншими словами, якщо адепт християнської релігійної системи мислить себе як представник українства, то Церква, з якою він себе ідентифікує, є традиційною для України за умов, якщо вона освячує душу народу Святим Духом, який діє через неї; є давньою і поширена на наших землях. Якщо представник українського етносу не ідентифікує себе з народом, то

він перериває традицію його сакральності в естафеті часу. Такий українець за своєю суттю є духовно мертвим. Він намагається «віджити» на чужому ґрунті та прийняти дух чужого народу. І навпаки – іноземець за походженням, котрий визнає і приймає святість українства, є носієм Святого Духа, що діє в українській душі. Як пише А. Річинський: «тільки люди розумом убогі, особливо недоумки та ідіоти, позбавлені національних прикмет» [11, с. 254].

Якщо релігійна система виступає за збереження та примноження національної самобутності українського народу, є носієм його душі та характеру, має свою історію, яка вкорінена в українській землі, є виразником етнічних державотворчих потягів до самоорганізації і самовизначення, сама містить в собі дію Духа Святого, – вона є традиційною для України.

Зважаючи на те, що український народ завжди відзначався релігійною толерантністю і духовним розумінням християнства [11, с. 233], то фактично на території сучасної України певну претензію на традиційність мають і ті релігійні системи, які не є характерними для наших земель як за виникненням (у відносності до часу), так і за основними ідеологічними положеннями, але котрі, уникаючи переслідувань, віднайшли в Україні комфортне середовище свого розвитку завдяки толеранції українців до конфесійних відмінностей [13, с. 14].

Зрештою, саме християнство як релігійна система, в певному сенсі, може розумітися як нетрадиційна для України, оскільки була привнесена із охрещенням Русі. Про це активно заявляють прихильники відновлення язичництва [17, с. 274]. Вони мотивують таке ставлення тим, що начебто акт прийняття хрещення перервав духовну пуповину українському народові, яка пов'язувала його із землею, космосом та предками.

Хронологічно дійсно за найбільш традиційну для України релігійну систему можна було б вважати таку, що була на наших землях ще до християнізації, проте її історично-соціальна традиція втрачена. А українське язичництво стало одним із джерел українського християнства, саме воно сприяло своєрідному оформленню як обрядових форм, так і змісту спасительної місії Христа. Відновлювати язичництво, на наш погляд, не є ані можливим, ані, тим більше, доцільним.

Особливо виразно видно це при постановці питання про віру та мораль. Так, на наш погляд, ні Мага Віра, ні Велесова Книга, ні інші так звані «традиційні язичницькі» джерела не містять ні стрункої теологічної чи філософсько-релігійної системи, ні нормативної моралі, що впливала б як з природного, так і позитивного Божого права.

Ще один аргумент CONTRA для роздумів «новим українським язичникам» – якщо йти за логікою апологетів рідновір'я, то і вся християнська Європа не може бути названа традиційно християнською. В цьому розумінні традиційно християнським може бути тільки Ізраїль, проте відомо, що в свій час там християнство не стало традиційним і розглядалося, швидше, як секта в юдаїзмі, ніж як нова релігійна система. Зрештою, конфліктні питання (питання юдеохристиянства), що виносились на апостольський собор, і їх вирішення чітко вказують на те, що розуміння місії Христа для апостола Павла було універсальним в порівнянні з точкою зору апостола Петра. Причина таких уявлень останнього полягала, власне, у сприйнятті юдаїзму як «традиційного» для юдейського народу. Тому язичники неправі в тому, що християнство розірвало синкретичний світогляд. Адже твердження Павла про те, що всі покликані до спасіння («немає ні юдея, ні еліна»), «бо як в одному тілі маємо багато членів, а всі члени мають не однакове діяння, так багато нас є одне тіло в Христі, а зосібна ми один одному члени» (Рим 12: 4-5).

Під традиційними християнськими релігійними системами (Церквами), на наш погляд, перш за все слід розуміти ті, що прямо походять з місії апостолів і їх учнів та є продовженням П'ятдесятниці. Безперервне, з того часу, сходження Духа Святого – Духа-Утішителя і є суттю історіософії Церкви як Містичного Тіла Христа. Ознаками такої Церкви є єдність, святість, соборність – єдність сопричастя (вселенськість – католицькість), апостольськість – неперервність дії Духа Святого через апостолів і їх учнів. За словами І. Водопівця: «Церква – це братерське духовне сопричастя, а також і видима інституція, вона не відповідає лише одній з цих двох істин, а натомість обом разом, що нероздільно поєднані» [4, с. 11].

На жаль, українське християнство не має чітких прямих історичних свідчень, котрі б обґрунтували струнку історіософію християнства на українських землях, як це, для прикладу, мають Єрусалим, Рим, Антіохія, Олександрія тощо. Маємо тільки невиразну легенду про апостола Андрія [18, с. 27], яка і досі викликає наукові суперечки [16, с. 9-14]. Важливо зазначити, що літописець виводить генеалогічну лінію українців від Яфета – сина Ноя і, відповідно, аж до Адама [18, с. 23,25]. Отже, за літописом та біблійною традицією, українство цілком встановило свою трансцендентність і історіософію.

Безумовно, що українська Церква має свою історіософію, – і вона підтверджена джерелами та згаданими в них подіями [18]. До таких можна віднести і діяльність на засланні Св. Климента Папи Римського, і діяльність слов'янських вчителів Кирила і Методія, і, загалом, диплома-

тичні та інші стосунки руських монархів із світовими християнськими державами [3; 7; 9; 15].

Зважаючи на те, що християнство прийшло на Русь у період ще до розколу Церкви на Східну і Західну в 1054 році, логічно буде вважати традиційними для України як східну, так і західну гілки Церкви, пам'ятаючи про те, що слов'янська Русь не прийняла з абсолютною тотожністю ні східного, ні західного звичаїв, а намагалася витворити свій власний український обряд [10, с. 23].

Інша річ, що внаслідок змагання римсько-католицької і візантійської партій політичної еліти Русі перша з них зазнала поразки і за основу української обрядовості був узятий візантійський східний обряд. Зрештою, прагнення до окремішності в усьому призвело до розвитку власне українського східного обряду, котрий суттєво відрізняється від візантійського, російського чи латинського своїм підкресленням людської природи і близькості Бога [10, с. 23-25]. Створений на ґрунті народного світогляду, він увібрав у себе кращі духовні практики з обрядовості своїх християнських сусідів, а також світоглядно цінні українські етнічні елементи.

Окреме місце серед традиційних релігійних систем належить українському греко-католицизму, котрий виник як спроба врятувати від занепаду православ'я шляхом відновлення єдності з Римським апостольським престолом, хоч такого прямого розриву українська Церква не знала, а перебувала в ньому опосередковано. До УГКЦ досі в Україні немає однозначного ставлення, проте саме вона, зберігши традиційну українську обрядовість, піднесла українську Церкву до високого рівня освіти і культури, який є співвідносним із західною Церквою.

УГКЦ своїм корінням сягає Київського християнства і в статусі юридично наближена до первісної Руської Церкви в період до 1054 року (східний український обряд, єдність з Римом через посередництво Візантійського Патріарха).

Сучасне релігійне життя у зв'язку з ситуацією конфлікту між православними Церквами України видається надто складним, зокрема і в питанні державотворення. В цій царині центральні проблеми визначив сучасний український вчений А.М. Колодний: «На динаміці свідомості національного «МИ» негативно позначилась підміна національного почуття релігійним, протиставлення релігійного «МИ» національному» [13, с. 10].

Висновки. Таким чином, враховуючи вищеозначені підстави поділу християнських релігійних систем на традиційні та нетрадиційні (наявність сакрального – Духа Святого в релігійній системі, що також виражає

трансцендентність етносу; багата історія релігійної системи, що мислиться в часі і в ньому здобуває смисл; ареал поширення релігійної системи, глибина та чистота проникнення в душу народу), можна зробити висновок, що ані протестантизм у своєму різноманітті, ані неопротестантські рухи, течії чи, тим паче, новітні релігії, культу і секти, хоч вони і не є співмірні за своїм змістом чи формою між собою, не можуть входити в предметне поле поняття «традиційних» для України християнських релігійних систем.

Очевидно, традиційною для України християнською релігійною системою (серед інших) є греко-католицизм, і може бути означений як безумовно традиційний.

Література

1. Біблія: Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Рим, 1990. – 1422 с.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. – М.: Наука, 1990. – 224 с.
3. Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. – К.: Наукова думка, 1988. – 262 с.
4. Водопівець І. Еклезіологія. – Рим–Львів, Монастир Монахів Студійського Уставу, Видавничий відділ «Свічадо», 1994. – 288 с.
5. Всемирная энциклопедия: Философия. / Главн. научн. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2001. – 1312 с.
6. Горбач Н.Я. Специфіка української філософії. – Львів: Каменяр, 2006. – 216 с.
7. Горський В.С. Святі Київської Русі. – К.: Абрис, 1994. – 176 с.
8. Горяча М.С. Роль релігійного фактора в політичному житті України: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата політичних наук. – Львів, 2002. – 19 с.
9. Грушевський М.С. З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992. – 192 с.
10. Історія релігій в Україні: у 10 т. / Редкол. А. Колодний (голова) та ін. – К.: Укр. Центр духовної культури, 1996–1998. Т. 1: Дохристиянські вірування; Прийняття християнства. / За ред. Б. Лобовика. – 384 с.
11. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К.–Тернопіль: «Воля», 2000. – 427 с.

12. Колодний А.М., Яроцький П.Л. Історія релігії в Україні: Навч. посібник. Т-во «Знання», КОО, 1999. – 619 с.

13. Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів: Логос, 1996. – 182 с.

14. Максвелл С. Джон. Будь всем, кем ты можешь быть: Пер. с англ. К. Кузова. – К.: Светлая звезда, 2005. – 232 с.

15. Никольский Н.М. История русской церкви. – М.: Политиздат, 1985. – 448 с.

16. Огієнко І.І. Українська Церква: Нариси з історії Української православної церкви: У 2 т.: Т. 1-2. – К.: Україна, 1993. – 284 с.

17. Оріон Я. На роздоріжжі. – Гамільтон – Канада, 1991. – 336 с.

18. Повесть временных лет. // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. Вступит. статья Д.С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д.С. Лихачева и Л.А. Дмитриева. – М.: Художественная литература, 1978. – 413 с.

19. Штепа П. Московство – его происхождение, содержание, формы и историческое развитие. Пер. с укр. – К., 1998. – 382 с.

20. Філософський енциклопедичний словник. / Редкол. В.І. Шинкарук (голова) та ін. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.

Igor Tkach

Definitions of «traditionalism» and «non-traditionalism» in Christian religious systems of Ukraine as a base of analysis modern UGCC.

Summary

Represented scientific investigation exposed to determination of the terms «traditional» and «non-traditional» of Ukrainian Christian religious systems and to discovering of main features of dichotomy in Ukrainian church's life. In the article the problem of Christian religious systems dividing has been analysed on the base of their values and their attitude to Ukrainian outlook as a volumental showing of the national factors. Besides, main features of Christian religious systems, their bearing to definitions of «traditional» and «non-traditional» of these systems have also been investigated.

Key words: Christian religious system, tradition, value, Church, historiosophy of religion, confession, rite, Greek-Catholicism, acsioanalysis.

*Ольга Климишин
Прикарпатський національний
університет ім. В. Стефаника,
Івано-Франківськ*

Психологічні особливості реконструкції внутрішнього світу людини в умовах релігійного спілкування

Французькому письменнику Андре Мальро належать такі слова: «XXI століття буде століттям духовного відродження або його взагалі не буде». Будучи сповідником позитивного мислення та опираючись на об'єктивний факт – ініціювання та проведення конференції, приємно констатувати, що своєю спільною діяльністю представники Церкви, науковці, громадськість у цілому стають активними учасниками духовного відродження сучасного суспільства в спосіб інтеграції зусиль у вирішенні проблеми попередження, подолання психічних розладів наших співгромадян. Саме у спільному діалозі є можливим пошук та знаходження нових напрямків і технологій у боротьбі з цією недугою, а, що важливіше, – їх реальне втілення в життя.

Соціальна психологія у дослідженні проблеми формування людини як особистості чітко формулює постулат про те, хто не є особистістю, а саме – новонароджена дитина і психічно хвора людина. Такий постулат базується на розумінні особистості як соціальної істоти, сутність якої становить розвинута свідомість, здатність до діяльності та відношень. Але чи не обмеженим є таке розуміння і чи правильним буде постулат про втрату особистісної вартості психічно хворої людини? Безумовно, якщо розглядати людину виключно з точки зору її адекватного свідомого реагування та функціонування, то психічне захворювання, яке «викривлює», деформує, вносить симптоматичні деструктивні корективи в соціальну поведінку людини, позбавляє її можливості об'єктивного сприймання навколишньої дійсності та себе. Але, попри усе, вона не втрачає особистісної вартості як того, що є потенційним, апріорним. Цю особистісну вартість людини утворює її внутрішній духовний світ, її духовність.

«Традиційна сучасна психологія, що ґрунтується здебільшого на матеріалістичних світоглядних позиціях, не має, як це не парадоксально звучить, жодного прямого відношення до душевного життя як такого. В той

же час суб'єктивна цінність духовних явищ вища, ніж цінність явищ, які традиційно вивчає психологія» [7;69]. Власне, на розробку поглядів на духовність упродовж багатьох років у нашій вітчизняній психології було накладено ідеологічне табу. А тим часом не можна не погодитися з К.-Г. Юнгом, який стверджував, що інтерес до проблеми душі є симптомом повернення людини до себе [3; 110].

Говорячи про реконструкцію внутрішнього світу особистості, ведемо мову про конструктивну реконструкцію її духовності. Що ж таке духовність?

– духовність є аутентичною психічною реальністю існування цінностей та смислів особистості;

– духовність є сферою індивідуальної репрезентації і творчої, вільної реалізації особистості;

– духовність має ціннісно-орієнтаційну природу і є інтегрованою якістю особистості;

– духовність виступає смислотворчим центром, що, задаючи мету розвитку особистості, скеровує її на шляху до цієї мети.

Духовність має високий ступінь значущості для людини, вона справді пов'язана й обумовлена внутрішньо сформованою «картиною світу», складеною передусім на підставі індивідуального світосприйняття і виробленого надалі як найважливіший елемент світогляду. Головним змістом духовності, на думку С.М. Возняка, є спосіб самотворення особистості, вибір нею власного образу, своєї долі і соціальної ролі, творення особою самої себе за зразками вищих абсолютів. «Власне, те, що ми називаємо духовністю, є передусім віра у вищі абсолюти – добро, справедливість, людяність, любов, правду, милосердя тощо, спрямування усіх помислів і дій на них, бажання утверджувати їх у житті. Відсутність такого бажання, невір'я в ці ідеали є бездуховністю» [1; 5].

Можна говорити про дві форми (на перший погляд – полярні, якщо сприймати світ «у чорно-білому вимірі»), в яких виявляється духовність, – сакральна-релігійна та секулярно-світська, інакше – науково-синтетичну (А.Д. Косичев, В.В. Платонов). Перша передбачає уявлення про Когось, Хто контролює та оцінює всі вчинки людини (Бог-Творець, який «все бачить і все знає»). Друга форма визначає людину як самодостатнього носія свідомості, здатного відрізнити добро від зла, прекрасне від потворного, а отже, тут вона сама є і діючим, і оцінюючим суб'єктом. Людина, духовне життя якої має цю форму, утримується від аморальних вчинків не через любов до Бога чи боязнь Його, а внаслідок особистого усвідомлення того, що вона, людина, стоїть на найвищому щаблі психічного розвитку земних живих істот, що в неї є *гідність*.

Сучасна світська форма духовності своїм джерелом, найімовірніше, має сакральну-релігійну і є секуляризованою, однак виділилась з неї тим чи іншим чином і внаслідок того, що творці й апологети релігійної форми часто виявляли невиправдану суперечність між своїми словами й вчинками. А головне, тому, що між людиною і Творцем, про існування якого людина формувала свій здогад, була і є, образно кажучи, прірва, заповнена найрізноманітнішими формами зла – і фізичного, і морального. Спільною для обох форм духовності залишається основа – психологічна функціональна змістовність.

Глибинні основи духовної природи особистості, як вважав відомий австрійський психолог і психіатр В. Франкл, знаходяться у несвідомому. Духовне в людині – це те, що протистоїть тілесному і соціальному, і навіть психічному. Духовне, більшою чи меншою мірою, робить людину вільною стосовно власних біологічних потреб та інстинктів і щодо суспільних імперативів та зобов'язань, воно підносить людину над собою – самотрансцендентує, що і є сутністю людської екзистенції. Стрижнем і найістотнішим виявом духовності людини є її моральність як здатність до внутрішнього аутентичного вибору між добром і злом. Внутрішнім механізмом цього вибору виступає совість як здатність до вибору добра та заперечення зла. Совість – це існуюче в глибині людського ества *alter ego*. Вступаючи в діалог із совістю (між *ego* і *alter ego*), людина спілкується з Богом, який виступає партнером у найінтимніших розмовах. В такому розумінні духовність спонукає людину до пошуку сенсу її буття в щоденних життєвих ситуаціях і в процесі духовного розвитку ставить перед нею питання граничного сенсу – віри в Бога.

На думку психолога Дейвіда Елкінза, автора наукової публікації «Духовність – саме її бракує для психічного здоров'я», «духовність передбачає, що відкриваються наші серця, що виростається й підтримується наша здатність відчувати благоговіння і вдячність. Це здатність бачити священне у звичайному, пристрасно відчувати життя, своє існування і водночас віддавати себе тому, що є більшим, ніж ми. Мета духовності – приєднатися своїми почуттями до інших. Та її ефектом стає фізичне і психічне здоров'я... Духовність – це про бачення священного у нашому житті і про двері, відчинені для життя... Це про моменти, які живлять нашу душу й роблять наше життя гідним того, щоб жити» [4; 123,125].

Що є властиве нашому суспільству, яке, попри значний прогрес у матеріально-побутовій та соціально-культурній сферах, є далеким від належного духовного розвитку. Воно, суспільство, само може стати детермінантом пси-

хічних захворювань (чи то невротичних розладів за умов дії постійних стресів інформаційного характеру, чи навіть психопатичних розладів за умов втечі від реальності молоді, майбутніх батьків у алкоголь чи наркотики). Філософсько-психологічне споглядання динаміки розвитку сучасного світу вказує на ще одну проблему – встановлення суспільних відносин у формі так званого трикутника духовної смерті. Вершини цього трикутника утворюють три похмурі постаті християнської культури – Каїн, Юда й Пилат. Як важко не стати *убивцем* свого брата, бо ж убити можна не лише тіло, але, що важливіше, можна убити (зокрема, убивати повільно) його душу – своїм егоїзмом, цинізмом, захланністю і байдужістю. Як важко не *зрадити* свого ближнього у важкі часи життя спільноти, але ще важче – у дріб'язковій, здавалося б, розмові з третьою особою, що трапляється ледве не щодня. Та, може, найголовніше – як важко не стати нічим *співучасником* розп'яття (фізичного чи морального) отого ближнього, як важко не заохочувати своєю *мовчанкою* до примноження зла у світі, навколо нас самих.

Саме релігії відводиться чи не найважливіше місце у формуванні внутрішнього світу людини, адже релігія є системою ідей та цінностей, які забезпечують гармонію та духовне здоров'я людини, вона єдина допомагає знайти відповідь на питання стрижневого, граничного сенсу людського життя. «Психічне здоров'я – це більше, ніж відсутність психічної хвороби. Це відповідність інтелектуального і емоційного розвитку хронологічному віку. Воно передбачає високий рівень інтеграції особистості, здатність до адекватної самооцінки, достатню екстравертованість в поєднанні з інтравертованістю, яка забезпечує самопізнання і, насамкінець, можливість встановлення добрих взаємовідносин з собою, з іншими і Богом» [6; 123].

Подаючи дані, за якими «9 із 10 американців вірять у Бога і вважають, що релігія є важливою у їхньому житті», Д. Елкінз пише: «Споглядання, медитація, молитви, ритуали та інші духовні практики здатні вивільнити «життєву силу» на найглибших рівнях людської психіки...» І – «є нові свідчення, що релігійні й духовні впливи здатні допомогти, коли все інше не дало ефекту» [4; 121].

Психологічна аргументація релігійного спілкування як засобу реконструкції внутрішнього світу людини передбачає зосередження на його *змістовній* та *функціональній* сторонах. *Змістовну* сторону релігійного спілкування забезпечує догматична основа, що властива кожній конкретній релігійній системі.

Християнство як релігія є чи не найгуманнішою та найдосконалішою, оскільки її зміст акумульований в найважливішій цінності – любові, яка утворює смисл ідеї існування Бога-Творця світу як люблячого батька,

який і сам є любов'ю: «Бог є любов, і хто перебуває в любові, перебуває той в Бозі, і в нім Бог перебуває» (1 Ів. 4:16). Водночас, цінність любові проголошується у християнстві основним принципом життя людини (друга християнська заповідь). Психологічний зміст християнської любові, мабуть, найкраще сформулювати, звернувшись до визначення любові, даного у свій час Гегелем: «Любов – це здатність людини зректись свого «Я» заради іншого «Я» і в цьому зреченні відродитись заново» [2], тобто мова йде саме про альтруїстичне діяння люблячої людини.

Християнство як релігія, яка пропагує любов, відкриває перед кожною людиною перспективу її розвитку та вдосконалення, адже сповідуючи ідею прощення та відкуплення гріхів людини, воно дає віруючій людині позитивну психологічну опору – «незважаючи на те, якою людиною була в минулому, яке зло вона чинила, якщо вона усвідомила і покалась у скоєному, вона має шанс завтрашнього світлого дня, шанс стати кращою». У психологічному відношенні це робить релігію не тільки можливою, але й необхідною для формування справжньої здорової особистості. Пропагуючи ідею присутності у кожній людині Христа, християнська релігія виключає прояв будь-якого деструктивізму по відношенню до себе (акт суїциду) чи по відношенню до інших (фізичне чи психологічне знущання над іншою людиною). Що ж стосується хворого, який є нашим ближнім, то тут доречно пригадати слова отця Піо: «У кожній людині є Христос, у кожному страждаючому хворому – Іх два» [8].

Втілення християнської любові у ставленні до хворої людини є чи не найрезультативнішим рецептом покращення її самопочуття. Безумовно, пропагувати любов – це головна місія нашого духовенства, але й кожна людина, яка має безпосереднє відношення до хворої людини, повинна реалізовувати любов у своїх вчинках та діяльності. В цьому контексті дозволю собі ще раз процитувати отця Піо: «І ви, лікарі, також народилися на світ, як і я народився, щоб виконати певну місію. Уважайте: в цю хвилину, коли всі говорять про права, я вам говорю про обов'язки... Ви маєте місію лікувати хворого; але якщо до ліжка недужого ви не принесете любові, то я не вірю, що йому дуже допоможуть ліки... Любов не може діяти без слова. Як інакше ви могли б її виразити, якщо не словами, які духовно підносять хворого?... Несіть хворим Бога. Це матиме більшу вартість, ніж будь-яка послуга» [8;138]. Релігійне спілкування, в якому реалізовуватиметься цінність любові й добра, матиме відповідно тільки позитивний результат як для хворої людини, так і для її рідних, що «розділятимуть з нею увесь тягар її хвороби».

Розкриваючи зміст *функціональної сторони* релігійного спілкування, ми підходимо до розуміння безпосередньої значимості релігії в житті

людини. Результативність релігійного спілкування забезпечується засобами його реалізації, до яких можна віднести, зокрема, сповідь, молитву, релігійне мистецтво та ін. Психологія як наука з обережністю ставиться до аналізу процедури здійснення релігійних культових відправ, їй важливо тільки констатувати факт впливу цих відправ на психіку людини. Відзначено, що під час реалізації свого активного відношення до Надприродного (в спосіб молитви чи сповіді) у людській психіці відбувається поетапна зміна емоційних переживань: від стану наростаючої негативно забарвленої напруги до стану релаксації, осяяння та умиротворення. «Катарсичну емоційну динаміку в процесі культових відправ забезпечують соціально-психологічні механізми взаємовпливу, релігійна символіка і твори культового мистецтва» [5;62].

Вже сьогодні можна сміливо говорити про те, що релігійне спілкування забезпечує психокорекційний, психорелаксаційний та психорегулятивний ефекти, а це з точки зору психотерапії будь-якого захворювання є вельми важливим. «Вплив культових символів на свідомість, психічний стан віруючих зумовлений їх сповненістю найвищими смисложиттєвими, світоглядними, визначальними щодо життєвої позиції, світосприймання і світоставлення смислами, емоційними переживаннями. У таємничо-урочистій, піднесено-значущій атмосфері культової відправи ідейно-емоційний зміст культових символів взаємодіє з такою самою за змістом ідейно-емоційною налаштованістю учасників богослужінь, помітно посилюючи інтенсивність і розширюючи діапазон їх катарсичних переживань» [5;69]. «Релігійні симптоми є реалізацією преморбідного досвіду, «вогонь чистилища», проходячи через який, людина піднімається на новий рівень усвідомлення реальності» [6;120].

Науковець Чиказького університету Лінда Павелл в процесі дослідження впливу релігійної віри на стан здоров'я людини отримала вражаючі результати. Зокрема, показник смертності осіб, які регулярно відвідують церкву, на 25 відсотків нижчий, ніж в осіб, які не є практикуючими віруючими, а життя віруючої людини в середньому довше на 8 років за життя невіруючої людини. Водночас відзначено, що у віруючої людини значно швидше проходить період реабілітації після тих чи інших хірургічних втручань. І якщо намагатися дати інтерпретацію цим фактам з чисто наукової точки зору, то варто виділити такі *психотерапевтичні ефекти-почуття*, які формує, зокрема, християнська релігійна система:

1) *Почуття постійної рівноваги та спокою* (а отже відсутність негативної дії стресу): керуючись думкою, що все життя людини є в руках її

Творця, що кожна життєва ситуація є ситуацією Його задуму та плану щодо неї, Його волі, людина позбувається необхідності «журитися тим, що вона буде їсти чи пити», домінантною стає потреба здатися на ласку Божу та виконувати Його волю. Звичайно, таке почуття не робить її маріонеткою життєвих ситуацій, воно дозволяє їй зайняти позицію об'єктивності та виваженості стосовно будь-якої події життя – чи то невиліковної хвороби, чи повного фінансового краху.

2) *Почуття перспективи особистісного зростання*: приймаючи вчення Церкви про те, що вона створена за образом та подобою Бога, а також щодо необхідності вдосконалення («Будьте святі – Я бо святий!») (1 Пт. 1:16), людина усвідомлює, що, попри усі свої недоліки, вона має можливість стати кращою і, що важливе, вона має чіткі орієнтири, координати на шляху свого духовного росту – Євангельські заповіді. Усе це в цілому оптимізує життя людини, надаючи йому сенсу.

3) *Почуття власної особистісної вартості*: це почуття характеризується двома моментами. По-перше, людина приходить до розуміння своєї неповторності й індивідуальності з точки зору даних їй Богом талантів. По-друге, у неї формується необхідність життєздійснення у спосіб реалізації своїх талантів на прославу свого Творця та на користь ближнього. І це робить її активною та відповідальною.

4) *Почуття присутності смислу в житті*: приймаючи уявлення про безсмертність людської душі та вічне життя, людина, з одного боку, позбавляється відчуття страху перед фактом своєї смертності, а з іншого – формує позитивну установку щодо будь-якої життєвої ситуації, знаючи, що остаточний результат життя залежатиме від її намагань примножити у своєму житті те, що не суперечить добру та любові («дбаючи про скарби на небі, а не на землі»).

5) *Почуття любові та злагод*: власне, це почуття, по-перше, рятує людину від таких деструктивних переживань, як заздрість, ненависть, захлапність, гордість та ін., які в кінцевому результаті здатні зруйнувати як психічну, так і фізичну сфери організації людини; по-друге, позбавляє відчуття самотності, оскільки в спосіб альтруїстичного діяння людина самореалізується як дочка чи син свого Небесного Отця, як брат чи сестра свого ближнього.

Підсумовуючи усе сказане вище, ще раз наголосимо на факті важливості особистісної вартості кожної людини. У нашій здатності сприйняти хвору людину з терпеливістю та любов'ю виражається наша здатність духовно зростати та здійснювати свій внесок у примноження добра на цій землі.

Література

1. Возняк С.М. Філософія як теоретична основа загальнолюдського та національного в структурі духовності особистості / Єдність національного та загальнолюдського у формуванні морально-духовних цінностей / Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 5-9.
2. Гегель Г. Філософія релігії: В 2 т. – Т. 1. – М., 1976-1977.
3. Горак Г.І. Філософія: курс лекцій. – К., 1997.
4. Гуманістична психологія: Антологія: В 3-х т. – Т. 2: Психологія і духовність: (Світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів у сучасній західній психології) / Упоряд.: Г. Балл, Р. Ткач. – К.: Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2005. – 279 с.
5. Москалець В.П. Психологія релігії: Посібник. – Академвидав, 2004. – 240 с.
6. Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. / Сост. К.В. Сельченко. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001.– 544 с.
7. Савчин М.В. Духовний потенціал людини. – Івано-Франківськ: Вид-во «Плай» Прикарпатського університету, 2001. – 203 с.
8. Святий отець Піо. Щасливого всім дня! Розважання на кожен день року. – Івано-Франківськ, 2005. – 168 с.

*Ігор Коваль,
Прикарпатський національний
університет ім. В. Стефаника,
Івано-Франківськ*

Співпраця духовенства Станіславської Єпархії з українськими археологами

Провідні діячі зі славної когорти духовенства Української греко-католицької церкви – могутнього чинника національного відродження – у часи відсутності самостійної науки в Галичині неодноразово прилучалися до вирішення наукових проблем. Особливо значимою є роль греко-католицьких священників у пошуках місцезнаходження княжого Галича та у вивченні його історії. Дослідженню цього складного вузла історико-археологічних питань присвятили свої праці Маркіян Шашкевич, Рудольф Мох, Антон Могильницький, Антон Петрушевич, Лев Лаврецький, які жили і творили національну науку в ХІХ ст.

Отець Л. Лаврецький, що став парохом сусіднього села Залукви біля Галича 2 червня 1871 року, взявся за практичне розв'язання цієї проблеми. Починаючи з весни 1882 року, при допомозі професора Львівського університету Ісидора Шараневича, він відкрив сім фундаментів княжих будівель [5, с. 304]. Серед них були румовища давньоруських храмів: Спаса, Святих Кирила і Методія, Св. Анни, Св. Пророка Іллі, Благовіщення, Воскресіння і неозначеної назви, так званій «Полігон» [10, с. 10].

Співпраця Церкви з вченими-археологами незмірно розширилася, коли за вивчення пам'яток української старовини взявся Ярослав Пастернак (1892–1969). Знайомство науковця з митрополитом Андрієм Шептицьким припадає ще на роки його навчання у Львівському університеті (1910–1914). Тоді він у ході етнографічних експедицій зробив фотографії старих дерев'яних церков ХVІ–ХVІІІ ст. на Львівщині, а зібраний матеріал в альбомі подарував особисто Главі Церкви [11, с. 65]. Після повернення з вимушеної еміграції в Чехії на Україну вченого обирають членом Українського Богословського Наукового Товариства, і він стає професором археології Львівської богословської академії (1932). На пропозицію митрополита А. Шептицького науковець здійснив на початку 1930-х років розкопки в львівському соборі Святого Юра, де було знайдено сліди дерев'яної церкви, збудованої

близько 1280 року. На її місці згодом постав перший кам'яний храм, будівництво якого розпочалося приблизно від 1360-х років [13].

Як відомо, головна заслуга Я. Пастернака перед вітчизняною наукою полягає у відкритті ним фундаментів Успенського кафедрального собору (1936), а значить, і в остаточному розв'язанні проблеми локалізації княжого Галича. Вчений згадом зазначав у своїй монографії «Старий Галич»: «Його Ексцеленція Митрополит А. Шептицький навесні 1934 року поручив мені вести його ж коштом нові, систематичні розкопки по всьому терені колишньої столиці» [8, с. 66]. У розкопках взяв участь головний економ греко-католицької митрополії, отець Тит Войнаровський, а також інспектор-інженер Андрій Мельник [1, с. 59]. Неоціненну допомогу у проведенні досліджень археологу надавав місцевий священник, настоятель крилоської Успенської церкви о. Іван Гошовський, який ще восени 1896 року, після приходу на парохію, власними аматорськими розкопками обстежив зовнішню сторону фундаментів храму. Йому вдалося відкрити примуровану до стіни церкви криггу, заповнену людськими кістками.

Відкриття Успенського собору мало величезний вплив на пробудження релігійного життя серед християнського люду Галичини. «Це була подія, – писав Я. Пастернак, – яка зелектризувала всю західноукраїнську суспільність. До місця розкопів пали справжні прощі» [9, с. 4].

Митрополит А. Шептицький жваво цікавився ходом археологічного дослідження фундаментів Успіння Пресвятої Богородиці, про які Владика Церкви ретельно інформував сам автор відкриття у приватному листуванні [14].

Збереглися свідчення про те, що духовний натхненник і меценат розкопок митрополит А. Шептицький збирався відвідати Крилос-Галич, а при тому оглянути фундаменти Успенського собору та кам'яний саркофаг з тлінними останками князя Ярослава Осмомисла (1153–1187). Я. Пастернак писав у своїх спогадах, що результати досліджень «зродили були думку у митрополита А. Шептицького зробити останки Галицького Кафедрального Собору заповідником, пантеоном всенародного, історичного і церковного значення» [11, с. 76].

Глава Церкви добре знав Крилос і його історичні околиці. У травні 1902 р. разом з художником О. Макаревичем А. Шептицький відвідав стародавній Галич, Крилоську гору і церкву Святого Пантелеймона. На спомин про цей приїзд митрополита зберігся його візитаційний запис у церковній книзі, який підтверджує чудотворність образу Пресвятої Богородиці в Успенському храмі (1586). Подбав тоді меценат української культури і про збереження історико-церковних цінностей, які були зосереджені

в Крилоській катедрі. За його порадою велика збірка старовинних документів і стародруків була передана Національному музею у Львові.

...А тим часом, влітку 1937 р., в розпал археологічних розкопок Я. Пастернака, на фундаментах галицької княжої катедри відбувався справжній релігійний Ренесанс. «Щоденно можна було бачити тут богомільних прочан, – пише у споминах колишній управитель митрополітичних крилоських дібр інженер Д. Герчанівський, – які на колінах промовляли молитви над саркофагом, зовсім так, як робили богомільні прочани в Печерській Лаврі та в Почаєві чи на інших прощах» [2, с. 764].

Редактор газети Станіславської єпархії Осип Назарук написав для «Нової Зорі» узагальнюючу статтю «В княжім Крилосі. Вражіння, описи, рефлексії й одна проблема: Чи відкрита катедра князя Яр. Осмомисла була православна чи католицька», яка друкувалась в числах 64, 66 і 68 за 1937 рік. «Нова Зоря» також постійно інформувала своїх читачів про хід та результати досліджень Я. Пастернака під рубрикою «Розкопи в Крилосі».

Паломництво віруючих галичан перетворилося в грандіозне свято – День княжої слави, яке відбулося 22 серпня 1937 року. Газета «Станіславівські вісті» опублікувала репортаж про те, як у Крилосі відбувалося величне релігійне торжество, присвячене 750-річчю роковин смерті галицького князя Ярослава Осмомисла. Святкування розпочалося Службою Божою. Посередині розкопанних фундаментів храму стояв відділ молодіжного формування «Орлів», нагадуючи дружину володаря Галича. З того самого місця, де в давнину стояв престіл собору, біля якого правили галицькі єпископи і митрополити, священник Іван Гошовський почав виголошувати проповідь. Але коли старенький отець побачив довкола собору багатотисячний натовп прочан, що стояли на насипах з розкопів, його голос заломився, він розплакався і не міг більше говорити. Свято завершилося доповідями, зачитаними галицькими істориками і гарним концертом [3, с. 1].

В процесі опрацювання таємної кореспонденції польської поліції Станіславського воеводства нам вдалося віднайти невідомі документи, які засвідчують, що, проводячи історичні екскурсії по Крилосу, син отця Івана Сергій Гошовський здійснював націоналістичну пропаганду [4]. Джерела інформаційного характеру твердять, що в цій діяльності провідникові українських націоналістів допомагав станіславський лікар Ярослав Хмілевський [12], один з авторів відомої монографії «Княжий Галич» (Станіслав, 1938). У світі найновіших документальних джерел, – відомий медик, археолог, громадський, культурний і спортивний діяч виконував обов'язки лікаря греко-католицької Духовної Семінарії у Станіславі [6, с. 611].

Висвітлення нашого дослідження було б неповним, якби ми не згадали про тісне співробітництво археолога Я. Пастернака з владикою-ординарієм Станіславської єпархії Григорієм Хомишиним. Єпископ спонсорував археологічні розкопки Скиту Манявського, проведені на території монастирської обителі в серпні 1935 року. В розвідкових траншеях експедиція Я. Пастернака виявила братську могилу з часів татарських нападів, кригту з похованнями двох монахів всередині монастирської церкви, сліди чернечих келій. Разом з тим дослідники збагатили церковну археологію цінними знахідками – рештками середньовічних фелонів, хрестиками, дрібними монетами, кахлями тощо [7].

Доречно відзначити, що напередодні від'їзду Я. Пастернака за кордон, у березні 1943 року, на душпастирську працю до крилоської парохії був призначений отець Ярослав Легінь. Він був одним з найкращих учнів славетного археолога, професійною підготовкою якого вчитель опікувався ще з років навчання у Богословській академії у Львові, а згодом у роки розкопок на Крилоському городищі. Комуністичний режим через свої спецслужби жорстоко розправився з отцем Я. Легінем за його особисте співробітництво з Я. Пастернаком та митрополитом А. Шептицьким, а також за допомогу українському підпіллю.

Таким чином, вивчення даної проблеми дає змогу розширити спектр діяльності Української греко-католицької церкви і Станіславської єпархії зокрема, прогресивні діячі якої опікувалися науковими дослідженнями вітчизняних учених в царині історичного минулого або ж самі ставали ініціаторами та учасниками епохальних археологічних відкриттів.

Література

1. Бандрівський М. Співпраця Церкви і НТШ в царині археології // Українська Церква. – 1999. – № 4. – С. 59-62.
2. Герчанівський Д. Крилос і його княжий двір//Альманах Станіславівської землі. Нью-Йорк – Торонто – Мюнхен, 1975. – Т. 1. – С. 761-764.
3. День Княжої Слави // Станіславівські вісті. – 1937. – Ч. 19.
4. ДАІФО. – Ф. 68, оп. 2, спр. 420, 9-10 арк.
5. Лаврецькій Л. Розкопи старинного Галича // Зоря. – 1882. – №19. – С. 304.
6. Олесницький Б. Наші лікарі // Альманах Станіславівської землі. – Т. 1. – С. 603-613.

7. Пастернак Я. Проблеми консервації руїн Скиту // Діло. – 1937. – 7 січня.
8. Пастернак Я. Старий Галич. – Краків–Львів, 1944. – 331 с.
9. Пастернак Я. Старий Галич // Ми і світ. – 1958. – Ч. 51. – С. 4-13.
10. Пастернак Я. Ті, що розкрили підземний архів України // Терем. – Детройт, 1962. – Ч. 1. – С. 7-12.
11. Пастернак Я. Мої зустрічі зі старовиною // Український історик. – 1978. – № 1-3. – С. 63-75.
12. Станиславівські вісті. – 1937. – 29 серпня.
13. ЦДА у м. Львові. – Ф. 408, оп. 1, спр. 865, 10 арк.
14. Там само. – Ф. 358, оп. 1, спр. 317, 37-40 арк.

*Олег Єгрешій
Прикарпатського національного
університету ім. В. Стефаніка,
Івано-Франківськ*

Культурно-просвітницька діяльність єпископа Григорія Хомишина в умовах Другої Речі Посполитої

Широка громадськість Європи міжвоєнного періоду дуже гостро відчувала на собі наслідки Першої світової війни. Зростала ксенофобія, мізантропія (людиноненависництво), посилилися крайнощі в європейському суспільстві, міцнів німецький мілітаризм, поширювалися реваншистські настрої. У політиці все більшою популярністю користувалися партії крайньо правого спектра, існувала загроза проникнення на Захід ліворадикальних, комуністичних ідей і впливів з Радянського Союзу. У релігійних колах посилювалася стурбованість поширенням серед громадськості сектантства, усуненням з життя релігійних засад, поступовим зменшенням впливу Церкви на суспільство. У таких умовах Апостольський престол в особі Папи Римського Пія XI оголосив курс на оновлення та посилення Католицької Акції – масового руху в християнському світі, започаткованого у 1880-х рр. папою Левом XIII. Перша папська енцикліка з цього приводу вийшла 23 грудня 1922 р.¹. Метою Акції було залучити вірних, особливо молодь, до світського апостольства – поширення християнської віри та дотримання норм християнської моралі в повсякденному житті.

У Галичині, що внаслідок рішення країн Антанти 1923 р. опинилася в складі Польської держави, склалися свої суспільно-політичні умови. Невдача національно-визвольних змагань 1918-1919 рр., поглиблення антиукраїнської політики польського уряду в краї, українізація в УСРР спричинили посилення табору лівих сил, активізацію ультрарадикальних політичних партій, зокрема Організації Українських Націоналістів. Посилення крайнощів в галицько-українському суспільстві змушувало Греко-католицьку церкву в особі її найвідоміших представників, зокрема станіславівського єпископа Григорія Хомишина, діяти адекватно до нових обставин. Як наслідок, в Галичині все частіше починають з'являтися організації релігійного спрямування просвітницького та громадського характеру.

Так, 1923 р. з ініціативи станиславівського владика створено товариство Безженних священників імені Святого священномученика Йосафата. У його статуті відзначалося, що перед новою установою стоїть завдання поширювати католицькі ідеї серед українського народу, а також утримувати будинки сиріт, притулки для старих та німечних людей, видавати релігійну літературу². На жаль, не вдалося виявити значної кількості історичних документів, які б різнобічно розкривали діяльність цієї установи. Наважимося спрогнозувати, що подібне товариство не мало широкої підтримки ані серед священників Станиславівської єпархії, ані серед вірних, бо ідея запровадження celibату для священнослужителів, яку сповідував Г. Хомишин, не знаходила підтримки значної кількості релігійної та світської інтелігенції³.

Владика вважав, що на даному етапі потрібно зміцнитися духовно. Релігійна обнова народу, боротьба з комуністичними впливами були для нього основними завданнями. Виходячи з цього з ініціативи ієрарха 1925 р. переважно з числа духовенства було створено Українську християнську організацію (УХО).

Перший з'їзд УХО відбувся 4 серпня 1925 р. у Львові в приміщенні Греко-католицької семінарії під головуванням отця Т. Галущинського⁴. На з'їзді проголошувалося, що УХО не претендує на статус політичної організації, а прагне згуртувати всіх християн-католиків українського народу, незважаючи на їх партійну належність. Завданням організації було домагатися, щоб партії у своїй діяльності не відходили від духу і науки Католицької церкви⁵. Водночас УХО як аполітичне об'єднання прагнуло співпрацювати з національними установами та політичними партіями християнського спрямування.

Г. Хомишин сприяв фінансово-ідейно-організаційному розвитку УХО. За даними архівних матеріалів, ієрарх виділив для цього 1 000 американських доларів⁶. З допомогою єпископа з 1926 року почав виходити друкований орган УХО – часопис «Нова Зоря». Фінансував видання газети також Г. Хомишин. Зазначимо, що згадане товариство було малочисельною організацією. Так, на території Станиславівського воєводства станом на серпень 1926 р. налічувалося лише близько 100 осіб – членів УХО⁷.

Згодом, 1928 року, друкований орган «Вістник Станиславівської Єпархії» вмістив статут українського католицького товариства для молоді «Єдність», метою якого було підтримувати й розвивати «віру і моральність, любов до української народності і Вітчизни, тверезість та ощадність, обриване і просвіту, забаву і розривку». Як відзначалося в документі, товариство не мало політичних завдань.

Крім того, передбачалося створити при товаристві різні гуртки: пожежної справи, спортивний тощо. Для залучення більшої кількості членів планувалося організувати вечірки для молоді, «товариські забави», ігри. Усі заходи у товаристві «Єдність» мали ґрунтуватися на засадах католицької віри⁸. Щоправда, відсутність джерел про його розвиток не дозволяє зробити висновок, що така організація взагалі існувала.

Наприкінці 1920-х – на початку 1930-х рр. загальноєвропейський християнський рух «Католицька Акція» отримав новий імпульс розвитку. Очевидно, це пов'язувалося із подальшим загостренням міжнародної атмосфери в Європі, наближенням Другої світової війни. Це, своєю чергою, спричинило активізацію просвітницької діяльності Греко-католицької церкви. Так, у 1934 р. за ініціативи Григорія Хомишина було створене релігійне культурно-просвітницьке товариство «Скала», що мало діяти в руслі саме Католицької Акції⁹.

У проекті статуту «Скали» визначалася її мета: «підпомагати, поширювати і поглиблювати освіту і культуру українського народу та його релігійно-моральне життя на основах святої католицької церкви». Основне завдання товариства, за словами релігійного публіциста священника Іллі Чорнодолі, полягало в «католицькому освідомленні якнайширших кругів населення»¹⁰.

Зазначалися й способи досягнення поставленої мети. За статутом передбачалося «видавання книжок, письм, часописів та їх поширювання; урядження різних відчитів, закладання читалень, товариств; устроювання музикально-вокальних концертів, вистав, кінотеатрів; устроювання паломництв, прогулок, релігійних і народно-культурних свят і зібрань; закладання і введення всяких шкіл народних, середніх, загальноосвітніх, вищих, фахових: рільничих, ремісничих і промислових; ведення курсів для неграмотних; уладження бурс, захоронок, добродійних заведень; установа стипендій, нагород, допомог вбогій молоді, грошової допомоги письменникам, журналістам, митцям і учителям...; заохочення усіх верств українського народу до просвітної і наукової праці, яка веде всіх людей до культурного двигнення»¹¹.

У кожному населеному пункті Станіславської єпархії було заплановано створити парохіяльну читальню «Скали». У її складі мали би функціонувати різні гуртки: антинікотиновий, антиалкогольний, боротьби з неписьменністю, взаємної допомоги, господинь, спортивний тощо¹².

Першою особою в парохіяльних читальнях ставав куратор, переважно місцевий священник. За статутом він був підвітним тільки єпископу-покровителю (Григорію Хомишину). У статуті підкреслювалося, що куль-

турно-просвітницьке товариство «Скала» перебуватиме під патронатом кожного греко-католицького єпископа-ординарія в Станіславі. Рішення, які приймав останній, обговоренню не підлягає.

Однак організаційне становлення нового релігійного просвітницького товариства відбувалося досить повільно. Так, за даними Станіславівського воеводського управління, станом на початок лютого 1935 р. у воеводстві налічувалося лише 8 читалень¹³. Щоправда, у квітні 1936 р. функціонувало вже 187 читалень і налічувалося 5 500 членів «Скали»¹⁴. До того ж, як випливає з першоджерел, 22 листопада 1938 р. Г. Хомишин затвердив статут ще одного релігійного просвітницького товариства – імені Івана Милостивого. Програма установи, по суті, була тотожна програмі «Скали», основний акцент робився на популяризацію католицької віри «на полі добродійності»¹⁵. Втім, священники Станіславівської єпархії неохоче організовували при своїх парафіях релігійні читальні товариств «Скала». Багато душпастирів продовжували плідно працювати в товариствах «Просвіти», а отже критично ставилися до «Скали»¹⁶.

Отже, поширення у Східній Галичині впродовж 1920-30-х рр. релігійної індиферентності, атеїзму, сектантства, загроза проникнення прорадянських впливів спонукали єпископа Г. Хомишина створити мережу клерикальних культурно-просвітницьких товариств, які діяли в руслі загальноєвропейського християнського руху Католицької Акції та прагнули протидіяти антирелігійним настроям.

¹ Хомишин П. Католицька Акція, її суть і завдання. // Нива. – 1930. – Ч.2. – Лютий.

² Статут і програма товариства безжених священників ім. св. Священномученика Йосафата в Станіславі. – Станіславів, 1925. – С. 5.

³ Єгрешій О. Обрядові дискусії в Галичині першої половини ХХ ст.: спроба історичного аналізу // Київська традиція і східний обряд в Українському християнстві (науковий збірник). За редакцією професорів А. Колодного і А. Гудими. – Київ–Тернопіль. – 2004. – С. 84-85.

⁴ Центральний державний історичний архів України у м. Львові (ЦДАУЛ), Фонд 359 (Осіпа Назарука), оп. 1, спр. 397, арк. 2.

⁵ Наші вісті. – Львів. – 1925. – Листопад. – № 1.

⁶ Державний архів Івано-Франківської області (ДАІФО), Ф. 2 (Станіславське воеводське управління, м. Станіслав 1921-1939 рр.), оп. 1, спр. 45, арк. 68.

⁷ Там само, арк. 70.

⁸ Вістник Станіславівської Єпархії. – Станіславів. – 1928. – Січень-березень. – Ч. 1-3.

⁹ ДАІФО, Ф. 2, оп. 3, спр. 319, арк. 20, 22, 23.

¹⁰ Курс Католицької Акції в Станіславі. – Станіславів, 1939. – С. 121.

¹¹ ДАІФО, Ф. 2, оп. 3, спр. 319, арк. 5.

¹² Там само, арк. 12, 13.

¹³ ДАІФО, Ф. 226 (Прокуратура окружного суду, м. Станіслав, 1922-1939 рр.), оп. 1, спр. 417, арк. 26.

¹⁴ Нова Зоря. (Орган Української християнської організації, Української католицької народної партії, з 1932 р. – орган Української народної обнови). – Львів–Станіславів. – 1936. – 30 травня. – Ч. 31.

¹⁵ ДАІФО, Ф. 2, оп. 3, спр. 383, арк. 10, 22.

¹⁶ Єгрешій О. І. Суспільно-політична та культурно-просвітницька діяльність єпископа Григорія Хомишина (1904-1945 рр.) // Автореф. дис. канд. іст. наук. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 17.

Один з когорти непохитних

Вивчаючи історію рідного краю, переконуємося, що подвижниками всіх національних починів українців у Галичині в XIX–XX століттях виступали священники УГКЦ. Про це свідчать дослідження істориків-краєзнавців Ігоря Андрухів, Петра Арсеняча, Любові Геник, Володимира Качкана та інших [5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 18]. Немало славних імен знаходимо серед випускників Станиславівської духовної семінарії, до яких належить і випускник цього навчального закладу 1923 року отець Михайло Сулятицький.

Народився майбутній священник 17 листопада 1894 року в селі Середньому Березові Коломийського повіту (тепер Косівщина) в сім'ї свідомих господарів Івана та Олени Сулятицьких, які зуміли дати освіту всім своїм п'ятьом дітям.

Закінчивши сільську початкову школу, 1904 року Михась (так його називають дотепер) вступив до підготовчого класу Коломийської гімназії [2]. Скупі гімназійні звіти повідомляють, що закінчив він навчання 1914 року і готувався студіювати теологію [3]. Але вибух Першої світової війни примусив молодого випускника гімназії відкласти свої наміри на тривалий час. Невідомо, чи брав участь М. Сулятицький у воєнних діях, знаємо лише, що за свої патріотичні переконання він був вивезений до Росії [17]. Тільки 1919 року, після повернення до рідного краю, Михайло став студентом Станиславівської духовної семінарії, в якій охоче приступив до навчання. Від'їжджаючи до Станиславова і повертаючись додому, семінарист кожного разу заходив до середньоберезівської церкви, яка красувалася на горбі, і щиро молився Богу. Перебуваючи на вакаціях, М. Сулятицький проводив культурно-просвітницьку роботу серед земляків. 1922 року він звернувся листовно до Хвального Відділу товариства «Просвіта» у Львові з проханням дати поради щодо відкриття у Березові Середньому читальні «Просвіти». Про це свідчать документи, які зберігаються у фондах Львівського історичного архіву [14].

Отримавши глибокі фахові знання і вивчивши кілька іноземних мов, Михайло Сулятицький після закінчення навчання в духовній семінарії прийняв цілбат і 1923 року був рукоположений у сан священника. Першу Службу Богу молодий священник відправив у липні того ж року в церкві

Успіння Пресвятої Діви Марії свого рідного села в присутності великої кількості віруючих. А далі – душпастирська діяльність на посаді першого співробітника в церкві святого архистратига Михаїла міста Коломиї. З серпня 1924 року другим співробітником в цій церкві служив приятель отця Сулятицького отець Микола Данилович, значна частина життя якого була пов'язана з Середнім Березовом. Він також був випускником Станиславівської духовної семінарії. Мешкали молоді священники в домі братства святого архистратига Михаїла і весь свій вільний час віддавали роботі з вірними, очолюючи братство Пресвятої Родини [17].

Дуже важливою віхою в житті отця Сулятицького була його душпастирська праця на парохії в селищі Заболотові. Спочатку він – завідувач, з 1929 року – парох Заболотова, а пізніше – декан Заболотівський. Одночасно з цим священник відправляв Служби Божі в селах Трійці та Тулукові, викладав у музично-дяківській школі. 1935 року отець-декан у складі великої групи священників на чолі з митрополитом А. Шептицьким відвідав Ватикан. Священник плідно працював на ниві піднесення національного духу народу. Як декан, він брав участь у багатьох патріотичних заходах в селах Заболотівського деканату. Підтвердження цього зустрічаємо, наприклад, в «Літописі нескореної України»: в Балинцях у неділю, 5 жовтня 1941 року «відбулося торжественне посвячення могили при великому здвизі народу. До Служби Божої стануло 5 священників під проводом отця декана Сулятицького» [19, 175].

В умовах фашистської окупації декан Заболотівський немало допомагав простим людям, рятуючи їх від смерті. Про один такий випадок згадує житель Середнього Березова Дмитро Скільський (1933 р.н.): «За німців мій тато поїхав у покутські села міняти дерево на хліб – треба було рятуватися від голоду. Коли майже все було поміняно, виникла проблема: як дібратися додому, адже німці транспорт з хлібом не пропускали. Тоді люди порадили татові звернутися за допомогою до заболотівського священника, якого дуже поважали в окрузі. То був отець Сулятицький. Він прийняв тата на ночівлю, велів нагодувати коней, а вранці тато виїхав у дорогу, маючи документ від отця на зерно, з яким щасливо доїхав додому. Той документ тато довго зберігав і вважав, що отець Михайло врятував йому життя» [17].

З приходом радянської влади в наших краях почалися арешти непокірного духовенства, насильне насаджування іншої конфесії. З цією метою КДБ організував «добровільний» перехід греко-католицьких священників у православну віру через створення «ініціативних груп». В той час отець

Л. Пелевецький разом із уповноваженим ВР УРСР у справах релігії Кучерявим організували в Коломиї збори, на які прибули майже 100 священників з Косівського, Снятинського, Заболотівського, Делятинського, Ворохтянського, Надвірнянського, Городенківського та інших деканатів. Ось що розповідає про цю подію в газеті «Нова Зоря» отець Петро Йосафат Геримок-Кутчинський: «Стіл на сцені, що був покритий червоним полотном, швидше нагадував чергове засідання осередку компартії, аніж збір духовенства. На сцену вийшли згадані нами вище особи, а з ними і о. Русин. Почались збори. Першим виступив о. Пелевецький. Представивши Кучерявого, він заявив, що єпископи УГКЦ за співпрацю з фашистами арештовані, ведеться слідство, вони будуть засуджені, а УГКЦ ліквідована». (Спало на думку пророцтво Христа: «Вдарю пастиря, і вівці розбіжаться»). «Ми організуємо «ініціативну групу» по переходу на православ'я, – продовжував свій виступ Пелевецький. – А хто не перейде, той буде арештований», – грізно заявив він. Тут раптово позаду почувся протест декана Заболотівського: «Я народився католиком – ним і помру. Віра в мене – не одежина, яку можна міняти щодень, а тому не підпишу православ'я. І нехай радше помру, чим зраджу свою віру». «Будете арештовані», – викрикнув Пелевецький. «То буду арештований», – відповів він, узяв свого капелюха і вийшов із залу. Сміливий протест отця Сулятицького підтримали священники Оренчук (декан Снятинський), Д. Грабець (декан Жуківський), Ю. Мелимука, Винничук. Вони всі заявили, що не зрадять своєї віри» [13]. Після цієї події отець Михайло змушений був покинути свою парохію. Залишивши майно, бібліотеку, яку збирав протягом кількох десятків років, священник повернувся в рідне село і став виконувати обов'язки пароха Березовів. Сповідуючи хворих на тиф земляків, отець Михайло заразився цією хворобою, але Бог допоміг йому видужати...

Сумнопам'ятним для отця та його земляків став день 19 січня 1946 року, коли його після освячення води на річці Лючці в Нижньому Березові заарештували і відправили до коломиїської тюрми. Розповідають, що коли більшовики після допитів підіслали в камеру свого агента з намовою перейти на православ'я, отець Сулятицький відповів словами молитви: «Вірую в єдину, святу, соборну і апостольську Церкву», проявивши вкотре свій твердий характер і міцні переконання.

Після вироку суду – 25 років позбавлення волі – непохитного священника чекала довга дорога до мордовських таборів, де йому довелося не лише виконувати важку працю, але й терпіти приниження та знуцання лише через те, що не зрікся своєї віри. Спочатку невільник працював на будівництві, про що у вересні 1946 року писав в одному з листів до рідного краю: «Я при

відбудові монастирських будівель, приспособованих для світського вжитку». Про подальше перебування отця в неволі розповідає п. Марія Матковська з Бучача, яка також пройшла муки таборів і поселень: «Отець Михайло мав особливий дар впливати на змучених, голодних в'язнів, підбадьорувати їх, вселяв в них віру і надію... Разом з в'язнями ходив за 8–10 км копати рови для поливу городів. Земля була замерзла до півметра і глибше. Розбивали ломом, молотом до незамерзлого ґрунту. Не кожному це було під силу. Та ще була норма. Якщо норми не виконав, це означало замість 600 г хліба отримати тільки 200 г. В'язні слабли, взимку дошкулював мороз (30–40 градусів, а то й більше), сильний вітер, заметілі» [20].

Відбувши 9 років ув'язнення, священник був засланий у Караганду, де працював сторожем і з великим ентузіазмом зайнявся душпастирською діяльністю. Житель Білих Ослав Надвірнянського району Іван Панівник, який разом з родиною також відбував заслання, розповідає, що о. Сулятицький обслуговував не лише українців. З його приходом німці ніби ожили, стали гуртуватися навколо отця. А це тому, що він досконало знав німецьку мову, якою здійснював богослужіння для німців. Спогади доповнює згадувана вже М. Матковська: «Однієї неділі німці підготували своїх дітей до Першого причастя. Такої події тут ще не бачили. 18 дівчаток у білих сукночках, віночках і хлопчиків йшли парами до домівки, де о. Михайло відправляв Службу Божу і всіх причащав. Казахи, чеченці дивилися на все з великим захопленням» [17].

Восени 1957 року отець Сулятицький повернувся в рідне село і активно включився в підпільну роботу з віруючими УГКЦ, всяко допомагав багатьом людям. Розповідають, що не один раз священник за власні заощаджені гроші купував радіоприймачі для старих і німечиних людей, аби ті мали змогу слухати Службу Божу з Ватикану.

У звіті за 1959 рік уповноважений в справах РПЦ в області писав, що «уніатська діяльність в області майже припинилася. Однак такі уніати як Кисілевський і Плав'юк в Тлумацькому районі, Комаринський в Городенківському, Городинський в Болахівському районі, Сулятицький в Яблунівському районі нелегально по хатах здійснюють релігійні обряди» [1]. За отцем Михайлом постійно стежили. Траплялося, що серед ночі виламували двері і проводили обшуки. Тому обряди священник проводив в умовах суворої конспірації, а релігійну атрибутику та літературу доводилося переховувати під підлогою. Старий священник прихильно ставився до тих, хто його переслідував, розуміючи, що не все вони роблять зі своєї волі.

Влітку 2000 року лісник Василь Ґеник з Вижного Березова неподалік від хати отця Михайла на березі річки Лючки знайшов вимитий водою

щоденник, який вів чоловік на ім'я Іван. Із записів у щоденнику можна встановити, що його автор також навчався у Станиславівській духовній семінарії і перебував у Сибіру під час Першої світової війни приблизно в ті ж роки, що і отець Сулятицький. Тому можна припустити, що це отець Михайло привіз із Сибіру і заховав у землю цей безцінний для теперішніх років документ від комуністичних переслідувачів.

Записи в щоденнику свідчать, що це була інтелігентна людина, яка занотувала у своєму щоденнику багато цікавого: копії листів, відправлених різним людям, крилаті фрази і вислови («Крупинки мудрости»), поетичні твори (як власні, так і відомих поетів), перелік відвіданих спектаклів тощо. В одному з листів невільник розповідає, що він навчався в Станиславівській духовній семінарії. Про це він пише так: «Если б я в 1914 р. не був вмшав в Шевченківське свято, не був би я тут, а певно, що скінчив би я теологію. Признаюсь, що в 1913/14 був я в Станислав[івській] семінарії, звідки за налі[...] Т. Ш. в марті 1914 р. вилетіло нас сімох» [15, 44].

На основі архівних документів вдалося встановити, що 1913-14 навчального року в Станиславівській духовній семінарії навчалася 12 студентів з іменем Іван. Це четвертокурсники Іван Букшований (1889 р. н.), Іван Чолган (1888 р. н.); третьокурсники Іван Блавацький (1887 р. н.), Іван Грабовецький (1887 р. н.), Іван Лубянецький (1885 р. н.), Іван Самулевич (1888 р. н.), Іван Сивак (1887 р. н.), другокурсники Іван Ворончак (1892 р. н.), Іван Горещький (1891 р. н.), Іван Фицалович (1890 р. н.), першокурсники Іван Галібей (1894 р. н.), Іван Соневицький (1887 р. н.). Можливо, в нашому краї дотепер проживають нащадки його родичів, які за текстом листа, надрукованого в 6 числі журналу «Краєзнавець Прикарпаття» за 2006 рік, та переліком прізвищ студентів зможуть впізнати невідомого Івана [15, 44].

Отець Зіновій Семенишин (Надвірнянський деканат), який народився в неволі, відгукнувшись на нашу публікацію про о. Сулятицького, пише: «Після повернення в Україну о. Сулятицький часто відвідував нашу родину... Служив у хаті Службу Божу, сповідав, причащав, де і я з його рук прийняв Перше Причастя. У 1970 році, маючи 76 років, приїхав о. Михайло до нас у Вигоду. Сповідав, служив Службу Божу, причащав і дав шлюб моїй сестрі. Пам'ять про доброго, чуйного мого першого сповідника о. Михайла Сулятицького назавжди залишиться в моєму серці» [21].

З роками давали знати про себе хвороби. Нелюдські умови таборів, напруженість підпільницької діяльності призвели до важкої хвороби – катаракти, і священник на старості літ переніс дві операції на очі.

Напередодні часу своєї смерті отець Сулятицький передав для підпільної семінарії отця М. Косила в Дорі чималу кількість богословської літератури.

Помер отець Михайло Сулятицький 8 вересня 1977 року і похоронений у Середньому Березові. Відійшла у вічність людина, яка заслужила шану і добре слово за свою відданість Богові та невтомну працю в ім'я становлення істини.

Наслідком діяльності непохитного священника та його духовних соратників, вважаємо, є те, що жителі Бая-Березова, Вижного, Нижнього, Середнього Березовів та сусідніх сіл активно підтримували рух за відновлення легальної діяльності УГКЦ і в кінці 1980-х років одноставно перейшли до її складу.

Література

1. Державний архів Івано-Франківської області. Ф. Р-389., оп. 1, спр. 20, арк. 17.
2. Звіт Дирекції ц. к. II гімназії в Коломиї за рік шкільний 1904–1905. Коломия, 1905. – 42 с. // Приватний архів Володимири Пригородської в м. Коломиї.
3. Звіт Дирекції ц. к. II гімназії в Коломиї за рік шкільний 1913–1914. Коломия, 1914. – 41 с. // Архів Коломийської гімназії.
4. Андрухів І. Галицька голгофа: ліквідація УГКЦ на Станіславщині в 1945–1961 рр. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1997. – 84 с.
5. Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки. Історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ, 2004. – 344 с.
6. Арсенич П. Рід Шухевичів. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – 264 с.
7. Арсенич П. Родина Озаркевичів. – Коломия: «Вік», 1998. – 64 с.
8. Арсенич П. Священничий рід Бурачинських. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – 192 с.
9. Арсенич П., Федорів Т. Родина Бандерів. До 90-річчя від дня народження та 40-річчя трагічної смерті провідника ОУН Степана Бандери (1909–1959). – Івано-Франківськ, 1998. – 102 с.
10. Геник Л. Я. Релігійно-моральне виховання в навчальних закладах Східної Галичини кінця ХІХ–початку ХХ ст. – Івано-Франківськ: Плай, 2000. – 272 с.

11. Генік Любов. Філософська освіта у Львівській Богословській Академії (1928- 1944) // Матеріали VIII Міжнародного круглого столу 11-13 травня 1998 року «Історія релігій в Україні». – Львів: Логос, 1998. – С. 59-61.

12. Генік Л. Я. Виховання української молоді у Львівській Богословській академії УГКЦ (1928-1944) // Вісник Прикарпатського університету ім. В. Стефаника. Педагогіка. Випуск VII. – Івано-Франківськ: Плай, 2002. – С. 157-166.

13. Герилюк-Купчинський П.-Й. Тернистий шлях до волі // «Нова Зоря». – Ч. 6. – 2001 р.

14. Ігнатюк В. Діяльність «Просвіти» та «Союзу українок» в Середньому Березові // Голос краю. – 2002. – Ч. 2. – С. 1.

15. Ігнатюк В. І. «На замкненій свободі» // Краєзнавець Прикарпаття. – 2006. – Ч. 7. – С. 43–44.

16. Ігнатюк В. Озаркевичі в Березові // Нова Зоря. – 1997. – Ч. 27. – С. 3.

17. Ігнатюк В. Отець Михайло Сулятицький // Нова Зоря. – 1996. – Ч. 30-31. – С. 4.

18. Качкан В. Хай святиться ім'я Твоє. Галицькі просвітні діячі, письменники, вчені – вихідці із священницьких родин. – Чернівці: Прут, 1994. – 198 с.

19. Літопис нескореної України: документи, матеріали, спогади. Книга 2. (Підготували Я. Лялька, Р. Коритко, Мирон Онишкевич та ін.) Автор передмови Я. Лялька. – Львів: Галицька видавнича спілка, 1997; ілюстр. – 664 с.

20. Матковська М. Українські душпастирі в неволі // Криця. – 1996 р. – Ч. 4.

21. Семенишин З. Це був мій перший сповідник // Нова Зоря. – 1996. – Ч. 40–41.

Розвиток адміністративно-канонічної структури Української Греко-Католицької Церкви від Берестейського собору до сучасності (1596–2006 рр.): постановка проблеми

Проголошений у 2002 р. верховним архієпископом Любомиром Гузаром курс на здобуття патріархального устрою Української Греко-Католицької Церкви¹, що був закономірним актом після тривалих змагань за його визнання², не тільки відкрив нові перспективи її розвитку, але й поставив перед єпископатом і духовенством низку нових вимог щодо удосконалення та розширення адміністративно-канонічної структури Церкви. Одним із засобів вирішення цієї проблеми постійно діючі Синоди єпископів УГКЦ визнали утворення нових епархій в структурі Церкви, для чого 1996 р. навіть було створено синодальну комісію територій нових епархій³. Вже після офіційної легалізації УГКЦ 1989–1991 рр. в її структурі залишалося дві епархії – Львівська та Івано-Франківська. Враховуючи нові потреби розвитку Церкви, у 1993 р. було створено чотири нові епархії – Коломийсько-Чернівецьку, Самбірсько-Дрогобицьку, Тернопільську та Зборівську, у 1996 р. – Києво-Вишгородський екзархат; 2001 р. – Донецько-Харківський екзархат, 2004 р. – Одесько-Кримський екзархат⁴. Патріарший Синод єпископів УГКЦ 13–20 вересня 2006 р. розглянув «питання, пов'язані з обсадженням єпископських престолів там, де бракує правлячих архієреїв, і в місцях, де потрібні єпископи-помічники»⁵. Таким чином, розширення мережі епархій в УГКЦ вимагає детальнішого вивчення фахівцями з канонічного права та істориками Церкви передумов, потреб та механізму створення нових епархій як основної одиниці адміністративно-канонічної структури Церкви.

Слід зауважити, що в сучасній історіографії історії УГКЦ порушена проблема розглядається в кількох аспектах:

– по-перше, з точки зору канонічного права – шляхом вивчення організаційної структури УГКЦ, з'ясування її місця в структурі Вселенської (Католицької) Церкви, висвітлення ролі інституту єпископів у розвитку Церкви⁶;

– по-друге, з історичної точки зору – через розгляд структури УГКЦ в історичній ретроспективі⁷, зокрема вивчення історії розвитку окремих єпархій⁸ та діяльності єпископів⁹;

– по-третє, з практичної точки зору, яка враховує сучасні вимоги розвитку УГКЦ, а саме – проблеми церковно-державних відносин, правового регулювання діяльності Церкви в законодавчому полі України та в канонічному праві, відновлення діяльності та розвитку Церкви в період незалежності¹⁰.

Отже, проблема розвитку адміністративно-канонічної структури УГКЦ у вітчизняній історіографії активно розробляється дослідниками. Слід зауважити, що за період незалежності України проблематику історії єпархій Римо-Католицької, Православної та Греко-Католицької Церков на території України вже розробляли у своїх дисертаційних дослідженнях В.І. Феніч, І.Я. Скочиляс, О.П. Тригуб, В.Ф. Кметь, В.С. Перерва, І.Б. Скочиляс, І.В. Шостак¹¹. Однак не вирішеними залишаються окремі її аспекти, зокрема щодо механізму адміністративно-канонічних структурних змін у Церкві, пов'язаних із утворенням єпархій, сучасного стану єпархій в структурі УГКЦ. Вивчення даного спектру проблематики, на нашу думку, може становити не тільки теоретичне, але й практичне значення, а тому вимагає залучення ширшого кола фахівців з історії Церкви та канонічного права. В даній статті ми лише спробуємо коротко окреслити постановку проблеми, яка потребуватиме детальніших студій, визначити періодизацію розвитку адміністративно-канонічної структури УГКЦ.

Передусім необхідно визначити суть терміна «єпархія» з різних точок зору. Так, канонічне право подає наступні трактування: 1) єпархія, за визначенням канону 368 Кодексу канонічного права 1987 р. (CIC), – це «частина народу Божого, яку довірено єпископу, щоб він при співучасті духовенства пастирськи опікувався нею, щоб вона, будучи прилучена до свого пастиря та зібрана ним у Дусі Святому через Євангеліє та Святу Євхаристію, утворила окрему (партикулярну) Церкву, в якій воістину перебуває та діє єдина, свята католицька і апостольська Церква Христова»¹²; 2) «відповідно до цього визначення єпархію характеризують три елементи: частина Божого народу, єпископ і пресвітерія, а це означає на-

ступне. По-перше, єпархія не є, як можна було б зрозуміти з етимології цього грецького слова, адміністративним округом Вселенської Церкви, а *Populi Dei portio* (частиною Божого народу), тобто спільнотою віруючих, які разом з їхнім пастирем сповідують спільну католицьку віру. По-друге, початком і основою єдності чи *communitio* цієї частини Божого народу є єпископ, який робить її суб'єктом Церкви, для якого територія відіграє другорядне, суто адміністративне значення, на відміну від слова і таїнства, які разом з харизмою виступають (хоч і в різній мірі) найважливішими елементами цієї спільноти. І нарешті, для проповідування Євангелія і для звершення таїнств, особливо Євхаристії, єпископові необхідний пресвітерії – той складовий, конститутивний елемент партикулярної Церкви, який дає змогу прослідкувати аналогію з конститутивною структурою Вселенської Церкви. Ці три елементи кодексового визначення єпархії можуть реалізовуватися і в інших, відмінних від єпархії правових нормах»¹³.

З теологічної точки зору існують два терміни: 1) «дієцезія (грец. – урядування, уряд, адміністрація) – а) адміністративний поділ римської імперії... б) коли цей вислів перейшов до церковного словника, його значення піддавали поважним змінам – від назви того, що сьогодні називаємо парафією, аж до екзархів чи церковного округу, який містить декілька провінцій; с) переважно вирази «дієцезія» і «архієпископія» означають територію, що знаходиться під безпосередньою юрисдикцією єпископа або архієпископа, котрий урядує у своєму власному імені, а не як вікарій. Звідси називається він єпископом дієцезальним, або «ординарієм». Дієцезія рівнозначна єпархії у Східних Церквах»; 2) «єпархія (грец. – провінція, округ) – вираз часто вживають у канонах вселенських Соборів на Сході, а означає він адміністративну церковну клітину, керовану митрополитом...»¹⁴.

З точки зору релігієзнавства, «єпархія (грец. – владарювання) – адміністративно-територіальна одиниця в християнській церкві на чолі з єпархіальним архієреєм (митрополитом, архієпископом, єпископом), який відповідає за стан єпархії та свою діяльність у ній перед органами вищої церковної влади...»¹⁵. Подібне трактування можна знайти серед істориків: «єпархія – основна церковна адміністративно-територіальна одиниця (округ) у православній, католицькій та англіканській церквах»¹⁶.

Таким чином, наведені визначення терміна, незважаючи на деякі відмінності, характеризують єпархію як основну адміністративно-канонічну одиницю в структурі Церкви. Власне з такої точки зору спробуємо дати коротку характеристику розвитку єпархій від Берестейської унії до сучасності.

Наприкінці XVI ст. ієрархія Київської Церкви в силу різних історичних обставин (насамперед внутрішньої кризи в Церкві, спричиненої, по-перше, втручанням в її внутрішні справи Константинопольського патріарха, який підтримував ставропігійні церковні братства в їх суперечках з єпископами, призначив свого екзарха та змістив Київського митрополита; по-друге, негативними наслідками практики патронату; по-третє, впливом протестантизму на Церкву¹⁷) після декількох спільних синодів 1590–1596 рр.¹⁸ прийняла рішення про злуку із Апостольським Престолом. Після проголошення унії 1596 р. Київська Церква охоплювала значну канонічну територію й налічувала 6 єпархій, зокрема Київська митрополіча, Полоцько-Вітебська, Пінсько-Турівська, Володимирсько-Берестейська, Луцько-Острозька, Холмсько-Белзька; водночас єпископи Львівський та Перемишльський не прийняли унії, тому їхні єпархії опинилися поза межами канонічної території Київської Уніатської Церкви¹⁹.

Отже, із 1596 р. розпочинається новий етап розвитку адміністративно-канонічної структури Київської Церкви, яка прийняла унію із Римським Престолом. Увесь наступний час її розвитку аж до сучасності можна умовно поділити на наступні періоди та етапи:

1) «перший польський» період (1596–1772 рр.) – від Берестейської унії до першого поділу Речі Посполитої – характеризується політично нестабільною ситуацією, яка негативно впливала на розвиток адміністративно-канонічної структури Церкви. Цей період умовно поділяється на наступні етапи:

а) 1596–1620 рр., тобто від Берестейського синоду до відновлення православної ієрархії Єрусалимським патріархом Феофаном – Київська Уніатська Церква спершу налічувала 6 єпархій, а згодом до двох православних єпархій додалися ще шість, тобто було створено «подвійну» ієрархічну структуру²⁰;

б) 1620–1648 рр. – характеризується посиленням уніатсько-православної полеміки, появою ідеї Києво-Галицького патріархату як засобу примирення та зростанням ролі козацького стану у підтримці православної ієрархії. Полеміка 1620–1623 рр. призвела до фактичного поділу Київської митрополії «на три смуги впливів: північну, середню і південну. Південна смуга включала Галичину, Волинь, Київщину і Поділля. Ці землі підпадали під абсолютний вплив і управління православної ієрархії, яку підтримує козацтво на чолі із Сагайдачним... Середня смуга, до якої належали Холмщина, Підляшшя, Сіверщина і Смоленщина, стає ареною міщанських впливів, з перевагою з'єднаних католицьких єпископів. Пра-

до складу Російської імперії; тому, незважаючи на тимчасове збереження кількох уніатських єпархій (більшості єпархій – до 1839 р., Холмської єпархії – до 1875 р.), центр розвитку уніатської (з 1773 р. – греко-католицької) Церкви остаточно переноситься до Австрійської імперії, де 1807 р. відновлено Галицьку митрополію²⁷;

б) 1807–1885 рр. – етап становлення греко-католицької Галицької митрополії, яка спершу включала три єпархії – Львівську, Перемишльську та Холмську (з 1830 р. – підпорядкована безпосередньо Апостольському адміністраторові); протягом 1850–1885 рр. тривав процес утворення Станиславівської єпархії²⁸;

в) 1885–1919 рр. – від офіційного утворення Станиславівської єпархії, що завершило тричленний поділ Галицької митрополії та відкрило можливість проведення Львівського синоду 1891 р., до розпаду Австро-Угорщини та періоду ЗУНР²⁹.

3) «другий польський» період (1919–1939 рр.) – характеризується чітким визначенням адміністративно-канонічної структури Греко-Католицької Церкви в Конкордаті між Апостольською Столицею та Польщею 1925 р. Галицька греко-католицька провінція – митрополія складалася із трьох єпархій – Львівської, Перемишльської та Станиславівської³⁰.

4) період Другої світової війни (1939–1945 рр.) характерний своїми особливостями церковно-державних відносин в період радянської та німецької окупацій, однак суттєвих змін в адміністративно-канонічну структуру Церкви не приніс. Умовно поділяється на такі етапи:

а) 1939–1941 рр. – внаслідок реалізації таємного протоколу пакту Молотова – Ріббентропа у вересні 1939 р. Галицька митрополія була поділена на дві нерівні частини: цілком Львівська архієпархія, Станиславівська та частина Перемишльської єпархії ввійшли до складу СРСР, інша ж частина останньої (Засяння) – до складу німецького генерал-губернаторства. Такі політичні зміни відкривали можливості для проведення місійної діяльності на сході, і митрополит А. Шептицький створив чотири греко-католицькі екзархати на всій території СРСР³¹;

б) 1941–1945 рр. – на Греко-Католицьку Церкву поширюється німецьке законодавство про релігійні культу, розвиток Церкви толерується окупаційною адміністрацією³².

5) «радянський» період (1945–1991 рр.) позначений значними трансформаціями в організаційній структурі Церкви. Умовно виділяються такі етапи:

а) 1945–1946 рр. – офіційна ліквідація УГКЦ під тиском державно-партійних органів на т.зв. Львівському соборі 1946 р. Внаслідок цього три греко-католицькі єпархії були ліквідовані, а на їх основі створено православні єпархії – Львівську, Самбірську, Станіславську (з 1963 р. – Івано-Франківську) та Тернопільську³³;

б) 1946–1989 рр. – період «катакомбного» існування Української Католицької Церкви, коли було налагоджено підпільну мережу духовенства та єпископів, збережено піділ Галицької митрополії на три єпархії³⁴;

в) 1989–1991 рр. – період легалізації УГКЦ – характерний відновленням довоєнної адміністративно-канонічної структури Церкви³⁵.

б) період незалежної України (1991–2006 рр.) – відкрито широкі можливості для розширення адміністративно-канонічної структури УГКЦ як в історичній області Галичина, так і в центрі, сході та на півдні України внаслідок проведення місіонерської діяльності серед населення³⁶.

Таким чином, вивчення єпархій як основної адміністративно-канонічної структури УГКЦ становить не тільки теоретично-пізнавальний, але й практичний інтерес. Запропонована в даній статті періодизація розвитку адміністративно-канонічної структури УГКЦ, яка є досить умовною й потребує детальніших студій, враховує політичний (при поділі на періоди) та внутрішньоцерковний (при поділі на етапи) фактори, адже, як свідчить історія, будь-яка значна зміна державно-політичного режиму визначає нову систему церковно-державних відносин та відповідно впливає на рівень організації релігійно-церковного життя.

Перспективою дослідження порушеної проблеми є наступні питання:

1) вивчення джерел канонічного права, які регулюють організаційну структуру та розвиток єпархії;

2) з'ясування та чітке окреслення терміна «єпархія» в майбутньому кодексі Партикулярного права УГКЦ;

3) вивчення механізму створення єпархій в структурі УГКЦ для подання практичних пропозицій на Синоди єпископів УГКЦ;

4) створення детальнішої періодизації розвитку адміністративно-канонічної структури УГКЦ;

5) вивчення історичної ролі кожної окремої єпархії у розвитку Церкви.

¹ Верховне Архієпископство УГКЦ повинно бути у Києві // Нова Зоря. – 2002. – 6 лютого. – Ч. 6. – С. 1; Дідуга П. З пропозиціями до проекту Партикулярного права // Нова Зоря. – 2002. – 13 березня. – Ч. 11. – С. 1; о. Яців І. Символ воскресіння Церкви // Нова Зоря. – 2002. – 30 жовтня. – Ч. 42. – С. 1; УГКЦ в очікуванні статусу Патріархату // Нова Зоря. – 2002. – 27 листопада. – Ч. 46. – С. 2; Синод Єпископів Києво-Галицької

митрополії УГКЦ // *Нова Зоря*. – 2004. – 10 вересня. – Ч. 35. – С. 2; Про утворення патріаршого устрою УГКЦ: Пастирське послання Глави УГКЦ Блаженнішого Любомира кардинала Гузара // *Нова Зоря*. – 2004. – 24 вересня. – Ч. 37. – С. 4-5.

² Єленський В. Проблема патріархату Української Греко-Католицької Церкви // *Людина і світ*. – 2002. – №11-12. – С. 17-21.

³ Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989–1997 років. – Львів: Вид-ня „Благовісника”, 1998. – С. 38.

⁴ Єленський В. Проблема патріархату Української Греко-Католицької Церкви // *Людина і світ*. – 2002. – №11-12. – С. 17-21; Стоцький Я. Історичні аспекти відновлення, реорганізації та структурування православних і католицьких церков у 1988-1999 роках // *Київська Церква*. – 1999. – №2-3. – С. 44-57; Номінація нових єпископів УГКЦ // *Нова Зоря*. – 2002. – 23 січня. – Ч. 4. – С. 1.

⁵ Комунікат про засідання Патріаршого Синоду Єпископів УГКЦ // *Нова Зоря*. – 2006. – Ч. 38. – 29 вересня. – С. 1-2.

⁶ Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589-1891). – Львів: ЛБА, Інститут канонічного права, 2000. – 248 с.; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході: Канонічно-єкуменічний аспект / Наукові редактори: Ю. Сливка, О. Аркуша. – Буенос-Айрес – Львів: Місіонер, 1999. – 232 с.; Федорів Ю. о. д-р. Організаційна структура Української Церкви/ НТШ в Канаді. – Торонто, 1990. – 210 с.; о. Кияк С. Помісність Української Католицької Церкви візантійського обряду як вияв її вселенськості (католицькості) // *Історія релігій в Україні: Праці XIII Міжнародної наукової конференції* (Львів, 20-22 травня 2003 року). – Кн. 2. – Львів, 2003. – С. 160-164; Суттнер Ернст Крістоф о. Значення Замоїського (1720) та Віденського (1773) синодів для уніатів Речі Посполитої та Габсбурзької монархії // *Ковчег: Наук. зб. із церк. історії*. – Львів, 2000. – Ч. 2. – С. 99-114.

⁷ Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861-1996). – Львів: Каменяр, 1996. – 5687 с.; Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква та Радянська держава (1939–1950) / Переклад з англ. Н. Кочан, за ред. О. Турія. – Львів: Вид-во УКУ, 2005. – XX+268 с.; Великий А.Г. З літопису християнської України: Церковно-історичні радіолекції з Ватикану. – Рим: Видавництво ОО. Васіліан, 1971–1977. – Т. IV: XVI–XVII ст. – 1971. – 279 с.; Т. V: XVII ст. – 1972. – 287 с.; Т. VI: XVIII ст. – 1973. – 286 с.; Т. VII: XVIII–XIX ст. – 1975. – 279 с.; Т. VIII: XIX ст. – 285 с.; Т. IX: XX ст. – 1977. – 304 с.; Madey Johannes. Kirche zwischen Ost und West: Beträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weissruthenischen Kirche. – München: Logos, 1969. – 239 s.; Марчук В.В. Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України XX ст. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – 464 с.; Мудрий С. владика д-р. Нарис історії Церкви в Україні. – Івано-Франківськ: Вид-во Івано-Франківського Теологічно-Катехитичного Духовного Інституту, 1999. – 528 с.; Пащенко В. Греко-католики в Україні від 40-х років XX ст. до наших днів: Монографія. – Полтава, 2002. – 615 с.; Pelesch Julian. Geschichte der Union der ruthenische Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Band 2: Von der Wiederherstellung der Union mit Rom bis auf die Gegenwart (1596-1879). – Wien, 1880. – 876 s.; Стахів М. Христова Церква в Україні (988–1596 рр.). Нарис історії Української Католицької Церкви та аналіз перехрещення в ній інтересів Риму, Царгороду, Варшави й Москви в національно-політичному аспекті. – Львів: Львівська Духовна семінарія Святого Духа УГКЦ, видавниче підприємство „СТРІМ”, 1993. – XXX+586 с.; Федорів Ю. о. д-р. Історія церкви в Україні. – Торонто, 1967. – 362 с.; Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946-1989) // *Ковчег: Зб. ст. з церк. історії*. – Ч. 1. – Львів, 1993. – С. 123-164; Войналович В. Українська греко-католицька церква в умовах антирелігійної кампанії кінця 50-х – початку 60-х років XX ст. // *Історія релігій в Україні: Праці XI*

Міжнародної наукової конференції (Львів, 16-19 травня 2001 року). – Львів, 2001. – Кн. 1. – С. 145-151; Дністрянський М., Ковальчук А. Адміністративно-територіальна організація греко-католицької церкви: історична ретроспектива і сучасні проблеми // Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VI Міжнародного круглого столу (Львів, 3-8 травня 1995 року). – Львів, 1996. – С. 82-83; Ковальчук А. Територія діяльності уніатської (греко-католицької) церкви у XVIII ст. (період найбільшого поширення церкви в Україні) // Історія релігій в Україні: Матеріали VIII Міжнародного круглого столу (Львів, 11-13 травня 1998 року). – Львів, 1998. – С. 118-120; Мадей Н. Східні католицькі церкви: історія виникнення та сучасний стан // Українське релігієзнавство. – К., 2000. – №15. – С. 35-42; Мадей Н. Українська Греко-католицька церква в контексті уніатських церков // Українське релігієзнавство. – К., 2001. – №17. – С. 79-88; Марчук В. Історія греко-католицької церкви: концепція дослідження // Міжнародний Науковий Конгрес "Українська історична наука на порозі XXI століття". Чернівці, 16-18 травня 2000 р. Доповіді та повідомлення / Відп. ред.: А. Винар, Ю. Макар. – Чернівці, 2001. – Т. 2. – С. 62-65; Мудрий Софрон ЧСВВ, владика. Значення Галицької митрополії і Церкви в історії України // Київська Церква. – 1999. – №2-3. – С. 20-22; Степанюк Г. Організаційна будова Галицько-Львівської митрополії УГКЦ у міжвоєнний період // Історія релігій в Україні: Матеріали X Міжнародної конференції (Львів, 16-19 травня 2000 року). – Львів, 2000. – Кн. 1. – С. 351-360; Стоколос Н. Трансформація греко-католицизму в Австро-Угорській імперії // Людина і світ. – 2002. – №4. – С. 21-29; Сурмач О. Структурна реорганізація УГКЦ в роки німецької окупації // Історія релігій в Україні: Праці X Міжнародної наукової конференції (Львів, 16-19 травня 2000 року). – Львів, 2000. – Кн. 1. – С. 364-369; Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галиччині // Ковчег: Наук. зб. з церк. історії. – Ч. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів, 2003. – С. 67-85; Химка І. о. "Апологія" Михайла Машиновського: до історії кризи у греко-католицькій церкві і характеристика поглядів "святоюрців" // Записки НТШ. – Т. ССХХV. – Львів, 1993. – С. 365-392; Химка І.П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галиччині (1772-1918) // Ковчег: Зб. статей з церк. історії. – Ч. 1. – Львів, 1993. – С. 73-107; Химка І. Релігія й національність в Україні другої половини XVIII–XX століть // Ковчег: Наук. зб. з церк. історії. – Ч. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів, 2003. – С. 55-66.

⁸ Андрухів І.О. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944-1990 роки. Історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ: Івано-Франківська обласна друкарня, 2004. – 344 с.; Бадяк В. Наш Владика: Життя та посмертні митарства перемишльського єпископа Йосафата Коциловського / Суспільно-культурне т-во "Надсяння". – Львів: Місіонер, 2000. – 110 с.; Делятинський Р. Історія Станіславівської єпархії (1885-1900). – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2001. – 96 с.; Делятинський Р. Станіславська єпархія в структурі УГКЦ у кінці XIX ст. // Християнство в Україні на межі третього тисячоліття / Редакційна колегія: В.І. Кононенко (голова) та ін. – Івано-Франківськ: Плай, 2002. – С. 136-142; Делятинський Р.І. До питання про передумови та процес канонічного заснування Станіславівської єпархії (1772-1885 рр.) // Християнська спадщина Галицько-Волинської держави: ціннісні орієнтири духовного поступу українського народу: Мат-ли ювілейної наук. конф. / Редкол.: Б. Остафійчук та ін. – Івано-Франківськ – Галич, 2006. – С. 148-155; Магочій П.Р. Пристосування без асиміляції: геніальність Мукачівської греко-католицької єпархії // Ковчег: Наук. зб. з церк. історії. – Ч. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів, 2003. – С. 162-169; Магочій П.Р. Пряшівська греко-католицька єпархія: русинська чи словацька Церква? // Ковчег: Наук. зб. з церк. історії. – Ч. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів, 2003. – С. 170-173; Полек В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії // Шематизм Івано-Франківської єпархії Української Греко-Католи-

цької Церкви станом на 10 листопада 1995 року Божого. – Івано-Франківськ, 1995. – С. 99-156; Рамач Я. Релігійна та національна ідентичність русинів Крижевицької єпархії // Ковчег: Наук. зб. з церк. історії. – Ч. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів, 2003. – С. 187-198; Скорейко Г., Осачук С. Греко-католицька Церква й полконфесійність Буковини у кінці XVIII – на початку XX століть // Ковчег: Наук. зб. з церк. історії. – Ч. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів, 2003. – С. 136-145; Феніч В. Конфесійна та національна ідентичність духовенства Мукачівської греко-католицької єпархії 1771-1949 рр. // Ковчег: Наук. зб. з церк. історії. – Ч. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів, 2003. – С. 146-161; Шпаменбергер Н. Не парадокс, а феномен: до питання конфесійної та національної ідентичності Греко-Католицької Церкви в Угорщині // Ковчег: Наук. зб. з церк. історії. – Ч. 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів, 2003. – С. 199-211.

⁹ Єгрешій О.І. Єпископ Григорій Хомишин і питання українсько-польського порозуміння (1904-1939). – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – 71 с.; Назарко І.І. о. Київські і галицькі митрополити. – Торонто: Вид-во ОО. Василіян, 1962. – 271 с.; Гайковський М. УГКЦ в часи митрополитування Андрея Шептицького // Київська Церква. – 2001. – №2-3. – С. 32-48; Єгрешій О. Взаємовідносини митрополита Андрея Шептицького і єпископа Григорія Хомишина // Галичина. – 2001. – №5-6. – С. 315-320; Крив'як Б. Владика Юліан Пелеш – історик Церкви і перший єпископ Станіславівський // Історія релігій в Україні: Матеріали ІХ Міжнародної конференції 11-13 травня 1999 року. – Львів, 1999. – Кн. 1 (А-М) – С. 183-186.

¹⁰ о. Блажейовський Д. Чи потрібні зміни у назві Церкви? // Київська Церква. – 2000. – №4. – С. 88-90; Киричук О. Державно-правове регулювання діяльності Української греко-католицької церкви в Україні // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2004 рік. – Львів, 2004. – Кн. 1. – С. 275-282; Недавня О. УГКЦ на “Великій” Україні: можливості, проблеми, перспективи // Історія релігій в Україні: Праці XII Міжнародної наукової конференції (Львів, 20-24 травня 2002 року). – Львів, 2002. – Кн. 2. – С. 127-133; Новиченко М. Про деякі аспекти діяльності Української греко-католицької церкви // Історія релігій в Україні: Матеріали VIII Міжнародного круглого столу (Львів, 11-13 травня 1998 року). – Львів, 1998. – С. 165-167; Стоцький Я. Історичні аспекти відновлення, реорганізації та структурування православних і католицьких церков у 1988-1999 роках // Київська Церква. – 1999. – №2-3. – С. 44-57; Таблиця змін мережі релігійних організацій України (1991-1998 рр.) // Українське релігієзнавство. – К., 1998. – №8. – С. 84-89.

¹¹ Феніч В.І. Греко-католицька церква в громадсько-політичному та культурному житті Закарпаття (1771-1867): Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Ужгородський держ. ун-т. – Ужгород, 1997. – 223 л.; Скочилас І.Я. Протоколи генеральної візитації Львівської єпархії 1730-1733 рр. як історичне джерело: Дис... канд. іст. наук: 07.00.06 / НАН України; Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського. – К., 1999. – 227 л.; Тригуб О.П. Історія Херсонської єпархії (1775-1918): Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Національний ун-т «Києво-Могилянська академія». Миколаївська філія. – Миколаїв, 2000. – 242 арк.; Кметь В.Ф. Львівська єпархія у XVI – на початку XVII століття: Автореф. дис. ... канд. істор. наук: 07.00.01. / ЛНУ. – Львів, 2001. – 21 с.; Перерва В.С. Статус єпархіальних органів влади та парафіяльного священства в Київській митрополії наприкінці XVIII – XIX ст.: Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2001. – 211 арк.; Скочилас І.Б. Парафіяльна сфрагістика Перемиської єпархії кінця XVIII – початку XIX ст. / Спеціальність 07.00.06 – Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни. Автореф. канд. дис. – К., 2004. – 16 с.;

Шостак І.В. Луцько-Житомирська римо-католицька дієцезія наприкінці XVIII – у першій половині XIX століття: Автореф. канд. дис. – Львів, 2004. – 20 с.

¹² Ерде Петер. Церковне конституційне право / Пер. з угор. П. Гергелі. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 88.

¹³ Джероза Ліберо. Церковне право / Переклад з нім. Н. Циглевської. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 297-299.

¹⁴ Малий теологічний словник / Дж. О'Коллінз, Е.Г. Фаруджі; Заг. ред. владики С. Мудрого ЧСВВ. – Івано-Франківськ: ІФТКДІ, 1997. – С. 78-79, 107-108.

¹⁵ Релігієзнавчий словник / за ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 115; Шевченко В.М. Словник-довідник з релігієзнавства. – К.: Наук. думка, 2004. – С. 145.

¹⁶ Історична наука: термінологічний і понятійний довідник / В.М. Литвин, В.І. Гусев та ін. – К.: Вища школа, 2002. – С. 140.

¹⁷ Великий А.Г. З літопису християнської України. – Т. IV. – С. 17-19; Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 182-185; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С.15-18; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 151-156.

¹⁸ Великий А.Г. З літопису християнської України. – Т. IV. – С. 19-41; Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 185-188; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 156-157; Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589-1891). – С. 45-47, 61-84.

¹⁹ Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589-1891). – С. 49-50; Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861-1996). – С. 37.

²⁰ Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 63-66.

²¹ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 232.

²² Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861-1996). – С. 37.

²³ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 242-243.

²⁴ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 257-290; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 78-84; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 196-208.

²⁵ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 290-295; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 84; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 208-211, 241-247; Біла С. Причини переходу Перемиської, Львівської та Луцької єпархій до унії (кінець XVII – початок XVIII ст.): до історіографії проблеми // Історія релігій в Україні: Праці XII Міжнародної наукової конференції (Львів, 20-24 травня 2002 року). – Львів, 2002. – Кн. 1. – С. 95-101.

²⁶ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 295-337; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 85-91; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 247-257, 259-263; Суттнер Ернст Крістоф о. Значення Замойського (1720) та Віденського (1773) синодів для уніатів Речі Посполитої та Габсбурзької монархії // Ковчег: Наук. зб. із церк. історії. – Львів, 2000. – Ч. 2. – С. 99-114.

^{26a} Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 98.

²⁷ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 337-363; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 91-99; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 257-259, 263-266;

²⁸ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 364-406; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 99-105; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 274-288; Кияк С. Становлення Галицької митрополії – яскравий вияв католицькості київської церковної традиції // Християнська спадщина Галицько-Волинської держави: ціннісні орієнтири духовного поступу українського народу: Мат-ли ювілейної наук. конф. / Редкол.: Б. Остафійчук та ін. – Івано-Франківськ – Галич, 2006. – С. 155-159.

²⁹ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 406-465; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 99, 106-114, 122-127, 155-160. Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 288-292.

³⁰ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 465-474; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 160-165; Степанюк Г. Організаційна будова Галицько-Львівської митрополії УГКЦ у міжвоєнний період // Історія релігій в Україні: Матеріали X Міжнародної конференції (Львів, 16-19 травня 2000 року). – Львів, 2000. – Кн. 1. – С. 351-360.

³¹ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 474-479; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 166-169; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 311; Бадяк В. Наш Владика: Життя та посмертні митарства перемишльського єпископа Йосафата Коциловського / Суспільно-культурне т-во "Надсяння". – Львів: Місіонер, 2000. – С. 68.

³² Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 479-480; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 169; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 312; Сурмач О. Структурна реорганізація УГКЦ в роки німецької окупації // Історія релігій в Україні: Праці X Міжнародної наукової конференції (Львів, 16-19 травня 2000 року). – Львів, 2000. – Кн. 1. – С. 364-369.

³³ Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – С. 480-494; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 172-179; Федорів Ю. Історія церкви в Україні. – С. 312-315; Бистрицька Е. До питання про ліквідацію греко-католицької церкви (1944-1946 рр.) // Історія релігій в Україні: Праці XII Міжнародної наукової конференції (Львів, 20-24 травня 2002 року). – Львів, 2002. – Кн. 1. – С. 46-58.

³⁴ Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946-1989) // Ковчег: Зб. ст. з церк. історії. – Ч. 1. – Львів, 1993. – С. 123-164; Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 179-208; Марчук В.В. Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ ст. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – С. 228-257.

³⁵ Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 209-212, 218; Марчук В.В. Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ ст. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – С. 258-271; Андрухів І.О. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944-1990 роки. Історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ: Івано-Франківська обласна друкарня, 2004.

³⁶ Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – С. 212-225; Марчук В.В. Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ ст. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – С. 271-431.

Схема розвитку адміністративно-канонічної структури УГКЦ у 1596–2006 роках

1-й польський період (1596–1772 рр.)	Австрійський період (1772–1918 рр.)	2-й польський період (1919–1939 рр.)	Період Другої світової війни (1939–1945 рр.)	Радянський період (1945–1991 рр.)	Незалежна Україна (1991–2006 рр.)
1. Київська унія (з 1596 р.)	1. Львівська (з 1700 р.)	1. Львівська	1. Львівська	1. Львівська	1. Львівська
2. Перемишльська (з 1691 р.)	2. Перемишльська	2. Перемишльська	2. Перемишльська (до 1946 р.)	2. Івано-Франківська	2. Івано-Франківська
3. Холмська	3. Холмська (1807–1830 рр.); Станіславська (1885–1918 рр.)	3. Станіславська	3. Станіславська	3. Станіславська (з 1963 р. – Івано-Франківська)	3. Коломийсько-Чернівецька
4. Львівська (з 1700 р.)					4. Зборівська
5. Пінська					5. Тернопільська
6. Луцька (з 1702 р.)					6. Самбірсько-Дрогобицька
7. Володимирська					7. Бучаська
8. Полоцька					8. Києво-Вышгородський екзархат
9. Смоленська					9. Одеський екзархат
					10. Донецький екзархат
					11. Крицько-Харківський екзархат

Примітка:

1. До адміністративно-канонічної структури (далі – АКС) УГКЦ не включено ті греко-католицькі єпархії на території України, які у свій час не підпорядковувалися канонічній владі Київського (до 1807 р.) чи Галицького (у 1807–1946 рр.) митрополита, Львівського верхояного архієпископа (~1946–2006 рр.).
2. У схемі не відображено поділів на етапі розвитку АКС УГКЦ, оскільки кожен з них має свої особливості канонічно-правового та юрисдикційного статусу єпархій, їх адміністративно-територіального поділу.

Карта адміністративно-канонічної структури УГКЦ
у 1920–1939 роках



Примітки:

1. В структурі УГКЦ, очолюваної митрополитом А. Шептицьким, в цей час налічувалося три єпархії — Львівська, Перемишальська та Станіславівська.
2. Мукачівська, Гайдукозська та Пряшівська єпархії, Апостольська адміністрація Лемківщини перебували поза складом АКС УГКЦ.

Берестейська Унія 1596 та її значення в історії Київської Церкви

«Якщо хрещення України назагал позитивно оцінюється істориками як подія, що започаткувала нову християнську еру в Київській Русі, – слушно зауважив владика Андрій Сапеляк, – то про Берестейську Унію маємо вже протягом чотирьох століть не тільки різні точки зору, але й відверту фальсифікацію»¹. Більшість дослідників Церкви і вітчизняної історії вважають, що Берестейська Унія була після Хрещення 988 р. другою епохальною подією в історії України та українського християнства за позитивними наслідками, закономірним результатом об'єктивних процесів у ході історичного розвитку Церкви, у контексті процесу інтеграції східних і західних церковних традицій. Вона виникла на хвилі культурно-національного піднесення кінця XVI – першої половини XVII ст., у період, який Михайло Грушевський визначив як перше українське культурно-національне відродження. Варто зауважити, що цей процес збігся з епохою формування у Європі національних держав і церков (Німеччина, Чехія, Швейцарія та ін.), тобто виникнення Берестейської Унії безумовно пов'язане із загальноєвропейським процесом і було закономірним результатом розвитку України як інтегральної частини Європи².

«У контексті цього «панєвропейського покликання» України і слід розглядати Берестейську Унію, – наголошує І. Паславський. – Вже саме геополітичне положення України між Сходом і Заходом поклато на неї велику історичну місію: бути живим мостом між двома гілками європейської цивілізації – східною (візантійською) та західною (римською). Унійний акт 1596 р. найбільш адекватно відповідав внутрішньому змістові українського християнства і виводився з нього. Не зовнішні чинники на кшталт «польської інтриги», «єзуїтських підступів» чи «агресії Ватикану» привели до берестейського з'єднання Київської митрополії з Апостольським Престолом, а внутрішні закони розвитку українського християнства, зокрема його вічний поклик до примирення Сходу і Заходу в богочоловічій єдності Христової Церкви».

Відомий історик Іван Федорів відзначав, що у XVI ст. відбулися дві важливі події, які суттєво вплинули на подальшу долю Української Церкви та призвели до Берестейської Унії. Першою з них він вважає Реформацію, тобто протестантський рух, який насунувся із Заходу і відчутно загрожував Православній та Католицькій Церквам. Другою важливою подією, на його думку, була Люблінська Унія 1569 р., у результаті якої утворилася Польсько-Литовська монодержава і, таким чином, всі українські землі колишньої Литовсько-Української держави опинилися у володіннях Польщі³.

Високо оцінював Берестейську Унію митрополит Йосиф Сліпий, видатний історик Української Церкви. Вказуючи на велике значення для відродження і піднесення Української Церкви, він зауважував, що Унія стала ефективним засобом для формування українського народу як окремих нації: «Тільки єдність з Апостольським Престолом могла зберегти наш нарід від неминучого упадку». Адже переходячи у підпорядкування могутнього Риму, Україна віддалялася від Москви, захищалася від її експансії своєю вірою, водночас зберігала народ від сполющення⁴.

— Як вже відзначалося, Берестейська Унія збіглася з хвилею культурно-національного і суспільно-політичного пробудження українського народу на зламі XVI-XVII ст., що призвело до Національної революції середини XVII ст. Обставини не дозволяли тоді українцям разом з народами Європи зберегти власну національну державу. Але завдяки Берестейській Унії вони мали власну незалежну Церкву, яка стала носієм релігійно-національної свідомості й зберігала ідентичність народу. У пастирському листі до духовенства «Як будувати рідну хату?» митрополит Андрей Шептицький 1942 р. писав, що «ідеалом національного життя українського народу завжди була і є «наша рідна всенаціональна Хата-Батьківщина». «Український нарід через довгі століття належав до різних держав, був розділений різними культурами, — зауважував митрополит, — Бог дав йому землю, що лежить на пограниччі двох культур, майже собі ворожих: східної і західної... Через злуку із Вселенською Церквою і західною культурою ми зискали силу зберегти наш нарід і наші традиції від противників, що нам їх відбирали. Історія нашої Церкви від кінця XVI ст. є доказом цього, є нашим оправданням перед усіма закидами, які нам роблять»⁵.

Берестейська Унія своїми наслідками була успішною, бо «відповідала загальному інтеграційному процесу, інтересам українського народу», — відзначає сучасний історик Дмитро Степовик. Відтак противники Унії безпідставно звинувачують її у «зраді» Православної Церкви, маючи на увазі підмосковську Руську Православну Церкву, яка ніколи не була само-

стійною і відбивала імперську політику Москви, постійно намагаючись повністю підпорядкувати Українські Православну, Греко-Католицьку, пізніше Автокефальну Православну⁶.

Розуміючи невідворотність об'єднання Української Церкви із Західною в силу геополітичного положення України, історик М. Фурса відзначає: «Унія постала на розламі двох культур, двох Церков і реалізувалася завдяки тимчасовим компромісів у політико-ідеологічних, релігійних, культурних інтересів та тенденцій боротьби за Україну. Самостійна Українська Церква була своєрідним мостом між Західною і Східною, водночас терпіла від протиріч між ними, знаходилася між молотом і ковадлом протистояння Візантії і Риму, Росії і Польщі»⁷.

У 1596 році на Берестейському Соборі єпископат Київської Митрополії на чолі з митрополитом прийняв унію із Римською Церквою. Непорушність прав і обряду Київської Церкви була основою унії з Римським Престолом. Єдиною зміною було розірвання канонічного зв'язку з Константинопольським Патріархом і піддання безпосередній владі Римського Архієрея⁸. Поштовхом до закріплення поняття «змін» чи «реформ» в Україні стала Берестейська унія, сам феномен якої сприяв утвердженню «ментальності реформ».

Берестейська унія вважалась органічним нормальним розвитком Київської Церкви, яка не відмежовувалась цим від власного минулого. Київська Церква – мікрокосмос Вселенської Церкви, яка постійно підтримувала контакти із Заходом, хоч і різної інтенсивності, від початку свого існування й впродовж століть, плекаючи універсальну ідею власного християнства. Факт відсутності прямих ієрархічних відносин не означав, що це була схизма. Так думала ієрархія Київської митрополії, так думали інші. Цей пункт дуже важливий, щоб краще зрозуміти Берестейську унію. Київська Церква серйозно поставилась до Флорентійського Собору та прагнула, незважаючи на поневіряння, до правдивого екуменізму, який є пошуком єдності у відмінності та взаємною пошаною⁹.

Акти Берестейської Унії в прямий спосіб говорять про непорушність східного обряду. Цю непорушність ствердив Папа Климентій VIII¹⁰ у своїй Буллі «*Decet Romanum Pontificem*» та заявив, що східні церкви мають повне право дотримуватись власних традицій. Через несприйняття цього поєднання частиною єпископату, духовенства та більшістю вірних єдиний організм Київської Церкви розділився на дві частини: унійну та православну. Кожна з цих церковних спільнот почала розвиватись своїм власним шляхом. Поділ українського народу відбувся без різниці соціального статусу чи політичної орієнтації.

Багато історичних дослідників, котрі намагалися заглибитися у світ уявлень та ментальності становлення Київської Церкви, вважають, що Унія, яка повинна була стати фактором стабільності, зміцнення, бар'єром проти поширення латинського обряду, запорукою розвитку науки, несподівано дала цілком інші наслідки. З перспективи сьогодення можемо стверджувати, що Унія не була належно підготовлена серед духовенства й мирян, котрі не цілком розуміли її глибокий сенс та неабияке значення для подальшого розвитку та самоідентифікації. Український народ, який знаходився на перехресті європейської цивілізації, нічого не помічав, тому певна демагогія досягла своєї цілі. Русини, дуже тісно пов'язані з батьківською вірою, вважали, що єпископи їх зрадили, а унія є підступним планом знищити Київську Церкву¹¹.

Берестейська церковна унія та її еволюція, котра одержала в багатьох своїх сутнісних проявах взаємовиключні оцінки, а в деяких і зовсім близькі навіть із протилежних таборів віровизнання, все ще залишається непізнаним феноменом не тільки зі сторони літургічної, але й із національно-культурної.

¹ Сапеляк Андрій. Київська Церква на слов'янському Сході. – Буенос-Айрес- Львів, 1999. – С. 40.

² Див.: Грушевський М. Історія України-Руси. Т. V. – Київ, 1994. – С. 596-603.

³ Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Торонто, 1967. – С. 151.

⁴ Сліпий Йосиф, митрополит. Історія Вселенської Церкви на Україні. Т. IV. – Ч. 2. – Рим, 1994. – С. 29; Грушевський М. Історія України-Руси. Т. V. – С. 590-618.

⁵ Шептицький Андрей, митрополит. Як будувати рідну хату? // Митрополит Андрей Шептицький. Матеріали і документи (1865-1944 рр.). – Львів; Івано-Франківськ: Олір, 1995. – С. 90, 97.

⁶ Степовик Дмитро. Множинність і єдність Церкви // Київська Старовина. – 1993. – №5. – С. 12.

⁷ Фурса М. Берестейська унія в контексті розвитку культури: традиційність і традиціоналізм // Берестейська Унія (1596-1996). – С. 55.

⁸ Гриневиц В. Минуле залишити Богові. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі / Пер. з польськ. О. Дудич. – Львів: Свічадо, 1998. – С. 80.

⁹ Димид М. Єпископ Київської Церкви. – Львів, 2000. – С. 48.

¹⁰ Клантій VIII (1592-1605, Ippolito Aldobrandini).

¹¹ Димид М. – С. 49.

Література

1. Гриневиц В. Минуле залишити Богові. Унія та уніатизм в екуменічній перспективі / Пер. з польськ. О. Дудич. – Львів: Свічадо, 1998.
2. Грушевський М. Історія України-Руси. Т. V. – Київ, 1994.
3. Димид М. Єпископ Київської Церкви. – Львів, 2000.

4. Сапеляк Андрій. Київська Церква на слов'янському Сході. – Буенос-Айрес – Львів, 1999.
5. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Торонто, 1967. – С. 151.
6. Сліпий Йосиф, митрополит. Історія Вселенської Церкви на Україні. Т. IV. – Ч. 2. – Рим, 1994. – С. 29; Грушевський М. Історія України-Руси. Т. V. – С. 590-618.
7. Фурса М. Берестейська унія в контексті розвитку культури: традиційність і традиціоналізм // Берестейська Унія (1596-1996).
8. Шептицький Андрей, митрополит. Як будувати рідну хату? // Митрополит Андрей Шептицький. Матеріали і документи (1865-1944 рр.). – Львів; Івано-Франківськ: Олір, 1995. – С. 90, 97.
9. Степовик Дмитро. Множинність і єдність Церкви // Київська Старовина. – 1993. – №5. – С. 12.

Юрій Трухан
Варшавський університет
ім. Кардинала Стефана Вишинського,
Польща

Ліквідація Української Греко-Католицької Церкви: історичний аспект

Історія ХХ століття в Україні забарвлена в багрянний колір. За приблизними оцінками, на нашій рідній землі насильницькою смертю загинуло близько 17 мільйонів людей. Актуальність полягає в тому, що ці смерті невинних людей сталися внаслідок химерних ідей перебудови світу радянською системою, в якій не було місця для Бога. Величезною частиною цієї кривавої трагедії насилля в Україні стало навмисне переслідування віросповідання та насадження атеїзму нашим людям. Наслідком такої політики стала ліквідація Української Греко-Католицької Церкви в 1946 році в Галичині та в 1949 році на Закарпатті шляхом воз'єднання з одержавленою підконтрольною атеїстичному за своєю суттю режимові Російською Православною Церквою. Люди при владі були засліплені диявольським світлом ідеології того часу і готові були на всі рішення, щоб тільки знищити чисту віру людей у Бога, яку засівала УГКЦ. Та влада надала зрадницьку дорогу розвитку РПЦ, яка зрадила голос Божий і пішла дорогою атеїстичної ідеї заради збереження власного життя. Люди забули, що УГКЦ є Церквою українського народу упродовж століть, що вона є Католицькою і що вона є духовною спільнотою, яка за часів Володимирівського Хрещення Руси надавала сенсу життя багатьом поколінням на цій землі, користувалася їхньою безмежною довірою і повагою. Актуально показано історію мужнього та героїчного супротиву, незламності духу і величезної сили віри, яка була зброєю тих, хто здобув перемогу в нерівному двобої Добра і Зла, хто дочекався світлого празника Воскресіння своєї Церкви. Завдяки непохитності владик, стійкості духовенства, вірності мирян, сотень відомих і безіменних мучеників і ісповідників віри УГКЦ вистояла в період офіційної ліквідації, організувалася в підпіллі, породила нові покоління церковних лідерів і вірних, живлячи в їхніх серцях іскру віри в краще майбутнє.

Темат охоплює головним чином територію Західної України, яка включає історичні області – Галичину, Волинь і Закарпаття. Саме на цій території України найбільше переслідувалася УГКЦ.

Хочеться найкраще показати об'єктивність погляду на проблему, зокрема шляхом вирішення наступних завдань, які коротко постараюся висвітлити в даній публікації:

1. З'ясувати причини виникнення переслідування Церкви.
2. Показати основні напрямки й етапи діяльності Церкви в цей нелегкий час.
3. З'ясувати вплив на УГКЦ тогочасного режиму.
4. Висвітлити позицію різних суспільних верств і політичних сил щодо ідеології Церкви.

Для вирішення поставлених завдань використав доступні джерела та наукову літературу, яку можна було опрацювати в бібліотеці ІФТА, обласній бібліотеці м. Івано-Франківська та обласному архіві міста. Основним джерелом напрямку висвітлення тематики праці була невтомно написана, багата колоритністю матеріалів, робота Владики, професора, доктора, ректора ІФТА Софрона Мудрого, ЧСВВ. В дослідженні використано принципи об'єктивності й історизму, що дають змогу проаналізувати причинно-наслідкові зв'язки, визначити умови та хід розвитку подій. Крім того, застосовано як загальнонаукові методи (аналізу та синтезу, систематизація, типологізація, ретроспекція, абстрагування, компаративний, логічний та системно-структурний), так і спеціально-історичні методи дослідження (проблемно-хронологічний, історико-порівняльний, аналіз історіографічного та документального матеріалу, біографічний).

Найперше потрібно розглянути ті передумови, які були першими кроками на шляху до знищення Української Греко-Католицької Церкви.

Нелегка доля спіткала Церкву в 1944 році. Радянські війська, перемігши німців під Сталінградом, завдавши їм нищівного удару, підійшли до східних окраїн Галичини. Взяття Львова і окупація решти території Західної України були лише питаннями часу. Багато хто із галичан передчували лихо, що насувалося; ці настрої відбито в листі митрополита Андрея Шептицького до кардинала Євгенія Тіссерана від 22 березня 1944 року: «Большевицька армія наближається до Львова... Ця вістка сповняє страхом наших вірних, вони покидають місто чи край, щоб удатись в дальні сторони давньої Польщі, яка є менш загрожена, чим Галичина. Загальна паніка огортає священників, окупанти виганяють парохів з проборст, руйнують храми, а хто не погоджується покинути територію – грозять смертю...» [4, с. 433-435].

Під час нацистської окупації УГКЦ жодного разу не поступалася своєю духовною чи моральною незалежністю. Митрополит Андрей не-втомно протестував проти крайнощів, до яких вдавалися нацисти, намага-вся відвернути здійснення найбрутальніших акцій гестапо; за його розпо-рядженням в одному зі студитських монастирів переховували 150 єврей-ських дітей; він особисто врятував життя п'ятнадцяти євреям, серед яких був рабин Давид Кагане і двоє синів головного львівського рабина Яскеля Левіна [1, с. 57].

Наступною була неприємна подія, яка негативно відбилася на істо-рії УГКЦ, – це примирення і об'єднання в думках Російської Право-славної Церкви з Кремлем. Зважаючи на це, за наказом Кремля було зупинено антирелігійну пропаганду і розпущено спілку воєвничих безбож-ників [8, с. 523-524]. Процес взаємопорозуміння між більшовицьким режимом і РПЦ сягнув апогею, коли 4 вересня 1943 року в Кремлі відбулася безпрецедентна зустріч Йосифа Сталіна і В'ячеслава Моло-това з трьома найвищими православними архієреями. Вранці того ж дня Сталін провів нараду з керівником служби безпеки Лаврентієм Берією та секретарем ЦК ВКП (б) з питань ідеології Георгієм Маленковим. Під час наради голова таємного відділу НКДБ в справах релігії полковник Георгій Карпов коротко проінформував Сталіна про ієрархів Москов-ського патріархату, загальний стан справ у РПЦ, її чисельність, напрям-ки діяльності, а також про ситуацію в інших Православних Церквах за кордоном і можливості їхнього політичного впливу. Було вирішено ство-рити при Раді Народних Комісарів новий орган – раду в справах Росій-ської Православної Церкви (РСРПЦ) на чолі з Карповим, який одно-часно мав виконувати свої таємні обов'язки голови відділу у справах релігій при НКДБ.

Після цієї руйнівної наради Карпов повідомив предстоятелів Мо-сковського патріархату, що партійний лідер готовий прийняти їх у Кремлі. За декілька годин Патріарх Сергій Страгородський у супроводі митропо-литів Ленінградського Алексія Симанського і Київського Миколая Яру-шевича, екзарха України, ввійшли до зали, де на них чекали Сталін і Мо-лотов [9, с. 14-15].

Під час цієї майже двогодинної зустрічі, на якій був присутній Карпов, Сталін погодився з усіма проханнями митрополита Сергія про скликання собору для обрання патріарха та Синоду, який мав відбутися через чотири дні. Сталін дав команду про звільнення з тюрми деяких єпископів і надав військові літаки, щоб вони вчасно добралися на собор.

Також звільнили і священників для продовження душпастирювання в відновлених церквах і монастирях. Було домовлено, і Сталін дав згоду на впровадження богословських курсів як початок відновлення повноцінної системи духовної освіти, погоджено наказ про відродження і функціонування друкованого органу Московської патріархії, забороненого у 1936 році. Було домовлено про внесення змін в законодавство про свободу совісті, відновлення прав РПЦ як юридичної особи, офіційного закріплення за парафіяльними священниками статусу керівників церковних громад, а також надходження частини парафіяльних зборів у розпорядження патріаршого управління. Мали бути скорочені податки, якими обкладалося духовенство, храми й монастирі. Патріархії було передано великий добре впорядкований будинок в Москві, який перед тим займало посольство Німеччини, забезпечено службовими автомобілями та продуктовими пайками, а також надано привілей купувати інші товари за державними розцінками. Варто також зазначити, що всі привілеї для РПЦ, про які було домовлено зі Сталіним, було виконано і всі рішення про ці привілеї були оприлюднені, що надалі не створило проблеми для Микити Хрущова скасувати їх після опрацювання [10, с. 172].

Офіційно РСРПЦ було створено 14 вересня 1943 року з метою нагляду за діяльністю РПЦ і здійснення зв'язку між патріархією і Кремлем. Паралельна Рада у справах релігійних культів була створена 19 травня 1944 року для контролю для всіма іншими Церквами і релігійними спільнотами, до яких на той час зараховували і Греко-Католиків. Спочатку цю раду очолив К. А. Зайцев, якого згодом змінив полковник держбезпеки І. В. Полянський. Деякі з релігійних меншин також могли скористатися з нової політики Кремля щодо релігії. Все залежало від того, наскільки корисним було їхнє існування самому режимові, чи поділяли вони цілі радянського ладу, а також від їхньої здатності прислужитися державі у здійсненні її внутрішньої політики. Розглядаючи цю нову політику радянської влади щодо релігії, можна сказати, що влада надала перевагу тій Церкві, яка згодилася відстоювати і виконувати тогочасну окупантсько-радянську політику, а хто не хотів її підтримувати, вимушені були завершити свою пастирську місію.

8 вересня 1943 року в Москві відбувся собор єпископів, про який було домовлено зі Сталіним. На цьому соборі, як і передбачалося, патріархом Московським і всієї Русі обрали Сергія, а незабаром відновили друкований орган РПЦ і вийшов в світ журнал Московської патріархії. Відкриття в Москві та Ленінграді богословських шкіл затрималося, всіх

священиків, які були ув'язненні і визнавали нового патріарха, звільнили, згодом вони отримали працю на парохіях. Тим часом радянська влада заохочувала, а потім примушувала переходити під патріаршу юрисдикцію всіх членів Оновленої Церкви (яку держава свого часу підтримувала), що самі не бажали цього. Коли Червона армія, просуваючись на захід, зайняла Україну, місцеве православне духовенство, зокрема ті, що належали до відновленої при німцях Української Автокефальної Православної Церкви, були змушені повернутися до РПЦ. Багатьом священикам Автономної Православної Церкви, які співпрацювали з нацистами на окупованій території, вдалося уникнути переслідувань з боку радянської влади, принаймні тимчасово, саме тому, що вони перейшли до складу патріархату [15, с. 335-336].

Після смерті патріарха Сергія 15 травня 1944 року за його заповітом за патріарший престіл став митрополит Ленінградський Алексій Симанський. 2 лютого 1945 року на соборі, який розпочав свою роботу 31 січня, митрополита Алексія обрано патріархом. Серед привітань, надісланих собору та новообраному патріархові, було одне, написане українською мовою, тодішнього глави УГКЦ Йосифа Сліпого. В ньому говорилось: «Прохаю прийняти щиру подяку за переданий мені привіт через посланців митрополита, які побували в Москві у грудні 1944 року. Дякую також за книжки, які ваше блаженство зволило мені передати. Справді великий і прегарний успіх впродовж місцєблюститєльства патріаршого престола...» [1, с. 62].

Аналізуючи тодішню ситуацію, можна зробити певні висновки, що вперше після громадянської війни в Росії РПЦ домоглася затвердження (після попереднього узгодження з урядом) свого статуту – «положення». Цей документ не лише легітимізував централізований устрій Церкви, але й, на відміну від попереднього законодавства щодо релігії, надавав священикам вирішальну роль в управлінні парафією, дозволяючи їм офіційно очолювати церковну громаду. Пізніше таємним наказом Раднаркому СРСР від 22 серпня 1945 року Церква була поновлена в правах юридичної особи, включно з правом власності, хоча і з деякими важливими обмеженнями (наприклад, храми і все їхнє майно залишалося власністю держави). У такий самий спосіб було суттєво зменшено оподаткування церков і монастирів [16, с. 123-125].

Прослідковуючи історичні передумови скасування УГКЦ, неможливо опустити другої окупації Західної України та важливо – сильний опір загонів націоналістичної Української Повстанської Армії.

Лави УПА поповнилились уцілілими дивізійниками «Галичини», а також тисячами юнаків, які намагалися уникнути призову до Червоної армії. За офіційними радянськими даними, восени 1945 року УПА нараховувала приблизно 90 тисяч бійців [6, с. 5-6]. При підтримці підпільної мережі ОУН і за допомогою місцевого населення загони УПА відтинали Червону армію від тилового забезпечення, відтягали із фронту та винищували частину її особового складу, перешкоджаючи утвердженню радянської влади у важкодоступних місцевостях. Масовий опір населення Західної України змусив радянських можновладців неодноразово звертатися до повстанців зі спеціальними відозвами, пропонуючи амністію за умови припинення боротьби. Перша така відозва побачила світ 12 лютого 1944 року, коли в результаті стрімкого наступу Червона армія вступила до східних районів Галичини. З 27 вересня 1944 року радянська влада таємно видала постанову про недоліки в політичній роботі державних органів управління в Галичині і послаблення їхньої роботи в боротьбі проти УПА і ОУН. Незабаром, а саме 7 жовтня, постанова була оприлюднена і подана до виконання до місцевих рад Галичини, щоб знищити і запобігти поширенню націоналістичного підпілля серед населення [11, с. 151-154].

На відміну від першої окупації 1939-1941 років, радянська влада цього разу явно демонструвала своє лагідніше ставлення до УГКЦ та взагалі до релігії. Єпископат і духовенство не турбували, від військової служби було звільнено священників, дяконів, семінаристів, дяків і навіть деяких церковних старост. На той час ще діяли Львівська Богословська Академія і Семінарія. Варто зазначити, що саме на той час відвертої антирелігійної пропаганди не велося, а радянських військових, офіцерів можна було побачити в церкві під час Літургії. Монастирям дозволили зберегти за собою ті будівлі, які вони повернули собі в роки німецької окупації [17, с. 83].

Ці події були великим затишшям перед великою бурею. Сама Церква була вже відчутно послаблена внаслідок численної еміграції. Хоча жодний єпископ не покинув свого престолу, але близько 300 священників, серед яких було багато молодих, здібних і активних, попри заклик митрополита Андрея Шептицького залишатися на парафіях разом зі своїми вірними, все ж втекли на Захід. Потік емігрантів чисельно зріс і за рахунок представників інтелігенції – серед них були і активні миряни, – які подалися слідом за німцями, що відступали.

Після того, як влітку 1944 р. в результаті наступу радянських військ німців повністю було вигнано зі Східної Галичини, перший секретар від-

новленого Львівського обкому КП(б)У І. С. Грушецький і голова виконкому Львівської облради М. В. Козирев доповіли М. С. Хрущову про релігійну ситуацію в області:

1. На звільненій від німецьких загарбників території західних областей України особливої уваги заслуговує діяльність служників релігійних культів, яку вони провадять через широко розвинену мережу костьолів, церков та молитовних будинків.

2. Центри релігійних організацій знаходяться в м. Львові.

3. На чолі католицького віросповідання стоїть Архидієц Болеслав Твардовський, а греко-католицької церкви, що об'єднує Львівську, Станіславську, Санокську та Перемишлянську єпархії українців-католиків візантійського обряду, – Митрополит Андрій Шептицький.

4. Як Твардовський, так і Шептицький через своїх представників вдають, що вони лояльні до радянської влади, але водночас Шептицький ставить перед органами влади такі питання:

1) залишити в лікарні, яка ним організована ще до 1939 р. і ним переобладнана в 1939-40 рр., каплиці для відправи релігійної служби (сповідь хворих, причастя і т. ін.), а також дозволити монахиням-сестрам милосердя (зі спеціальною медичною освітою) працювати в лікарні і носити монашій одяг;

2) не брати до Червоної армії студентів-слухачів духовної семінарії в той час, коли в радянських вузах залишаються тільки студенти останніх двох курсів;

3) залишити в духовній консисторії друкарню, яку німці взяли в 1942 році з приміщення виконкому облради депутатів трудящих і передали монастирю для друкування молитовників та інших матеріалів релігійного змісту [1, с. 66].

Невдовзі після того, як радянські війська зайняли Львів, Андрея Шептицького було викликано до уповноваженого у справах релігії при уряді Української РСР Сергія Тарасовича Даниленка, підполковника НКДБ. Замість митрополита пішов архієпископ Йосиф Сліпий, якому вчинили жорсткий допит. Питали про політичні події в Західній Україні та діяльність Церкви під час німецької окупації. Владика зрозумів, що Даниленко обізнаний із розвідувальними даними, що їх радянські агенти мусили б збирати впродовж останніх трьох років.

Четвертого вересня 1944 р. на засіданні архієпархіального собору, який відновив свою працю у квітні, митрополит Андрей відзначив переміни, які відбулися у ставленні радянського уряду до релігії: «Можемо вже ствердити..., що безбожництво перестало бути прапором боротьби для

Советів... Зі зміною зовнішніх обставин очікуємо від урядових чинників більше батьківської опіки для нашого бідного народу» [12, с. 40-41]. Відповідаючи на заклик влади до громадського спокою, глава УГКЦ заявив: «Нарід наш переходить кризу, яка може рішити про фізичне існування нашого народу. Багато молоді... думає, що терором, винищуванням невігідних противників служать своїй батьківщині...» [там само].

На початку жовтня Кир Андрей надіслав листа голові РСРК Іванові Полянському, в якому висловив бажання Церкви нормалізувати відносини з радянським урядом. Полянський, отримавши санкцію Молотова, Берії та Хрущова, запропонував митрополитові вислати до Москви делегацію, і 16 жовтня Шептицький повідомив голову Львівського облвиконкому Козирєва про те, що він надсилає делегацію в такому складі: 1) о. д-р Гавриїл Костельник – канонік митрополичого ординаріату; 2) о. Іван Котів – радник митрополичого ординаріату; 3) о. Герман Будзінський, еромонах-студит – перекладач. Також митрополит зазначив про забезпечення делегації всіма необхідними речами для поїздок і перебування її на переговорах [12, с. 46-48]. Подальші події були дуже сумними для УГКЦ.

У жовтні 1944 р. Кир Андрей захворів на грип. Ускладнення хвороби спричинило смерть митрополита 1 листопада 1944 р. Його помічник із правом наступництва архієпископ Йосиф Сліпий негайно перебрав провід митрополією. У листі від 19 листопада 1944 р. до Папи Пія XII новий глава УГКЦ писав про смерть і похорон свого попередника – митрополита Андрея.

12 листопада відбулось урочисте поставлення архієпископа Йосифа на митрополита Львівського і Галицького. Водночас ігумена Кліментія Шептицького було обрано архімандритом монахів-студитів. На прийнятті з нагоди інтронізації Сліпого був присутній львівський латинський єпископ-помічник Базяк [14, с. 109-122].

Отримавши повідомлення Львівського обкому партії та обласного управління НКДБ, Хрущов 15 листопада 1944 р. доповідав Сталіну: «1-го листопада помер глава греко-католицької церкви митрополит граф Андрей Шептицький. Перед своєю смертю Шептицький зайняв яскраво виражену прорадянську лінію. Він готував відправлення делегації до Москви і Києва для привітання радянського уряду і особисто Вас, готував звернення до віруючих, в якому хотів закликати населення західних областей підтримувати заходи радянської влади і боротися з українсько-німецькими націоналістами. Він дав розпорядження по всіх церквах проводити збір коштів для поранених червоноармійців. Нещодавно митрополит

Шептицький написав до Вас листа. Цей лист він обговорював серед духовенства. За даними, які є в нашому розпорядженні, написання і обговорення цього листа викликало великі суперечки. Сам Шептицький переконував наближених до нього осіб в тому, що радянська влада є сильною і тому з нею необхідно зблизитися й усіляко її підтримувати. Найреакційніші служителі церкви почали ширити чутки, що митрополит дуже старий, хворий і тому не можна серйозно сприймати його міркування щодо більшовиків і радянської влади» [17, с. 234].

У середині грудня 1944 р. посланці вирушили до Москви для обговорення питання «нормалізації» становища УГКЦ в СРСР. Делегація вирушила в тому самому складі, який подав був покійний Андрей Шептицький. У Москві посланців зустрів представник із комітету Полянського та супроводжуючі особи з НКДБ, які провели їх до готелю. Зустріч у РСРК була призначена на 22 грудня, і делегація мала час, щоб здійснити візит ввічливості до керівництва Московської патріархії. Тут вони мали зустріч із місцезблустителем патріаршого престолу митрополитом Алексієм Симанським.

Під час зустрічі 22 грудня з Полянським члени делегації вручили йому привезені документи - листи митрополитів до Сталіна та меморандум на ім'я самого голови РСРК. Делегація ознайомила Раду зі зверненням митрополита Йосифа «До духовенства і вірних» від 23 листопада 1944 р., в якому, зокрема, містився заклик до бандерівців зійти з хибного шляху. Від імені духовенства і віруючих делегація передала 100 тис. карбованців до фонду Червоного Хреста.

У меморандумі, переданому Полянському, глава УГКЦ домагався від уряду залишити в межах СРСР Греко-Католицькій Церкві її права, зокрема користування майном і грошовими засобами, якими Церква користувалась в західних областях України до війни 1939 р. Митрополит Йосиф покликається на конкордат 1925 р. між Польщею та Ватиканом і просить радянський уряд запевнити Греко-Католицькій Церкві надані цим конкордатом права. Виходячи з такого становища Церкви в західних областях України, яке ґрунтувалося на споконвічному, звичаєвому і писаному праві, митрополит просить про певні права для УГКЦ [1, с. 81]. Члени делегації намагалися довести Полянському необхідність цих умов для функціонування УГКЦ, але він явно був невдоволений усіма тими проханнями, що їх висунув митрополит Йосиф.

Під час другого прийому членів делегації, який відбувся 27 грудня, Полянський, наперед узгодивши свою відповідь з Хрущовим і Молотовим,

сказав, що перед радянським законом всі релігії є рівними і всі релігійні організації діють в рамках чинного в країні законодавства про культу. Тому жодних винятків не буде робитися і для Греко-Католицької Церкви, а її прохання, які не суперечать закону, будуть задоволені. На запитання делегації, чи в межах СРСР греко-католикам буде забезпечене вільне відправлення Богослужінь, Полянський відповів ствердно. Офіційна ж відповідь уряду на конкретні прохання меморандуму мала надійти згодом відповідно до встановленого порядку.

Перед від'їздом із Москви делегатів несподівано запросили до Ставки Верховного Головнокомандування, де всім їм стало зрозуміло, що ставлення влади до УГКЦ залежатиме від того, яку позицію вона обере щодо боротьби проти УПА. Зокрема, до Церкви було висловлене прохання переконати українських націоналістів вийти зі схронів і скласти зброю, обіцяючи, що держава гарантуватиме їм амністію, як це було проголошено в останньому зверненні радянського уряду до населення Західної України.

Українська Греко-Католицька Церква зазнала такого самого тиску з боку радянського режиму, що й Римо-Католицька Церква в Литві. Вона опинилась віч-на-віч перед дилемою: або стати на бік влади в боротьбі проти українського національного руху опору і таким чином зректися своєї церковної ідентичності й історичного нерозривного зв'язку з цим рухом заради непевної перспективи «нормалізації» свого становища у сталінській імперії, або ж зазнати переслідувань режиму, але зберегти довіру та прихильність вірних, національна свідомість яких була надзвичайно високою, доводить науковець [5, с. 123].

Митрополит Йосиф Сліпний, не дочекавшись від Полянського відповіді на свій меморандум, 25 січня 1945 р. надіслав листа Даниленкові, в якому знову повторив своє прохання дозволити греко-католицьким священникам душпастирювати серед тих греко-католиків, яких було виселено або які самі переїхали до промислових районів сходу країни. Незадовго до цього, в ніч із 3 на 4 січня 1945 р., органи НКДБ заарештували луцького римо-католицького єпископа Адольфа Пйотра Шельонжека і трьох його священників. Через два місяці митрополит Йосиф, у відповідь на прохання архієпископа Євгеніюша Базяка про допомогу, надіслав до Сталіна телеграму з проханням звільнити ув'язненого єрарха [6, с. 261].

Марною виявилася і ще одна спроба митрополита Йосифа закликати ОУН, УПА й органи радянської влади налагодити свої відносини шляхом мирних переговорів. 28 березня 1945 р. він звернувся з листом-

посланням до духовенства і вірних, в якому бив на сполох, бо піднялася нова хвиля неспокоїв, нападів і убивств, у тому числі священників і монахів. Він закликав людей, щоб вони з ще більшим зусиллям і дбайливістю старалися не допускати до проливу крові.

Згідно з рішеннями Ялтинської конференції трьох великих держав 4-11 лютого 1945 р. Радянський Союз одержав важливі політично-територіальні надбання, в тому числі й визнання з боку західних союзників анексії Західної України. Відтоді Сталін вже міг перейти до здійснення власних планів щодо майбуття Греко-Католицької Церкви в Галичині [7].

Цілковито очевидно, що плани знищення Української Греко-Католицької Церкви шляхом її приєднання до Російської Православної Церкви виношувалися ще від вересня 1939 р. Однак збіг обставин, таких як стратегічне пограничне розташування західноукраїнських земель в умовах війни в Європі, слабкість самої РПЦ у той час, а також далеке від оптимізму ставлення щойно возз'єднаної з Москвою автокефальної православної єрархії на Волині до перспектив поширення православ'я у греко-католицькій Галичині, та, врешті, напад Німеччини на СРСР 22 червня 1941 р. – все це разом завадило Кремлю виконати опрацьовану ще за часів царювання Катерини II та Миколи I історичну місію Російської держави.

Наступ сталінського режиму на Греко-Католицьку Церкву в Галичині був однією зі складових загального плану протидії католицизмові не лише в СРСР, але й в інших країнах Східної Європи, що опинилися в сфері впливу Радянського Союзу, а також у цілому світі. З одного таємного партійного документа випливає, що рішення про возз'єднання УГКЦ із Московським патріархатом було доведене до відома партійного активу вже в лютому 1945 р. [1, с. 89].

У лютому 1945 р. відділи пропаганди й агітації обкомів КП(б)У, принаймні в Галичині, поширили серед партактиву таємні короткі тези з викладом основних історичних особливостей російської православної та західноукраїнської греко-католицької церков. Пізніше, у березні 1945 р., Карпов подав Сталіну, Молотову і Берії десятисторінковий документ, відомий як Інструкція № 58. Після ознайомлення з поданими пропозиціями радянський керівник 17 березня наклав на документі резолюцію: «Т-щу Карпову. Соголасен. И. Сталин» [17, с. 83]. 20 квітня голова РСРПЦ у листі до Хрущова виклав ті положення «Інструкції»:

1. Організувати в м. Львові православну єпархію, на чолі якої поставити єпископа (з українців) з титулом єпископа Львівського і Тернопіль-

ського, який би об'єднав православні приходи Львівської, Станіславської, Дрогобицької і Тернопільської областей.

2. Надати Львівському і Тернопільському єпископу, а також усім православним священнослужителям цієї єпархії право на ведення місіонерської праці.

3. Надати у розпорядження єпархії у м. Львові як катедральний собор один із греко-католицьких соборів.

4. Зміцнити Почаївську православну лавру в м. Крем'янці Тернопільської області, зробивши її настоятеля вікарієм Львівського єпископа.

5. Від імені Патріарха Московського і всієї Русі та Синоду Російської Православної Церкви випустити спеціальне звернення українською і російською мовами до духовенства і віруючих уніатської церкви та широко розповсюдити його по уніатських приходах.

6. Організувати всередині уніатської церкви ініціативну групу, яка повинна буде декларативно заявити про розрив із Ватиканом і закликати уніатське духовенство до переходу на православ'я.

7. Організувати православні братства в містах Луцьку і Львові, надавши цим братствам право на здійснення місіонерської і благодійницької діяльності, причому завданням братств буде зміцнення православ'я і протиставлення його католицизму.

8. Вжити заходів до ліквідації автокефалії польської православної церкви, з проведенням відповідних заходів для її цілковитого приєднання до Московської патріархії.

9. Оформити приєднання до Московської патріархії Мукачівсько-Пряшівської православної єпархії Закарпатської України згідно з виявленим із їхнього боку колективним бажанням і згодою Синоду Сербської Православної Церкви, в юрисдикції якої дотепер перебуває Мукачівсько-Пряшівська єпархія.

10. Для підготовки кадрів священнослужителів і місіонерів відкрити курси в містах Києві, Луцьку, Львові й Одесі, взоруючись на організацію та програму московських пастирсько-богословських курсів [1, с. 91].

Дещо раніше, 17 березня 1945 року, Карпов надіслав копію цієї інструкції до голови РСРК – Полянського. Він попросив колегу керуватися у своїй діяльності тими положеннями документа, що стосується Греко-Католицької і Римо-Католицької Церков в СРСР, а також координувати інші кроки у боротьбі проти католицизму. Упродовж кількох місяців органи НКДБ збирали компромат на ієрархів і духовенство УГКЦ, після чого в квітні 1945 р. радянські засоби масо-

вої інформації розпочали потужну кампанію з дезінформації проти УГКЦ [3, с. 317].

Тим часом РСРПЦ наказом від 1 березня 1945 р. зобов'язала своїх уповноважених у західних областях України здійснити до 1 травня інвентаризацію по усіх церквах і монастирях, а також провести перереєстрацію громад і священників, а вже 5 квітня того ж року республіканський уповноважений Ради в Україні Вільховий доповідав Полянському про статистичні дані УГКЦ. Інструкція РСРПЦ від 1 березня 1945 р. наполягала на жорсткішій політиці щодо духовенства. Тож місцева влада розпочала застосовувати норми радянського законодавства про культу і в Галичині, де досі від цього утримувались. Храмові будівлі було проголошено державною власністю, від громад стали вимагати створення «двадцятки», щоб ті могли отримати офіційну реєстрацію, тобто державну ліцензію на діяльність парафії, а також дістати дозвіл на оренду і користування націоналізованою «культовою спорудою» для відправи Богослужінь. Інструкція покладала на «двадцятки» здійснення контролю за правильністю інвентаризації всього «культового майна» і надавала право державним органам здійснювати періодичні перевірки в храмах [1, с. 99].

Глава УГКЦ оцінив всі прийняті інструкції як підготовку до наступу радянської влади на Церкву. Органи держбезпеки встановили постійний нагляд за собором Св. Юра, митрополичими палатами та прилеглими до них будівлями. Вранці 11 квітня 1945 р. весь святоюрський комплекс оточив кордон міліції, щоб ізолювати його мешканців і не допустити вивезення документації та цінностей. Увечері того ж дня велика група офіцерів держбезпеки увійшла до митрополичих палат. Йосифу Сліпому пред'явили ордер на арешт і після особистого обшуку відправили до в'язниці НКДБ на вул. Лонцького. Вранці митрополита під конвоєм потягом перевезли до центральної в'язниці у Києві на вул. Короленка, 42. Єпископів Будку і Чарнецького, а також кількох інших відомих священників заарештували того ж дня, 11 квітня, та спровадили до Києва. Три дні, від 12 до 14 квітня, тривав ретельний обшук на Святоюрській горі: в митрополичих палатах, помешканнях священників, соборі та крипті, приміщеннях архієпархіальної та парафіяльної канцелярії, прилеглих будівлях. Конфісковано митрополичий архів та бібліотеку покійного митрополита Андрея. Станом на 21 квітня 1945 р. органи НКДБ у Львівській області заарештували 33 осіб: митрополита, 2 єпископів, 20 священників, 2 деканів, 3 семінаристів і 5 мирян. Одночасно кагебісти провели обшуки в Богословській академії, семінарії, дяківській школі – всі ці

навчальні заклади відразу ж закрили. Органи держбезпеки затримали 159 студентів і відправили їх до призовних пунктів місцевих військкоматів [3, с. 324]. У Станіславі 11 квітня НКДБ заарештував сімдесятивосьмирічного єпископа Григорія Хомишина та його помічника владика Івана Лятишевського. Обох відправили до в'язниці – спочатку до Львова, а потім до Києва. Того ж дня ув'язнили й ректора єпархіяльної семінарії о. Авксентія Бойчука, якого тримали у Станіславській тюрмі, де слідчі жорстоко катували його.

Після арешту митрополита Йосифа і єпископів члени митрополичої капітули обрали на своєму зібранні о. Омеляна Горчинського, пароха собору Св. Юра, капітулярним вікарієм. У відповідь влада протягом наступного тижня заарештувала всіх крилошан. Після допитів їх, щоправда, відпустили, окрім о. Горчинського. Є свідчення, що згодом крилошани таємно обрали новим капітулярним вікарієм канцлера митрополичого ординаріату о. Миколу Галянта.

У Станіславській єпархії від травня 1945 р. уряд вікарія виконував ігумен василіянського монастиря Григорій (Володимир) Балагурак. За допомогою ігумена оо. редемптористів Романа Бахталовського йому вдавалося таємно керувати єпархіяльним життям і навіть нелегально підтримувати зв'язок із Римом, доки їх обох не кинули до в'язниці.

У приєднаній до Радянського Союзу частині Перемиської єпархії НКДБ заарештував генерального вікарія для Дрогобицької області о. Михайла Мельника. Говорили, що він не витримав катувань у тюрмі і дав згоду співпрацювати з владою у створенні ініціативної групи для «воз'єднання» УГКЦ із Православною Церквою. У Сокалі ув'язнили генерального вікарія для Львівської області о. Миколу Панаса, якого також катували; казали, що його звільнили після того, як він збожеволів [5, с. 125]. Єпископів Йосафата Коциловського і Григорія Лакоту, які залишилися по західному боці нового радянсько-польського кордону, деякий час не турбували. Коли ж посилювався тиск на етнічно українське населення прикордонних земель, щоб змусити його до «репатріації» на схід, польська влада 21 вересня 1945 р. заарештувала обох владик, а раніше, 15 червня 1945 р., радянська контррозвідка схопила в Берліні апостольського візитатора для українців-католиків у Німеччині о. Петра Вергуна, якого також доправили до Київської тюрми НКДБ.

Одразу ж після арешту членів єпископату радянські репресивні служби, відповідно до сформульованих в інструкції Карпова завдань, узялися за створення добровільної ініціативної групи з воз'єднання Греко-Ка-

толицької Церкви з Православною Церквою з осідком у Львові. Виглядає, що це завдання доручили Сергієві Каріну – Даниленку. Першим кроком до його реалізації стало призначення органами НКДБ наприкінці квітня 1945 р. о. Гавриїла Костельника адміністратором Львівської Архієпархії, отця Костельника було обрано на голову ініціативної групи. Десь у квітні о. Костельник надіслав до органів радянської влади заяву, в якій стверджував: «...Я був уніатом і загубив гідність пастиря. Я був націоналістом і загубив гідність людини. Але цього було замало. Націоналізм посиротив мене і мою дружину, убив трьох наших синів. Ми стали нещасними батьками... В нашому краї немає родини, яка б не оплакувала якусь жертву націоналізму. Ми кажемо націоналізму – годі крові! Ми кажемо унії – годі ганьби!

Я репрезентую тих священників нашої церкви, які ставлять собі на меті розірвати з Римом і знищити ганебну Берестейську унію. Таких священників у нашій церкві більшість» [13, с. 245]. До такого списку ще приєднався парох с. Копичинці та Гусятинський декан о. Антоній Пельведзький. Рішенням самої групи від 1 травня 1945 р. його було призначено адміністратором Станіславської Єпархії.

Ініціативна група, яка вже має більшість однодумців у всіх трьох єпархіях, приступила до реєстрації своїх однодумців, а також написала лист-звернення до голови уряду радянської влади про реєстрацію цієї групи, яка має на меті зібрання і перевиховання Греко-Католицького духовенства, щоб згодом приєднати УГКЦ до РПЦ. Під щільним контролем з боку держави ініціативна група розгорнула широку пропагандистську кампанію з переконання духовенства в безнадійності справи опору возз'єднанню, доводячи безповоротність рішення влади про ліквідацію УГКЦ [2, с. 345].

Варто зазначити, що багато дослідників історії Церкви в Україні погоджуються з думкою, що створення ініціативної групи та входження до неї зрадників увінчувалося успіхом для радянської влади і її планів, а саме знищення УГКЦ і об'єднання всіх вірних і духовенства до лона РПЦ, яка виконувала державні накази.

З наближенням дати скликання собору посилювався тиск з боку ініціативної групи на тих парохів, які все ще не вступили до неї. Методи, до яких вдавалися члени групи, щоб здолати останній опір возз'єднавчій кампанії, характеризує ультиматум Костельника від 3 лютого о. Євгенів Дуткевичу, пароху Львівської Церкви Свв. Петра і Павла: «Повідомляю Вас, що оскільки до 5 цього місяця Ви не приступите до ініціативної

групи, то від того дня не зможете правити Служби Божої ні в одній церкві, а одночасно втратите всі права пароха» [17, с. 321].

12 лютого, через два дні після перемоги радянського режиму на виборах у Галичині, Патріарх Алексій надіслав на ім'я о. Костельника телеграму з благословенням на скликання собору.

Так, все було зрадницько зроблено, підписано, оскаржено про УГКЦ і її репрезентантів, яких було змордовано у тюрмах. Вранці у п'ятницю, 8 березня 1946 р., делегати собору, підкріпившись на сніданку «100 гр. водки» та «200 гр. вина», були доставлені до собору Св. Юра, щоб там під надійною охороною виконати відведену їм роль у розписаному наперед до дрібниць возз'єднавчому зібранні. О 10 год. 30 хв. молебнем «О призовані Св. Духа» собор розпочав свою роботу. У присутності 216 представників від духовенства і 19 від мирян співслужили три засновники ініціативної групи: Костельник, Пельвецький і Мельник. Потім, відповідно до затвердженого на передсоборному зібранні порядку денного, ці троє перебрали на себе функції президії собору, а два інших священники, які таємно вже стали православними, оо. Микита Павлосюк і Юрій Ванчицький, зайняли місця секретарів. Щоб уникнути будь-яких несподіванок з боку делегатів, організатори обійшлися без обрання членів президії та внесення порядку денного собору на затвердження його учасників. Перше заслухали виступ Пельвецького, який був перерваний прибуттям до храму Св. Юра єпископа Львівського і Тернопільського Макарія Оксіюка, Єпископа Мукачівського Нестора Сидорука та митрофорного протоєрея Костянтина Ружицького, керуючого справами Українського екзархату. Їх привітав і представив делегатам о. Костельник [10, с. 151-152]. Наступну, довшу доповідь виголосив сам голова ініціативної групи, який у своїй доповіді повністю розбив УГКЦ і наголосив на важливості РПЦ. Інші доповіді носили такий самий характер. Вистачило всього шести годин, щоб УГКЦ було офіційно скасовано.

На другий день, 9 березня, собор розглядав питання канонічного оформлення прийнятого рішення про «возз'єднання» з РПЦ. Третій день собору – Неділя Торжества Православ'я – розпочався Архієрейською Божественною Літургією, яку відправив митрополит Йоан у співслужінні чотирьох православних єпископів, у т. ч. Антонія Пельвецького і Михаїла Мельника. Це стало першою відкритою для сторонніх очей подією на соборі. На ознаменування возз'єднання патріарший екзарх подарував храму Св. Юра ікону Богородиці з Києво-Печерської лаври. І лише в той день, 10 березня, мешканці Львова

дізналися про офіційну самоліквідацію УГКЦ. Святкування завершилися урочистим обідом учасників собору в ресторані готелю «Бристоль», де лунали промови й тости на честь церковної та державної влади [1, с. 153].

Собор греко-католицького духовенства, скликаний ініціативною групою з воз'єднання Греко-Католицької Церкви з Православною Церквою, що відбувся 8, 9 і 10 березня у Львові, в кафедрі св. Юра, вирішив зліквідувати Берестейську унію з 1596 року і відірватися від Риму і воз'єднатися з нашою батьківською Православною Церквою. Це той Собор подає до відома всім Греко-Католицьким Галицьким священикам та вірним і закликає всіх Вас піти його слідами. Нехай не буде роздору в нашому народі з приводу повороту до віри і Церкви наших предків. Про все, що діялося на соборі, щодня інформували голові РСРПЦ присутні там його представники: Уткін, Ходченко і Вишневецький, які телеграфували Карпову про всі події [17, с. 348].

Так закінчилися сумні події в житті УГКЦ. Незалежно від того, що керувало Костельником та його соратниками – страх, розрахунок чи все це разом, одне є певним: обравши те, що вважали меншим злом, вони тим самим надали радянському режимові можливість створити враження добровільності самоліквідації УГКЦ і воз'єднання більшості духовенства з РПЦ. Коли все закінчилося і всі святкували перемогу, УГКЦ не була ліквідована в серцях вірних, бо добрі пастирі провадили Церкву далі під назвою – катакомбна УГКЦ.

Відрапортувавши Москві про ліквідацію Греко-Католицької Церкви в УРСР, її більшовицька влада взялася за повсюдне й остаточне викорінення тих осередків унії, що залишалися ще у вигляді монастирів. Уже в доповідній на ім'я Микити Хрущова 29 вересня 1949 року уповноважений Ради в справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по УРСР П. Вільховий ще раз поставив це питання. На початку грудня того ж року він побував на прийомі в заступника Голови Ради Міністрів УРСР Леоніда Корнійця, де були розглянуті пропозиції про ліквідацію всіх монастирів. Особиста вказівка Корнійця Вільховому звучала тоді так: «Тепер ставте питання про ліквідацію кожного монастиря окремо» [13, с. 185-186]. Відтак Вільховий негайно підготував свої пропозиції щодо закриття трьох греко-католицьких монастирів на території Львівської області. Цю страшну пропозицію подали Корнійцю, який 9 грудня 1949 року розпорядився послати голові Львівського облвиконкому Стефаніку вказівки для вжиття заходів.

Якщо аналізувати ситуацію ліквідації уніатських монастирів на території Станіславської області, то Вільховий вносив пропозицію насамперед

закрити Гошівський монастир, не чекаючи збору матеріалів, оскільки монастир перетворився, по суті, в керівне угруповання реакційних і націоналістичних елементів. Як свідчить доповідна секретаря Станіславського обкому Михайла Слоня на адресу секретаря ЦК КП(б) Леоніда Мельникова від 24 червня 1950 року, план ліквідації Гошівського монастиря було повністю виконано шляхом арештів його керівного складу, а також одночасно із закриттям Гошівського чоловічого монастиря управлінням МДБ області було проведено операцію з виселення за антирадянську діяльність монахинь Гошівського жіночого монастиря.

Більшовицька влада продовжувала жорстоко переслідувати не тільки тих, хто залишався вірним унії, а й всіх інших, хто виходив за рамки дозволеного її канонами. Зокрема, відчув на собі всі її «переваги» один з тих, хто активно агітував за перехід у православ'я, – секретар ініціативної групи Сергій Хруцький, котрий після арешту в 1944 році був завербований і спеціально випущений з тюрми з метою організації роботи щодо переходу греко-католиків під омофор Московського патріархату.

Інформуючи органи МДБ про хід ліквідації монастирів, Хруцький водночас намагався поширювати думку про створення в Галичині такої Православної церкви, в якій збереглися б обряди уніатської традиції, зокрема, щоб збереглася українська мова. Згодом Хруцького з дружиною виселили в Кемеровську область. Перебуваючи там, він неодноразово просив про повернення його до Львова, але йому кожного разу відмовляли. Не допомогло навіть звернення на ім'я Микити Хруцова. Хруцькому не могли вибачити його вільнодумства, через те й писали, що вся його минула діяльність була спрямована проти радянської влади [13, с. 233].

З цього невеликого фрагмента сумної сторінки історії Української Греко-Католицької Церкви можна зробити такі висновки.

У тяжкий післявоєнний час, коли радянські війська почали витіснити фашистські легіони з земель Західної України і зайняли їх, Радянська влада почала насильно впроваджувати свою політику на цій території. Аналіз історичних джерел, що віддзеркалюють підготовку радянського режиму до ліквідації УГКЦ, показує безглуздість звинувачень, які висунула влада Українській Греко-Католицькій Церкві, а також те, наскільки великою була роль нашої Церкви у збереженні українського суспільства з його вірою та традиціями. Значну роль в той час відіграла діяльність слуги Божого Митрополита Андрея – Глави УГКЦ, який з останніх сил боровся, щоб Церква була легалізована, зареєстрована і офіційно мала ті права, які влада надала РПЦ. Але УГКЦ не погодилась викону-

вати наказів влади і тому була піддана масовому знищенню: ув'язнення духовенства, ліквідація і руйнування храмів, монастирів та інших релігійних установ. Готували документи для ліквідації Церкви, а пізніше це рішення тягнуло за собою підготовку до Львівського собору 1946 року, який був тільки формальністю для керівників Радянського Союзу. Весь католицький світ не визнав рішення собору, а завдяки Божому провидінню Греко-Католицька Церква продовжувала діяти, хоч і в катакомбних умовах. Але в цей час вірні Богу душпастирі докладали всіх зусиль для розвитку Церкви і засівали зерна віри для народу. Після Воскресіння Церкви вони зійшли і дали свої плоди християнському світу.

Література

1. Бодюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава. – Львів, 2005. – 259 с.
2. Беляев В., Рудський М. Під чужим прапором. – Київ, 1958. – 360 с.
3. Білас Р. Репресивно-каральна система. – Москва, 1946. – Т. 1. – 460 с. – С. 317.
4. Гриньох А. Слуга Божий Андрей / Пастирські листи/. – Мюнхен, 1944. – 820 с.
5. Гриник П. Церква в рідному краю. – Київ, 1999. – 256 с.
6. Давиденко Б. Не стануть агнцями вовки // Радянська Україна. – 1988. – №2. – С. 5-6.
7. Закрьотое письмо ЦК КП(б)У по вопросам религии (без дати і без підпису) // ЦДАГО, ф. 1, оп. 23, спр. 1638, арк. 28-33.
8. Емелях Л. И. Союз воинствующих безбожников СССР (СВБ) // Краткий научно-атеистический словарь / ред. И. П. Цамерян и др. – Москва, 1964. – 564 с.
9. Левитин-Краснов Анатолий Е. В поисках нового града. – Тель-Авив, 1980. – 147 с.
10. Сапеляк А. Київська Церква на слов'янському Сході. – Буенос-Айрес – Львів, 1999. – 231 с.
11. Сафонова Е. В. Ідейно-виховна робота Комуністичної партії серед трудящих визволених районів України в роки Великої Вітчизняної війни (1943-1945). – Київ, 1971. – 248 с.
12. Сергійчук В. Подвижництво греко-католиків України у боротьбі за віру і державу // Нескорена Церква. – Київ, 2001. – С. 40-41.
13. Сергійчук В. Нескорена Церква. – Київ, 2001. – 609 с.

14. Тожецький Р. Митрополит Андрей Шептицький // Ковчег. – Ч. 1. – Львів, 1993. – С. 109-122.
15. Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка обновленческого раскола Русской Православной Церкви. – Казань, 1970. – 460 с.
16. Шаповалова А. Патриарх Московский и всея Руси Алексий. – Москва, 1985. – 246 с.
17. Цветков В. Літопис Голготи України. – Дрогобич, 1994. – Т.2. – 526 с.

УГКЦ в контексті суспільно-політичних реалій на Станіславщині (1946-1959 рр.)

Головною метою написання даної статті є те, що, на наш погляд, Церква і в описуваний період, і, зрештою, у наш час користується найвищим рівнем суспільної довіри. Багато авторів, які досліджували нашу проблематику у діаспорі, були позбавлені ідеологічних кліше, якими була пересичена радянська історіографія. З іншого боку, оскільки вони були переважно священиками, то вдавалися до надмірної деталізації внутрішньоцерковного життя, необгрунтованої глорифікації церковних діячів, часто не приділяючи належної уваги державно-церковним взаєминам. Автор натомість має на меті абстрагуватися від конфесійної апологетики, притаманної цим дослідженням, і на основі доступних джерел дати якомога багатограннішу оцінку суспільно-політичним та релігійним явищам, що мали місце на Прикарпатті в 1939-1959 рр.

Ведучи мову про місце та роль Церкви в окремо взятому, периферійному регіоні Західної України – Станіславщині у перше повоєнне десятиліття, характеризуючи вплив релігійного чинника на суспільно-політичне життя краю і, навпаки, яким чином нові радянські політичні, економічні та соціальні реалії позначились на становищі Церкви, розглядаючи цей взаємозв'язок, необхідно зупинитись на аналізі певних ключових загальноісторичних аспектів, без яких дуже важко усвідомити регіональний контекст, виокремити найяскравіші його особливості тощо.

З одного боку, безумовно, з чисто історичної точки зору ми розуміємо усю периферійність, певною мірою навіть провінційність тих суспільно-політичних процесів, які відбувалися у регіоні в описуваний період, але якщо додати до цього усвідомлення релігійний фактор, то, без перебільшення, можемо сказати, що Станіславська єпархія як одна з найдавніших адміністративних одиниць УГКЦ відіграла важливу роль у становленні ментальної та культурної ідентичності мешканців краю.

Важливим питанням, яке спробуємо з'ясувати на основі доступних нам джерел, є питання про кількість греко-католиків загалом, адже пода-

льший наш виклад стосуватиметься власне цієї релігійної конфесії, оскільки саме до неї належала переважна більшість населення регіону. Так, польські довоєнні джерела, даними яких користуються пізніші радянські дослідники, називають цифру три мільйони осіб. Цю ж цифру повторює офіційний друкований орган Станиславівської єпархії, газета «Нова зоря», у восьмому числі від 3 лютого 1938 р. [4, с. 88]. Натомість митрополит Андрей Шептицький у своєму листі до голови Ради у справах релігійних культур УРСР, датованому кінцем 1944р., називає цифру – п'ять мільйонів осіб. Як би там не було, виходячи із зазначеної кількості, а також із практичної відсутності даних стосовно інших релігійних деномінацій, стверджуємо, що визначальну роль та вплив на суспільно-політичне життя Східної Галичини в цілому і Прикарпаття зокрема мала саме УГКЦ.

Передусім необхідно констатувати, що, за свідченнями очевидців, на відміну від нав'язуваного нам десятиліттями традиційного і безапеляційного для радянської історичної науки погляду, жодного захоплення так зване «визволення» Галичини Червоною армією у місцевого населення не викликало. Абсолютно очевидно, що захоплення Галичини радянською владою спричинило щонайменше неоднозначну реакцію у суспільстві. Ми не стверджуємо, що більшовики зовсім не мали своїх прихильників у краї, однак перебільшувати їх вплив немає потреби, тому що більшість населення все ж була налаштована насторожено, а значна кількість й відверто вороже. Вже перший прихід «визволителів» восени 1939 р., за свідченням одного з мешканців міста Тисмениці, не відував нічого доброго: «Солдати-танкісти, худі, виснажені, небалакучі, з підозрою дивилися на кожного перехожого. За якийсь час після них наїхала цивільна адміністрація: обдерта, голодна..., жінки в солдатських шинелях, а на голові картузи, мужські чоботи, ба навіть без сорочок» [1, с. 14]. Насильницьке насадження радянських методів адміністрування через проведення «демократичних виборів», насадження норм колективного господарювання на селі, різке втручання у шкільництво та інші сфери громадського життя не могли подобатися місцевому населенню, особливо якщо взяти до уваги те, що значну частину міських мешканців становили поляки, яким, так би мовити, за визначенням не могла імпонувати радянізація. Так, скажімо, на початку 40-х років ХХ століття поляки становили приблизно дві третини від усіх мешканців Станиславова. Яким же чином 60% виборців у місті проголосували в 1940 р. за радянську владу? [1, с. 15]. Вважаймо це запитання більш ніж риторичним, адже абсолютно зрозуміло, що ці вибори просто не могли мати демократичного характеру вже хоча б із тієї причини, що пройшли у дуже складний і напружений період, коли поль-

ське населення краю знаходилось ніби на «пороховій бочці» у зв'язку з нападом 1 вересня 1939 р., нацистської Німеччини на Польщу і повним захопленням цієї країни.

Наступний етап радянізації Станіславщини, який включав чи не першочергово наступ на УГКЦ, розпочався зі змінами на користь Червоної армії у радянсько-німецькій війні. Другий прихід «совітів» відзначався ще жорсткішим насадженням радянських стереотипів, передусім на селі, оскільки саме сільське населення становило левову частку мешканців регіону. Дуже багато селян було звинувачено у співпраці з УПА, планомірно нищились заможні сільські садиби під гаслом загального розкуркулення. Закономірно Церква, що користувалася безперечним авторитетом у суспільстві, не могла залишатися осторонь цих безчинств [3, с. 272]. На відміну від першого приходу, радянська адміністрація добре усвідомила, що Греко-католицька церква, як панівна релігійна конфесія в регіоні, буде захищати попередні порядки і займе ідеологічно протилежну позицію до новонасадженого радянського способу життя. Ось що з цього приводу писав німецький дослідник даної проблематики А. Гаптер: «Коли Галичина у 1944 р. знову була повернена під радянський контроль, офіційне ставлення комуністів до Церкви відрізнялось від ставлення під час першої окупації. Спершу вони виявляли повагу до Церкви, а солдати і навіть офіцери брали участь у богослужіннях. А відповідно до сталінської конституції (що була прийнята в період між першою і другою окупацією) заборонялась будь-яка релігійна пропаганда, і тому розпочався рішучий наступ на Церкву» [5, с. 117]. Сталін фактично мав на меті обмежити вплив Ватикану в Галичині шляхом повної ліквідації Греко-католицької церкви. Легітимізувати процес ліквідації УГКЦ було вирішено наступним чином.

На загальнодержавному рівні, у Москві, було створено Комітет з возз'єднання церков, який очолив полковник радянських спецслужб Георгій Карпов. Його бачення процесу возз'єднання виглядало так: «Російська православна церква, що в минулому не докладала достатніх зусиль в боротьбі з католицизмом, тепер може і повинна відіграти значну роль в боротьбі проти римо-католицької церкви (в тому числі уніатства), яка стала на шлях захисту фашизму і домагається власного впливу на післявоєнний розподіл сфер впливу у світі» [4, с. 73]. Таким чином, бачимо, що найпоширенішим озвученим звинуваченням радянської влади, яке вона висувала, передусім греко-католицьким ієрархам, було звинувачення у колабораціонізмі. Одразу скажемо, що питання співпраці із нацистською військовою адміністрацією у період радянсько-німецької війни (1941-1945 рр.) залишається одним із най-

більш дискусійних вже у сучасній українській історіографії. Ми не вважаємо, що можемо розв'язати цю проблему, але зазначимо, що питання колабораціонізму, яке в радянській історіографії набуло заідеологізованого негативного відтінку, пов'язане з політичною кон'юнктурою, потребує подальшого всебічного висвітлення.

Другим формальним етапом ліквідації УГКЦ вже безпосередньо в Галичині стало вербування священників до так званої «Ініціативної групи», на яку було покладено функцію підготовки та проведення об'єднаного, а фактично ліквідаційного псевдособору 8-10 березня 1946 р. Щодо нелегітимності цього собору, вважаємо, не може виникати якоїсь дискусії, оскільки вищі церковні ієрархи УГКЦ на ньому були відсутні через арешти, про що скажемо більш детально нижче, а єпископські хіротонії на замовлення влади, що відбулися перед цим собором, не витримують жодної критики ані з точки зору канонічного права, ні з огляду на здоровий глузд.

Вербування до цієї «Ініціативної групи» з перемінним успіхом відбулося в тому числі й на теренах Станіславської єпархії. Так, наприклад, відомий дослідник даної проблематики, автор збірника документів «Нескорена Церква» Володимир Сергійчук подає свідчення священника із села Струпки Отинійського району Станіславської області, який у 1945 р. так відреагував на запрошення стати членом: «Мені 42 роки, і в іншу віру переходити нелегко. Догми нашої Церкви інші, а тому, якщо греко-католицька церква не буде існувати, то чи не краще мені стати свинопасом... Я прийшов до переконання, що Радвлада тимчасово допустила відкриття церков, а потім закриє. Радвлада безбожна, всюди пише і заявляє, що релігія – це опіум для народу... яку ж мені дадуть роботу, якщо я захочу перейти на радянську роботу...» [4, с. 90-91]. Були, щоправда, й інші свідчення. Так, на конференції Снятинського деканату з присутніх 11 священників за входження до «Ініціативної групи» проголосувало 10, окрім отця декана, який з цього приводу заявив наступне: «Я утримуюсь від голосування за резолюцію, оскільки моя совість не дозволяє мені зробити цього» [4, с. 91].

Слід принагідно зазначити, що межі єпархії не збіглися з адміністративними кордонами Станіславської області. Зокрема, північно-західні райони області – Рогатинський, Долинський – входили до складу Львівської єпархії. Згідно з архівними даними, на Станіславщині участь у зборах цієї групи взяли близько 60% від загальної кількості священників. З цього випливає, що особливого успіху в нашому регіоні робота «Ініціативної групи» не мала вже хоча б тому, що під час проведення зборів цієї групи в окремих деканатах єпархії чимало священників рап-

том захворіли, оскільки зовсім не хотіли мати справу з радянською адміністрацією значною мірою через арешт у квітні 1945 р. правлячого єпископа Григорія Хомишина, що займав непримиренну позицію, категорично не сприймаючи радянського ладу. Однак, як уже було наголошено вище, рішення Сталіна щодо ліквідації панівної конфесії в Галичині також було дуже категоричним, а мета в радянській політиці завжди виправдовувала засоби. Відомий український радянський науковець академік Василь Щурат так оцінював ці «старання» влади: «Чому влада рад не дбає про те, щоб гуртувати навколо себе друзів-прихильників, чому кожен крок радянської влади скерований на зло масам, чому таке зневажливе ставлення до народу? Адже після арешту священників у Галіції не знайдеться жодної людини, яка б схвалила політику радянської влади. Хіба шкодить радянській владі культ покійного Шептицького? Мертві ж не здатні стріляти, вбивати та відбиватись, хіба ж лежачого б'ють? Невже в інтересах більшовиків, щоб їх боялись, а не любили?» [1, с. 305]. Це свідчення показує нам, що було чимало ідеалістів, комуністів, які дійсно асоціювали встановлення радянської влади із настанням соціальної спаведливості, однак політика радянського керівництва була за своєю суттю експансійною і передбачала войовниче насадження власних порядків, абсолютно не бажаючи шукати компромісів.

Зважаючи на адміністративний тиск влади, до 15 лютого 1946 р. до «Ініціативної групи» на Станіславщині увійшло 223 священники, а з 76 священників, які ще чинили опір, деякі згодом таки перейшли на православ'я. Відомий діаспорний дослідник цієї проблематики Богдан Боцюрків вважає, що вчинили вони це заради «сумнівної нагоди залишитись зі своїми вірними» [2, с. 168]. Дозволимо собі припустити, що у священників, які прийняли православ'я, були ще й особисті мотиви, адже вони закономірно хотіли залишити у безпеці власні сім'ї, тому безапеляційно критикувати їх за це було б неетично. Чи була ця нагода дійсно сумнівною, теза доволі дискусійна, адже роль священників, які залишилися зі своїми вірними, формально прийнявши юрисдикцію РПЦ, теж не слід недооцінювати. Не в останню чергу завдяки саме цим священникам в регіоні збереглося парафіяльне життя, таким чином Церква зберегла власну структуру і, що найважливіше – самих вірних. Важливо вказати ще ряд статистичних даних. З інформаційного звіту уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР по УРСР за липень-вересень 1945 р. випливає, що на цей період у Станіславській області було зареєстровано 567 греко-католицьких парафій, а на жовтень 1945 р., за даними того ж уповноваже-

ного, до «Ініціативної групи» було долучено 188 священників із 341 зареєстрованого, що становить 55%. Попередніми тезами намагались довести, що підпілля, яке очікувало на УГКЦ усі наступні десятиліття аж до 1988 р., також слід розглядати під різними кутами зору. Можемо припустити, що ті священники, які, перейшовши на православ'я, все ж зберегли вірних, певною мірою зробили послугу наступним поколінням душпастирів, що діяли уже в підпіллі.

Однак, ліквідувавши Церкву як суспільну інституцію, поставивши її поза законом декларативним рішенням псевдособору 1946 р., нова адміністрація закономірно не змогла одним розчерком пера ліквідувати релігійність населення, що формувалася із покоління в покоління протягом сторіч і, без перебільшення, визначала суспільну свідомість населення регіону. Особливо якщо зважити на те, що формальна ліквідація зайняла надто мало часу, настільки мало, що багато хто не встиг цього усвідомити. Крім того, ліквідація була проведена насильно, що закономірно викликало додатковий спротив суспільства.

Оголосивши Греко-католицьку церкву поза законом і загалом, всіляко обмежуючи вплив Церкви на населення, влада у першій половині 50-х рр. поступово втрачала адміністративний контроль навіть над діючими, вже фактично православними, церковними громадами. У зв'язку з цим Станіславський обласвиконком 10 квітня 1953 р. видав розпорядження, згідно з яким голови райвиконкомів повинні були особисто провести облік наявних в районах діючих церков і не допустити при цьому поширення провокаційних чуток про закриття церков взагалі, тому що владі це було не вигідно і вона намагалась до певної міри загравати із місцевим населенням, сподіваючись таким чином підвищити авторитет легально діючої РПЦ. Перевіркою було встановлено, що станом на 1 січня 1954 р. в області налічувалося 596 легальних православних церковних громад [1, с. 323]. Слід сказати, що законна РПЦ, на відміну від незаконної УГКЦ, практично не користувалася авторитетом у місцевого населення. У доповідній записці від 2 червня 1953 р., інспектор Ради в справах РПЦ при Раді Міністрів СРСР констатував, що на низький авторитет церкви в області вплинули передусім так зване «утвердження соціалістичних форм господарювання» та «ліквідація націоналістичних банд» [1, с. 323]. Промовистими є наступні статистичні дані: якщо в 1945 р. 675 церковних громад обслуговували 347 священників, то в першій половині 50-х років 630 церковних громад обслуговувало 240 священників, причому священники постійно десоціалізувалися. Матеріальне становище служителів культу різко змінилось. До приходу радянської влади священники

були найбагатшими людьми на селі, мали у своєму користуванні найкращі землі, які безоплатно оброблялись вірними. Натомість із приходом «совітів» в їх користуванні залишилось 0,15 га присадибної землі. За даними обласного фінансового відділу, за 1952 р. 223 священники, які мали у своєму користуванні власне господарство, крім прибутку від парохії, річний прибуток мали в сумі 572 248 крб., що в середньому складало 2 456 крб. на кожне господарство. Церковний дохід цієї ж кількості священників, за даними фінансового відділу, визначений в сумі 1 534 899 крб., що в середньому складало по 6 587 крб. на кожного служителя культу щорічно. Таким чином, головний прибуток священники отримували від служби в церкві, в той час як до приходу радянської влади головний прибуток священник мав від сільського господарства [1, с. 323].

На початку 1954 р. у Станіславській області проживало 35 невоз'єднаних священників, які, за словами уповноваженого в справах РПЦ, проводили «свою огидну антирадянську роботу серед віруючих, посилювали свій вплив на морально стійку частину населення» [1, с. 324]. Приблизно через рік в область повернулися з ув'язнення на постійне місце проживання понад двадцять греко-католицьких священників та ченців. Частина з них, за словами голови Ради в справах РПЦ при Раді Міністрів СРСР Г. Карпова, «повернувшись на місце проживання, здійснює богослужіння і виконує релігійні обряди на дому. Окремі уніатські священники відкрито виступають з проповідями, в яких закликають визнавати Папу Римського, і пояснюють вірним, що ліквідація уніатської церкви та репресії проти уніатського духовенства були здійснені внаслідок викривленого тлумачення закону радянськими чиновниками» [1, с. 325]. Таким чином, відзначимо, що попри всі намагання влади обмежити діяльність підпільного греко-католицького духовенства, фактично звести її нанівець, Греко-католицька церква продовжувала діяти в надскладних умовах і, що найголовніше – користуватись незмінним авторитетом у населення. Влада усіма можливими засобами намагалася підвищити авторитет легальної Російської православної церкви. У цьому контексті заслуговує на увагу один непересічний та доволі промовистий фвкт. Йдеться про те, що в офіційному друкованому органі легальної РПЦ – «Журналі Московської патріархії» на 10-ту річницю з часу проведення Львівського псевдособору було надруковано вітальні телеграми зі Львова і Станіслава, датовані 23 березня 1956 р., і телеграми Московського патріарха у відповідь, датовані наступним днем. Патріархії послання обіцяють молитовну єдність, але в них не відчувається задоволення від святкувань. Можемо зробити висновок, що очільники

Московської патріархії були добре ознайомлені із релігійною ситуацією в Галичині, зокрема й на Станіславщині, і розуміли, що Російській православній церкві в регіоні гостро бракує суспільної підтримки [5, с. 138].

Ствердимо, що дуже помилились ті, хто вважав головним союзником ліквідації УГКЦ час. Тому місцева радянська адміністрація у своїх численних звітах до центральних, республіканських органів влади змушена була зважати на підпільну діяльність уніатського духовенства. І реагувати чиновники мусили, перш за все, адміністративними методами. Так, у виписці з протоколу засідання Ради в справах РПЦ при Раді Міністрів СРСР «Про заходи у зв'язку з посиленням роботи по ліквідації залишків унії в західних та Закарпатській областях УРСР» від 10 квітня 1959 р., зокрема, зазначалося: «... з метою скорочення поля діяльності уніатського духовенства провести додаткову реєстрацію церков тільки в тих населених пунктах, де вірні особливо активно наполягають на формалізації їх возз'єднання з православ'ям» [6, с. 125]. Висновок, який можемо зробити з цього документа: в нашій області протягом 50-х років спостерігався значний вплив підпільної УГКЦ навіть на легально зареєстровані громади РПЦ. Забігаючи наперед, скажемо, що така ситуація у нашій області спостерігалась аж до легалізації УГКЦ 1988 р. Через це влада змушена була вдаватись до значного тиску на суспільство. З-поміж іншого партійні організації нашої області були піддані жорсткій критиці за те, що задовольнились формальним закриттям ряду парафій невозз'єднаних уніатських громад і не проводили серед населення широкої атеїстичної роботи, внаслідок чого колишні уніатські церкви продовжують нелегально працювати. Так, наприклад, в ЦК КПУ звертали увагу на такий факт. У вересні 1958 р. уповноважений Ради в справах православної церкви по Станіславській області Бібик інформував керівників Тлумачького району про активну діяльність уніатського єпископа Василика у селі Надорожна. Його появи в селі прикривав місцевий голова сільради. Це свідчення того, що не всі представники більшовицької влади на місцях намагались виконувати державну політику в релігійній сфері. Про так звані недоліки в боротьбі проти уніатства свідчив стан справ і на інших ділянках ідеологічної роботи. Вона фактично обмежувалась проведенням публічних антикатолицьких лекцій. Для припинення незаконної, з погляду влади, діяльності уніатів і поліпшення антирелігійної роботи серед широких мас видавались найрізноманітніші директиви та накази, однак ситуація дорібно не змінювалась. Зокрема, за словами самих же радянських чиновників, які відповідали саме за цю ділянку ідеологічної роботи, атеїстична пропаганда в області не мала належного успіху. За спостереженнями адмі-

ністрації, у встановлені церквою пости молодь у клубах не танцює, причому не лише у Різдвяний та Великий піст, а й у такі незначні пости, як Петрівка тощо. Найголовніший висновок, який зробили радянські чиновники із цього факту, полягав у тому, що молодь так діє не тому, що боїться гріха, а тому, що про таку молодь на проповіді може сказати священник і батьки після цього безумовно самотужки повпливають на таку доньку чи сина. Церква продовжувала існувати в підпіллі і доволі сильно впливала на настрої населення, особливо в сільській місцевості. Про зростання релігійного впливу серед населення, незважаючи на посилення атеїстичної пропаганди, свідчить те, що кількість треб, виконаних священниками, з року в рік невинно зростала. Недоліки в атеїстичній пропаганді самі ж радянські органи виявляли попри те, що тільки за 10 місяців 1958 р. було прочитано 6,5 тисячі лекцій на науково-атеїстичну тематику, в тому числі майже 1200 лекцій з проблем унії і католицизму, видано брошуру «Реакційна суть Брестської церковної унії» для міських, районних і сільських активів, опубліковано ряд статей, які викривали, послуговуючись радянською термінологією, антинародну діяльність уніатської Церкви. І все це, очевидно, не допомагало [1, с. 342].

Активізації греко-католицького духовенства сприяла також і пасивна позиція православного духовенства на чолі з єпископом Антонієм Пельвецьким. Він часто хворів, а його заступники та православне духовенство не проводили жодної роботи «по возз'єднанню тих уніатів, що залишились, і тих невозз'єднаних уніатів, які повернулися із місць позбавлення волі... Возз'єднуються тільки ті уніати, які самі звертаються з цього приводу, а відповідної їх обробки з боку духовенства не проводиться. Навпаки, мають місце випадки в містах Станіславі й Коломиї, коли уніати приходять до священників, які возз'єдналися, і ведуть з ними роботу щодо відкликання їхнього возз'єднання» [1, с. 330].

Таким чином, підсумовуючи, констатуємо, що ні пропагандистськими, ні силовими методами владним структурам так і не вдалося до кінця 50-х років ліквідувати «залишки уніатства» на теренах Станіславщини. За даними звіту уповноваженого в справах РПЦ при Станіславському обласно-конкомі, наприкінці 1959 р. «уніатська діяльність в області майже припинилась, за винятком окремих священників – Кисілевського і Плав'юка в Тлумацькому районі, Комаринського – в Городенківському, Гординського – в Болахівському, Сулятицького – в Яблунівському районі, які нелегально проводили по хатах релігійні обряди» [1, с. 333]. У Тлумацькому, Отинійському та Болахівському районах налічувалося шість «незарєєстрованих церков», тобто греко-католицьких громад, що не бажали переходити у православ'я.

На завершення скажемо, що в наступні десятиліття радянська влада продовжувала затяжну позиційну боротьбу за фактичну ліквідацію УГКЦ, однак всі зусилля влади, зрештою, завершилися повним фіаско. Як відомо, ще в період існування СРСР греко-католицьке духовенство та вірні домоглися легального статусу своєї Церкви в країні, передусім завдяки титанічним зусиллям та особистій жертовності вищого духовенства, але також і за сприяння демократичної західної громадськості, зокрема старанням української діаспори.

Література

1. Андрухів І.О., Кам'янський П.Є. Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х – 50-х роках ХХ ст. Історико-політологічний аналіз. – Івано-Франківськ: «Нова зоря», 2005. – 364 с.
2. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939-1950)/ за ред. Олега Турія. – Львів: видавництво Українського Католицького Університету, 2005. – 268 с.
3. Літопис Голготи України: В 2-х томах. – Т. 2. – Дрогобич, 1994. – 392 с.
4. Сергійчук В. Нескорена Церква. – К.: «Дніпро», 2001. – 492 с.
5. Суттнер Ернст Крістоф. Українське християнство на початку III тисячоліття: Історичний досвід та еклезіологічні перспективи / Переклад і наукова редакція Олега Турія. – Львів: «Свічадо», 2001. – 168 с.
6. Греко-католицька церква в 1944-1973 рр. // УІЖ, 1999. – № 1. – С. 118-131.

Джерела Християнства**Взаємини Галицько-Волинської держави та Римського Апостольського Престолу у світлі архівних документів Ватикану**

Професор о. Іван Козовик переклав 14 листів, написаних латинською мовою, які ніколи не були опубліковані українською мовою. Листи проливають певне світло на взаємини Данила Галицького з Апостольським Престолом, тодішнім Святішим Отцем Інокентієм IV протягом 1245–1253 рр.

Усі листи написані у Ліоні (Лугдуні).

Листи зібрав Всечесний Отець Атанасій Великий ЧСВВ.

Документи Інокентія IV Папи**11.**

(Інокентій IV напоумлює і заохочує усіх християн, щоб вони перекрили татарам, які вторгаються на їх землі, усі шляхи та входи)

Лугдун (Ліон), 1245

Інокентій – Єпископ і т. д.

Нас, що бажаємо понад усе ширше і далі у світі поширити релігійний культ, проймає незгасаючий біль, якщо хтось протидіє реалізації наших устремлінь, позаяк такі з усіх сил намагаються цілком стерти сам культ із лиця землі. Отож, безбожний татарський народ (плем'я татарів), намагаючись уярмити собі та заволодіти християнами, уже раніше згуртував сили своїх народів, вторгаючись у Польщу, Русь, Угорщину та інші регіони християн, спустошив їх так, що його меч не дав пощади ні віку, ні статі, але у страхітливому шаленстві жорстоко, в нечуваний спосіб сплюндрував усе. У своїх постійних переслідуваннях та агресії, не ховаючи меча до піхви, він уярмив королівства інших народів, аби згодом нападали на сильніші християнські війська, змогли застосувати проти них свою жорстокість, і позбавивши, не дай Боже, вірних щита, не осиротив їх у релігії, а, тим часом, піднесених своїх прихильників звинувачуватиме у жорстокості стосовно свого народу.

Щоб цей проклятий народом намір не здійснився, але зазнав невдачі, радше при Божій допомозі, ніж за протилежним наслідком, потрібно, щоб увесь християнський світ уважно обміркував і старанно подбав, аби якимось

перешкодити тому ходові людей, щоб стало для них неможливим просунути далі за допомогою будь-якої сильної озброєної руки.

Тож за сприяння святого консиліуму ми звертаємось до всіх вас, просимо, заохочуємо та ревно напоумлюємо, щоб ви найстаранніше обстежили шляхи та входи, звідки те плем'я може вторгнутись, і щоб ви їх настільки змогли укріпити ровами, мурами та іншими будівлями чи спорудами, як вважатимете за потрібне, аби унеможливити відкритий легкий напад, та щоб стало можливим раніше повідомити про цей напад Апостольську столицю; а ви – щоб за Божою допомогою були забезпечені величезною допомогою вірних проти замаху і нападу цього племені.

Стосовно необхідних і корисних для вас потрібних коштів, ми великодушно пропорційно виділяємо від усіх регіонів християн, якщо їм загрожуватиме спільна небезпека, а проте для тих вірних, через області яких може проникнути згаданий ворог, призначаємо (внески) подібними листами¹.

12.

(Народ Русі запрошується до єдності з Римською Церквою, відправивши легата на бажання Понтифіка)

Лутдун (Ліон), 3.05.1246.

Усім вірним Христа, які проживають у країні Русі²

Коли Той, який через велич свого масштабу не може бути охопленим ані місцем, ані часом, позаяк залишаючись неописаним і безконечно непорушним, призводить до руху усе, а своїх духів робить ангелами та слугами, прихлившись небесну височінь, прийняв людську плоть, тому що перебування разом з людськими синами становило Його радість, Він вибрав учнів і послав у світ, аби проповідували усім створінням Євангеліє, а для цього Він сам став прикладом, щоб, наслідуючи Його, ми були задіяні до повноти Його могутності. Отож, ми не можемо бути серед тих, на кого покладаємо вагу обов'язків, а самі зволікаємо, але, щоб розділити обов'язки і, скориставшись порадою, як Єстро, визначити (їх) кожному відповідно до його власних сил.

А втім, позаяк у ваших краях грецькі звичаї та обряди марновірно і на шкоду відійшли від церковної єдності й не без душевних небезпек вони досі збереглись, завдяки Божій благодаті недавно просвітились ваші серця і ви знову пригадали собі Римську Церкву-Матір і Вчительку інших церков та Римського Архієрея, наступника Петра, якому віддані ключі Небесного Царства зв'язу-

вати і розв'язувати, та головного вікарія Ісуса Христа, бо ж існує один Бог, одна віра, одне хрещення, одна першопричина й одне тіло Воюючої Церкви.

Тіло ж бо з численними головами вважається чудовиськом, а без голови – акефалом, і ти поставив собі за мету повернутися до благоговіння й послуху Апостольській столиці і нам. Ми піднялися духом для її прослави, і як Той, який просвітив очі Товії, Він відкрив очі сліпонародженому, так і ми тішимся разом з жінкою, яка, за євангельською істиною, віднайшла драхму, що згубилася.

Посилаю до ваших країв шановного нашого Брата Архієпископа Прусії та Естонії, легата Апостольської Столиці, мужа-однодумця, прикрашеного чеснотами звичаїв, відданого науці, преславною дозрілою порадицею, який вам викладе слова життя та повніше з'ясує нашу волю і волю наших братів, застосувавши повністю обов'язок легата у тих же краях, що ми йому довірили, наділяємо його свобідною владою ламати та нищити, розсипати та руйнувати, будувати та саджати, тобто вчиняти так, що за Божим велінням він вважатиме корисним.

Тому-то цим уважним дорученням напоумляємо та заохочуємо ваше суспільство, оскільки того ж Архієпископа ми удостоюємо спеціальними прерогативами прихильності, як легата Апостольської Столиці, а втім Христа, якому доручаємо особливий обов'язок – посунути цю справу, подаючи йому дамовну раду та прихильну допомогу, благоговійно та смиренно сприяти його спасенним напінненням та дорученням. Зрештою, судження, яке він винесе проти супротивників, вважатимемо правочинним, і його слід дотримуватися.

Дано в Лугдуні (Ліоні), V нони травня, третього року (тобто 7 травня 1246 р. – о. І. К.).

13.

(Інокентій пише до Короля Данила, Князя Галичини, посилає до нього свого Легата і закликає його до єдності зі Святою Римською Церквою)

Ліон, 3.V. 1246.

Славному Королеві Русі³

Коли Той, який через велич свого маєстату не може бути охопленим ані місцем, ані часом, позаяк, залишаючись неописаним і безконечно непорушним, призволить усе до руху, а своїх духів робить ангелами та слугами, прихиливши небесну височінь, прийняв людську плоть, тому що перебування разом з людськими синами становило Його радість, Він вибрав учнів і

послав у світ, аби усім створінням проповідували Євангеліє, а для цього Він сам став прикладом, щоб, наслідуючи Його, ми були залучені у повноту Його могутності. Отож ми не можемо бути серед тих, на кого покладаємо вагу обов'язків, але щоб розділити обов'язки і, скориставшись порадою як Єтро (Jethro), визначити (іх) кожному відповідно до його власних сил.

А втім, позаяк у твоїх краях грецькі звичаї та обряди марновірно і на шкоду відійшли від церковної єдності і не без душевних небезпек вони збереглись до сих пір, завдяки Божій благодаті недавно просвітились ваші серця і ви знову пригадали собі Римську Церкву-Матір і Вчительку інших церков та Римського Архієрея, наступника Петра, якому віддані ключі Небесного Царства зв'язувати і розв'язувати, та головного вікарія Ісуса Христа, бо ж існує один Бог, одна віра, одне хрещення, одна першопричина й одне тіло Воюючої Церкви.

Тіло ж бо з численними головами вважається чудовиськом, а без голови – акефалом, і ти поставив собі за мету повернутися до благоговіння і послуху Апостольській столиці і нам. Ми піднялися духом для її прослави, і як Той, який просвітив очі Товії, Він відкрив очі сліпонародженому, так і ми тішимося разом з жінкою, яка, за євангельською істиною, віднайшла драхму, що згубилася.

Посилаю до твоїх країв шанованого нашого Брата Архієпископа Прусії та Естонії, Легата Апостольської Столиці, мужа-однотумця, прикрашеного чеснотами звичаїв, відданого науці, преславного дозрілого порадника, який вам викладе слова життя та повніше з'ясує нашу волю і волю наших братів, застосувавши повністю обов'язок легата у тих справах, що ми йому довірили, ми наділяємо його свобідною можливістю ламати та нищити, розсипати та руйнувати, будувати та саджати, тобто поступати так, що за Божим велінням він вважатиме корисним.

Тому-то ми просимо, напоумляємо та закликаємо Твою Королівську світлість, уважно доручаємо, поскільки за порадою цього ж Легата стосовно сказаного вище проти татар, його допомогою та прихильністю це, відповідно, буде віддякою у Бога та й серед людей Ти проявиш своє добре ім'я.

Ми вітаємо Вашу Королівську Світлість та доручаємо гідній Божій прославі.

Дано в Лугдуні (Ліоні), V нони травня, третього року (тобто 7 травня 1246 р. – о. І. К.).

(Інокентій IV доручає Архієпископові Лівонії обов'язок Легата до Короля Данила для того, аби він намагався використати делегацію свою для поширення та укріплення католицької віри)

*Легатові Апостольської Столиці Архієпископові Пруссії та Естонії
Інокентій – Єпископ і т. д.*

Коли Той, який через велич свого маєстату не може бути охопленим ані місцем, ані часом, позаяк, залишаючись неописаним і безконечно непорушним, призволить усе до руху, а своїх духів робить ангелами та слугами, прихиливши небесну височінь, прийняв людську плоть, тому що перебування разом з людськими синами становило Його радість, Він вибрав учнів і послав у світ, аби усім створінням проповідували Євангеліє, а для цього Він сам став прикладом, щоб, наслідуючи Його, ми були залучені у повноту Його могутності. Отож ми не можемо бути серед тих, на кого покладаємо вагу обов'язків, але щоб розділити обов'язки і, скориставшись порадою як Естро (Jethro), визначити (їх) кожному відповідно до його власних сил.

А втім, позаяк у краях Русі грецькі звичаї та обряди марновірно і на шкоду відійшли від церковної єдності і не без душевних небезпек вони збереглись до сих пір, завдяки Божій благодаті недавно просвітилися ваші серця і ви знову пригадали собі Римську Церкву-Матір і Вчительку інших церков та Римського Архієрея, наступника Петра, якому віддані ключі Небесного Царства зв'язувати і розв'язувати, та головного вікарія Ісуса Христа, бо ж існує один Бог, одна віра, одне хрещення, одна першопричина й одне тіло Воюючої Церкви.

Тіло ж бо з численними головами вважається чудовиськом, а без голови – акефалом, і ти поставив собі за мету повернутися до благоговіння і послуху Апостольській столиці і нам. Ми піднялися духом для її прослави, і як Той, який просвітавив очі Товії, Він відкрив очі сліпонародженому, так і ми тішимся разом з жінкою, яка, за євангельською істиною, віднайшла драхму, що згубилася.

Посилаю до тих країв Тебе, до второпності якого ми плакаємо безсумнівне довір'я, що їм викладеш слова життя та витлумачиш волю нашу та наших братів, застосувавши повністю обов'язок легата, наділивши Тебе свобідною владою, щоб ти ламав, нищив, розсипав і руйнував, будував та саджав, тобто вчиняв так, що за Божим велінням буде корисним.

Тому-то ми просимо Твого братського відношення, напоумляємо і заохочуємо, уважно доручаємо, щоб ти цю послану ради Христа

делегацію так похвально використав для поширення та утвердження католицької віри, як для цього Господь дав Тобі ласку виконати, і щоб від людей здобув Ти добре ім'я, а ми Твоє старання передаємо на гідну прославу Богові.

Дано в Лугдуні (Ліоні). V нони травня, третього року (тобто 7 травня 1246 р. – о. І. К.).

16.

(Галицького Короля Данила і Його Королівство приймає під опіку Святого Петра Апостольської Столиці)

Лугдун (Ліон) 3.V.1246.

Славному Королеві Русі (Данилу)

Позаяк Тобі та королівству, оскільки ми пропонуємо нові законодавчі доповнення, супутні спеціальні прерогативи благодаті і доброзичливості, схвалюємо Твої починання і Твої досвіди з Божою допомогою прихильно вислухаємо.

Отож ми прихильно поставилися до Твоїх [смирених] прохань, твою особу і довірене (Тобі) королівство беремо під опіку святого Петра й нашу протекцію і заступництвом цього листа скріплюємо; отож... і т.д. жодному нашій протекції.

Дано в Лугдуні (Ліоні). V нони травня, третього року (тобто 7 травня 1246 р. – о. І. К.).

17.

(Інокентій IV дає для допомоги Королеві Данилу двох братів із чину Проповідників і наділяє їх такими правами, які мають ті, що призначені як легати до татарів)

Тому ж (Славному Королеві Русі Данилу)

Бажаючи схвалити твої бажання та ладні задовольнити твою волю, наскільки ми зможемо з Божою допомогою, відпускаємо тобі для перебування з тобою улюблених Братів з Ордену Проповідників Олексія і... його товариша, який був з ним у Богемії, а супутний ім авторитет для присутніх є такий же, який мають ті, хто призначений до татар.

Дано в Лугдуні (Ліоні). V нони травня, третього року (тобто 7 травня 1246 р. – о. І. К.).

18.

(Повідомляє Короля Данила, що посилає йому для обіцяної місії брата Олексія)

*Братові Олексію та його товаришеві з ордену Проповідників,
який з ним був у Богемії*

Бажаючи схвалити бажання найславнішого у Христі нашого брата... славного Короля Русі, та ладні задовольнити, наскільки ми зможемо з Божою допомогою, його волю, відпускаємо вас йому для перебування з ним, а супутній вам авторитет наших листів є такий же, який мають ті, які назначені до татар.

Дано в Лугдуні (Ліоні), V нони травня, третього року (тобто 7 травня 1246 р. – о. І. К.).

19.

(Інокентій IV зобов'язує католицький єпископат Сходу повернути свободу полоненим християнам, зокрема рутенам (руським))

*Єрусалимському Патріархові, Легатові Апостольської Столиці та Вселенським
Архієпископам, призначеним для Єрусалимського Королівства
Інокентій – Єпископ і т.д.*

Оскільки, як ми довідались, деякі женецькі, пізанські та венеціанські торговці, які плали з Константинопольських країв до Єрусалимського Королівства, привезли із собою чимало християн греків, болгар, рутенців (руси-нів) та блаків, як чоловіків, так і жінок, їх продавці виставляють напоказ будь-кому, навіть сарацинам, і таким чином, багатьох таких затримують купці у себе як рабів, а ті ж християни, шукаючи пристановища, здебільшого скупчуються в церквах та в їх настоятелів і доводять, що вони вільні й загнані в рабство незаконне, і наполегливо домагаються повернути їм колишню свободу. Тому ми доручаємо вашому Вселенському з'єднанню розглянути, як там стоїть справа, що так затримані незаконно християни просять захисту Церкви, аби вирватись із ганебного рабства, і щоб ви їх люб'язно та доброзичливо вислухали і повернули їм свободу. Хай кожен із вас це робить у своїх громадах та дієцезіях.

Дано в Лугдуні (Ліоні), V календи вересня, п'ятого року.

20.

(Святіший Отець дає дозвіл, щоб Король Русі Данило та його брат Василько, Король Ладомерії, повернули землі, осілости та інше майно, що їм належить за правом успадкування)

*Славетним Королеві Русі Данилові та Василькові, Королеві Ладомерії,
Братові Даннла⁴
Інокентій – Єпископ і т. д.*

Оскільки від нас вимагають того, що справедливе і чесне, а також сили рівності закону та розумного порядку довести через клопотання вашого обов'язку до належного наслідку, зважаючи на те, найдорожчі у Христі діти, спонукані вашими законними проханнями в справі повернення посілостей, земель та іншого майна, що належать вам на основі спадкового чи іншого права, якими інші королі, котрі невіддані Церкві, протизаконно користуються, ми повинні здолати кривди мирською владою і задовольняємо авторитетом присутніх проханням щодо повернення майна.

Отож не дозволяється нікому жодним способом розривати сторінку нашого дозволу чи протирічати йому необдуманим наміром. Якщо хтось порушить це рішення, то викличе гнів Всемогутнього Бога та апостолів Петра і Павла.

Дано в Лугдуні (Ліоні), VI календи вересня п'ятого року.

21.

(Забороняється Хрестоносцям та іншим військовим входити у володіння Короля Данила)

*Славетним Данилові Королеві Русі
та братові Данила, Королеві Ладомерії
Інокентій – Єпископ і т. д.*

На вимоги заслуг вашої відданості та ваших побажань ми радо сприяємо вашим побажанням та, наскільки з Божою допомогою зможемо, ми доброзичливо вас вислуховуємо.

Отож, спонукані вашими проханнями, щоб жоден із хрестоносців та з інших ченців не смів, щоб його хтось увів у нажиті землі, чи щоб їх захопити чи набути якесь майно без вашого дозволу, ми владою присутніх задовольняємо прохання.

Отож, нікому... і т.д. нашого дозволу... і т.д.

Якщо хтось ... і т.д.

Дано, як вище (VI календ вересня, V року).

22.

(Дозволено Єпископам і Пресвітерам Русі у всьому дотримуватись свого обряду, який не протистоїть католицькій вірі)

*Данилові, славетному Королеві Русі
Інокентій – Єпископ і т. д.*

Позаяк, зрештою, між відданими Церкви вважаємо Тебе своєрідним, тому-то твої прохання, оскільки за Божою допомогою зможемо, ми радо віднесемо до ласкавого вислухування та твоїм бажанням уділимо прихильну доброзичливість.

Тому-то, найдорожчий у Христі сину, прихильно ставлячись до твоїх прохань, авторитетом присутніх дозволяємо єпископам та іншим пресвітерам Русі користуватись квашешим та зберігати свої та інші обряди, які не протиставляться католицькій вірі, якої дотримується Римська Церква.

Отже, нікому... і т. д. вашої згоди і т. д.

Дано, як вище (Лугдун VI кал. вересня, року V)

26.

(Доручення Апостольському Легатові привести до з'єднання Короля Данила та його королівства з Католицькою Церквою, аби бути під захистом св. Петра й Апостольської Столиці)

*Інокентій – Єпископ і т. д.
Архієпископові Прусії, Лівонії, Естонії,
Легатові Апостольської Столиці*

Так, як усі, яких поза кораблем захопив потоп, загинули, так і всі, хто перебував поза сопричастям Церкви, якщо не повернуться до єдності з Нею, то потраплять під вирок вічного прокляття. Проинятий таким міркуванням, найдорожчий у Христі наш син Данило, славетний Король Русі, чий Господь не бажає смерті грішника, але щоб той навернувся і жив, нас повідомив про своє гідне співчуття через спеціальні листи та посланців, яких з приводу цього раніше відслав до нас, смиренно і наполегливо від нас домагався, щоб ми через нашу звичну ласкавість постаралась прийняти до єдності з Церквою його увесь народ і Королівство його, які досі є відрізані від такого Церковного об'єднання та відданості Римській Церкві, що для усіх інших є головою і Вчителькою.

Тому-то, оскільки ти направляєшся у ті краї особисто, ми доручаємо, якщо цей Король, дотримуючись такого святого наміру, так сам особисто, як

Архієпископи та Єпископи й інша знать Його Королівства, заприсягнувши відректись від будь-якої схими, обіцятимуть та присягнуть знову перебувати у єдності віри, яку проповідує й оберігає Римська Церква, через наш авторитет їх знову з'єднай та, немов спеціально відданих (*devotos*) синів, інкорпуй їх до згаданої Римської Церкви, яка є Матір'ю об'єднання усіх християн. Хай це буде зроблено та опубліковано по всіх місцевостях та Королівствах де, як вважатимеш, добре було б оприлюднити.

Дано в Лугдуні, VII Іди вересня, року V.

30.

(Інокентій IV пише Королеві Данилу, аби стежив за рухом татар)

Лугдун, 22. I. 1248.

Славетному Данилові, Королеві Русі

Інокентій – Єпископ і т. д.

Позаяк небезпеки можна уникати легше, якщо проти них передбачливо укріплятимемо захист, тому просимо, закликаємо і напоумляємо Твою Світлість та зважливо просимо про спеціальний обов'язок: якщо лише довідаєшся, що військо татар відправляє свій народ проти християнства, то спробуй про це повідомити улюбленим синам, братам з Тевтонської обителі, що перебувають в областях Пруссії, аби через тих братів до нас надійшло повідомлення, щоб ми змогли заздалегіть обдумати, яким способом ми зможемо за Божою допомогою сміливо їм ставити опір.

Дано у Лугдуні, XI календ лютого року V.

У той же спосіб найдорожчому братові у Христі Данилові, Славетному Королеві Русі.

34.

(Олександр IV напоумлює Короля Галича Данила, щоб дотримувався присяги, пригадуючи про добродійства та загрозові кари)

Олександр – Єпископ і т. д.

Данилові, Королеві Русі, (пригадую) про страх перед Божим Іменем і про любов (щоб уперто тримався католицької віри, до якої недавно навернувся і щоб дотримувався присяги, яку склав Римській Церкві)⁵.

До чого, до речі, ми приймали заходів до викладеного на нас обов'язку апостолату, це передусім стежити за спасінням душ Царя Царів, аби ми із співдіючою нами Його благодаттю були спроможні

віднайти їх для Нього. Він звелів нам незаслужено очолити уряд. Це правда, що Богові не мила смиренність без прояву віри, і споруда наших поступків не приведе до спасіння, якщо вона не здійснюється над фундаментом віри, для пропагування та укріплення віри в умах усіх, а передовсім – королів і князів. Отож ми повинні ефективно працювати з всією напругою та з усім старанням словом і ділом для розповсюдження християнської релігії у світі.

Хай буде більше прославлений Син Відвічного Отця через примноження слуг.

Ти, справді, не без Божого натхнення, бажаючи повернутись від темряви невірства, що затьмарювала очі твого розуму, до світла Католицької віри, без якої ніхто не спасеться, склавши присягу, як вірний син, ти обіцяв бути Церкві послушним, як й інші правовірні (ortodoxi) князі світу та оберігати католицьку віру. Тому-то Церква у своєму благоговінні, одночасно бажаючи тебе підтримати відповідними милостями та заслуженими ласками, підняла твою особу на вершину королівської гідності, тебе миропомазала, поклала на твою голову королівську діядему⁶; але ти прибув на власну аудієнцію немов без докорів сумління, не пам'ятаючи про добродійства Церкви, як духовні, так і дочасні; ти, стоячи абсолютно невдячний за ласку Церкви, зневаживши складеною релігійною присягою, знай, що ти обіцяв послух та збереження віри цілій Церкві, але ти не намагався помітити небезпеки у твоїй душі, покривдження віри зневагу згаданої Церкви та образу Ісуса Христа.

Нас настільки більше засмучує те, наскільки гарячіші устремління вашого серця, аби культ цієї ж віри поширювався довше та ширше всім світом та зазнавав постійного зростання. Отож, бажаючи, окрім того, напоумити тебе апостольськими переконаннями до Правди, якою є Христос, і сподіваючись, що ти зважиш на те, як важко ти згрішив проти Бога і Його Церкви, ти відповідно проявиш каяття і намагайся сам виправити свою погрішність.

Покликаючись на здатність твоєї пам'яті, ми вважаємо, що слід уважніше вмовляти твою величність та напоумити, скільки, з яким запалом, з яким старанням працювала Апостольська Столиця у справі твоєї хвалебності, а втім, розмірковуючи, що ти обманюєш не Церкву, а ошукуєш себе самого, не дотримуючись обіцянки на свою загибель, ти не клянешся зійти з того шляху, яким крокуєш. Тож попіклуйся про те, що ти ретельно і непорушно обіцяв оберігати, а саме: пошанівок віри і послух раніше згаданий Церкві. Як наслідок,

відчувши пахощі твоїх гідних похвали справ, проїняті великою радістю, віддаємо солодку грудь самої Церкви, яку ти тільки що смачно ссав, радіючи збором щедрих дарів.

У протилежному випадку ми листовно зобов'яжемо наших братів Єпископів, Оломунського та Братиславського, щоб тебе до цього притягли через церковну цензуру, відкинувши апеляцію і використавши проти тебе допомогу світської влади. Без деяких листованих апостольських перешкод, які трапляються у будь-якому ході і через які вплив присутніх має силу перешкоджати або відкладати, постановою про два дні (*duabus dietis?*) видано на генеральному Консиліумі.

Дано у Латерані, у лютневі Іди (13 лютого – о. І. К.) 3-го року.

¹Цей документ є частиною «Інструкції», укладеної на Лугдунській нараді (Консиліумі) 1245 р., з якої перша частина мала титул «Про субсидію Константинопільській імперії», а друга мала назву «Про татар» і у більшій своїй частині ґрунтувалася на повідомленні руського архієпископа Петра. Пор. С. Томашівський «Попередник Ісідора або про Петра, сина Ауера, руського митрополита, до сих пір не відомого (1241-1245)» у «Збірнику (Analecta) ЧСВВ» II, 3-4, с. 221: «Історичні пам'ятки Німеччини», «Письменники, арк. XXVII, Берлін 1885, С. 447; М. Чубатий, цит. твір, С. 33-34; А.Г. Великий «Князівство Данила. Про коронацію Галича» у «Збірнику» ЧСВВ, сер. II, секція II, арк. 4, розд. 4, С. 646-648, Рим, 1953.

²Тут йдеться передовсім про Галицьке та Володимирське князівства, де княжили князі Данило та його брат Василь. Це князівство охоплювало майже всю теперішню Україну і Білорусь, і хоч було татарами зруйноване (1240-1241), все ж таки зберегло від татар певну незалежність. Князі цього князівства шукали захисту від загрозованої небезпеки на Сході та у Римській курії. Звідтіля постала з боку короля Данила церковна єдність. Цей лист був написаний одразу після лугдунського (ліонського) консиліуму, це перший лист із серії листів, що розглядають цю справу. Пор. М. Чубатий, цит. пр., С. 39-57.

³Текст цього листа *mutatis mutandis* – майже такий самий, як попередній.

⁴Василь (Василько), брат Данила, князь Волині. Народився 1203, помер 1269. Раніше 1229 р. одружився з донькою суздальського царя Георгія II, а після смерті першої жінки одружився з іншою – донькою Лешткона (Лешка), польського короля, Єленою († 1265). Пор. N. de Baumgarten... р. 47.

⁵Слова у дужках знаходяться у копії Конгрегації Пропаганди Віри.

⁶Turgenev, згад. твір, згадує також царську «regium» згідно з Альбертрандом, якого дотримується Чубатий, зг. пр., С. 103.

*Ігор Коваль
Прикарпатський національний
університет ім. В. Стефаника,
Івано-Франківськ*

Джерела до вивчення найдавніших іконостасів та іконографії Галицько-Волинської Русі

Безбожницький атеїзм завдав непоправної школи українському релігійному мистецтвознавству. У прагненні побороти християнську релігію апологети комуністичної ідеології всіляко применшували здобутки національного іконографічного мистецтва українців, здебільшого приписуючи творіння київської художньої школи до «Русского наследия», а про іконографію Галицько-Волинської держави в радянській історіографії взагалі не велось мови. Все це штучно звужувало джерелознавчу базу і не давало змоги дослідникам об'єктивно висвітлювати мистецькі процеси, що бурхливо протікали в західному регіоні України за княжої доби. Тому дослідження даної проблеми не тільки розширює горизонти історичного пізнання, але й дає першоджерельний матеріал сучасним митцям для відновлення забутої сакральної спадщини минулого.

Важливою методологічною засадою дослідження є той факт, що іконографія Галицько-Волинської Русі має набагато старшу історію, ніж іконостас. Із десятка розкопаних фундаментів храмів тільки Я. Пастернаку вдалося знайти сліди невисокої алебастрової вівтарної перегородки, коли він досліджував Успенський кафедральний собор у княжому Галичі. Це дало підставу вчену категорично стверджувати: «Іконостаса в його нинішній формі у галицькому соборі ще не було» [18, с. 149]. Якщо зважати, що завершення будівництва єпископської катедри відбулося близько 1157 року, то можемо переконатися, що в середині XII ст. в храмах Галицької Русі справді ще не було іконостасів.

Першим літописним свідченням про появу іконостаса є розповідь, присвячена історії будівництва кафедрального собору Йоана Золотоустого в Хомні, яке проходило при безпосередній участі Данила Галицького. Галицько-Волинський літописець повідомляє, що володар країни справив для собору новообраної столиці «образ Спаса і Пресвятої Бого-

родиці» [12, с. 418], тобто дві головні ікони з намісного ряду іконостаса. Описуючи інтер'єр Богородичної церкви в Хомні, автор літописання прямо говорить про «двері церковні, що їх називають Царськими [12, с. 420]. Цілий корпус документальних джерел, які ілюструють еволюцію становлення класичного іконостаса, дають сторінки життєпису Успенського волинського князя Володимира Васильовича, племінника короля Данила. В епоху його правління (2 у 1288 році) були споруджені іконостаси у Володимирському Успенському кафедральному соборі і храмі Дмитрія Солунського [12, с. 447]. А в церкві великого мученика і святого Христового Георгія Побідоносця в Любомлі замовив майстрам намалювати «ікони на золоті, намісну, святого Георгія.., і святу Богородицю написав він, теж на золоті, намісну, і розписав на неї намисто золоте з камінням дорогим» [12, с. 449]. Далі літописець уточнює, що Царські ворота в храмі були виліті з міді [12, с. 449].

Отже, на місці вівтарних перегородок ранні невисокі іконостаси з намісним рядом ікон з'являються на Галицько-Волинській Русі наприкінці XII – в XIII столітті, а до того часу образи розміщувалися на стінах храмів. Все сказане засвідчує, що у розв'язанні даної наукової проблеми пріоритет належить писемним (літописним) джерелам.

1. Літописні джерела

Найперше, що відрізняє галицьке літописання, – це турбота їх авторів нагородити християнськими чеснотами своїх володарів-князів. Практично в кожному головному храмі міста-столиці Галицькі землі була особливо шанована і дорога ікона – чудотворний образ Богородиці. Коли над городянами Звенигорода у 1146 році нависла смертельна загроза, то: «Бог ото і Свята Богородиця ізбавили місто від лютої раті» [12, с. 198]. У XII ст. до м. Белза потрапила ікона Богоматері-Одигітрії – довершений витвір візантійського іконописного мистецтва. Дослідник М. Косів вважає, що два паралельні шрами на лиці Богородиці – це слід шаблі мусульман «Зульфикар», який залишив котрийсь із монголо-татарських нападників у 1241 р. [8, 30]. Чудотворна ікона зберігалася і в особі Пресвятої Богородиці в княжому Галичі [31, с. 91]. Її галицькі князі брали з собою на війну.

Київський літопис не випадково характеризує одну з сторін суспільної діяльності князя Ярослава Осмомисла (1153–1187 рр.), що «він до церковних сам приходив і дбав добре про них» [12, с. 345]. Саме за його володарювання в Галицькому князівстві найбільшого розмаху досягнуло церковне

будівництво, яке репрезентувала самобутня архітектурна школа. Іконографічна спадщина відзначалась надзвичайно масштабним розмаїттям. Серед ікон особливою любов'ю і повагою у прихожан храмів користувалися образи «Стрітєння», «Архангел Михаїл» [12, с. 418], «Святі мученики Борис і Гліб» [12, с. 447]. А ще кожна давньоруська ікона, крім живописної образності, – це шедевр декоративного мистецтва: «Пресвята Богородиця окута сріблом, з камінням дорогим», «Деїсус» викутий золотом з емаллю [12, с. 447]; «Святий Георгій» – прикрашений золотою гривнею, «Богородиця» – золотим намистом з дорогоцінним камінням [12, с. 448]. Таким чином, літописні оповіді дають розгорнуту картину художньо-іконографічного життя Галицько-Волинської Русі.

2. Іконографічні (станкові) джерела

У споминах з дитячих років митрополита Андрея Шептицького знаходимо такі рядки: «Звернений на мене зір Христа Спасителя і Його Святої Матері, та якась містична темрява, в якій світили тільки свічки і їх відблиск на золотих глах ікон, дим кадила, що вносився до неба разом із звуками пісні, все те разом складалося на якесь вражіння так глибоке, яке ледве чи коли в життю пам'ятало. А глибоке було вражіння якраз тому, що поза тими зовнішніми проявами відчувало серце якусь таємну глибіню, що наче промінчик спливав на душу з-поза світа, наче з неба» [32, с. 2]. Цю пристрасну думку Ісповідника Віри підтверджують ікони, які дійшли до нашого часу з доби Галицько-Волинської держави.

Радянське мистецтвознавство вважало автентичним до галицько-волинської історичної області тільки ікону «Богородиці-Одигітрії», яку віднайшли київські науковці у Покровській церкві м. Луцька в 1962 р. Її датують XIII – XIV століттям [23, с. 43-46].

До галицьких ікон належить «Покрова Богоматері», яка зберігається у Державному музеї українського образотворчого мистецтва в Києві. Російська дослідниця Л. Міляєва відносить образ до творів домонгольського періоду XII–XIII ст. Шедевром галицької іконографії також вважається ікона з Дорогобужа Богоматері з Ісусом на руках. Професор Д. Кравич відносить цей твір до регіону візантійських впливів мистецтва періоду Палеологів [9, с. 22-22]. Мистецтвознавець В. Александрович датує пам'ятку останньою третьою XIII ст. [1, с. 22]. Існує й точка зору, що цей високохудожній твір походить з Галича і належав Успенському кафедральному собору. До галицької малярської школи княжих часів відомий дослідник С. Гординський відносив «Петровську Богоматір» (зберігається у Третья-

ковській галереї в Москві) і «Різдво Богородиці» (XIII–XIV ст.). До найдавніших творів станкового мистецтва В. Овсійчук зачислював образи «Юрій Змієборець» із с. Станілі біля Дрогобича і «Преображення» з с. Бусовиська на Львівщині кінця XIV ст. [16, с. 48]. «Галицьким іконам, попри індивідуальні манери окремих майстрів, – писав академік Я. Ісаєвич, – властиві були емоційна насиченість образу-символу, вокалізм і цілісність композиції, стриманість колориту» [5, с. 33].

Видатне місце належить іконі «Богородиці-Одигітрії» (XIII ст.), відомій у мистецтвознавстві як «Палладієм Данила Галицького». За історичною версією, образ було подаровано галицьким князем своїй невістці, дружині сина Лева, Констанції, дочці угорського короля Бела IV. Його помістили в храмі Йоана Предтечі католицького образу у Львові. Згодом ікону перенесли до Домініканського собору, а тепер вона знаходиться в костьолі св. Миколая в Гданську [17, с.118].

Після того, як археолог Ю. Лукомський розкопав у княжому Галичі літописний Іванівський храм [14, с. 559-593], до ікон галицької школи дослідники стали відносити «Йоана Хрестителя» з Войнилова, що біля Галича [31, 96].

Як бачимо, на своєму історичному шляху українська ікона відобразила розквіт державності періоду Галицько-Волинської Русі, а також національну катастрофу після татаро-монгольської навали.

3. Джерела монументального (фрескового) розпису

У мистецтві Галицько-Волинської держави важливе місце займав монументальний живопис. Із Галицько-Волинського літопису дізнаємося, що фресковим розписом займався князь Володимир Васильович, розмальовуючи собори і храми у Володимирі-Волинському та Любомлі [12, с. 447-448].

Дослідження Я. Пастернака, проведені ним при розкопках Успенського собору в Галичі, показали, що в художній палітрі розписів катедри застосовувалися рожева, попелясто-синя, помаранчева, біла, жовта, червона, брунатна, чорна, бурячкова й зелена барви [18, с. 149]. Сліди моментального малярства зафіксовані на кам'яних блоках Перемишлянського кафедрального собору Різдва Йоана Предтечі і ретони св. Миколая [6, с. 13]. У ході реставрації церкви св. Пантелеймона (1194 р.) у Галичі було зафіксовано фрагмент орнаментального розпису. Мотив орнаменту: переплетені кола зі стилізованими трипелюстковими квітами з'єдналися у хрест. Такий орнамент мав поширення у середньовічному мистецтві, особливо в XI–XIII ст. [27, с. 122-123].

До найраніших пам'яток належить церква–ротонда св. Миколая в селі Горяни поблизу Ужгорода з розписами XIV ст. [28, с. 130-140]. Впливи українського церковного мистецтва позначалися на фресковому живописі в ансамблях храмів польських міст Кракова, Сандомирка, Гнезно, Любліна та Вислиці [16, с. 41-11].

Розписи монастирської церкви св. Онуфрія в Лаврові і Вірменської церкви у Львові завершують монументальне мистецтво Галицько-Волинської Русі княжого періоду.

4. Іконописні джерела-мініатюри рукописів

Оскільки автентичних творів фрескової іконографії збереглося дуже мало, то дослідник може заповнити прогалими шляхом вивчення мініатюр в галицько-волинських рукописах. Як стверджує мистецтвознавець О. Попова, манера створення давньоруської мініатюри була ближчою до фресок, аніж до ікони [20, с. 9]. В іншому дослідженні вчена прийшла до висновку, що ці твори народилися в художньому світі Галицько-Волинської Русі, яке перебувало на перетині двох світів – коминнівському і палеологівському у Візантії та романському і готичному в Європі [19, с. 289].

До мініатюр, збережених з Галицько-Волинської землі, належать Трійська Псалтир (1078–1085), Галицьке Євангеліє (1144), Добрилове Євангеліє (1164), Хотинський служебник, «Повчання Єфрема Сіріна» (XIII ст.), «Бесіди св. Георгія» (XIII ст.).

Отже, монументальний живопис був широко розвинутий на галицьких землях, зокрема у храмах Галича, Перемишля, Звенигорода, Львова, Холма. Широке розповсюдження отримало мистецтво мініатюри, споріднене з фресковим розписом. До найвизначніших творінь слід віднести чотири мініатюри Євангелістів з Галицько-Волинського Євангелія першої третини XIII ст.

5. Мозаїчні іконографічні твори

Традиції оформлення монументальних ансамблів давньоруських храмів крім фрескових розписів, передбачали й створення ікон у техніці мозаїки. В одному з монастирів Кракова, як вдалося з'ясувати дослідниці української іконографії В. Свенціцькій, зберігається візантійська мозаїчна ікона із зображенням Богоматері, зверненої вправо до Спаса в сегменті неба [25, с.8]. На початку XIII ст. її вивезла з Галича блаженна Соломія.

6. Джерела, встановлені методом пошуку, порівняння і аналізу

Ефективність застосування цього методу засвідчила мистецтвознавець, художник і реставратор Н. Сліпченко, яка здійснила реконструкцію іконостаса XII ст. для Пантелеймонівського храму в Галичі [26, с. 95-100]. Аналогію до галицьких вітварних перегоронок дослідниця знайшла серед темплонів базиліки на острові Фасос, базиліки Афентеллі на острові Лесбос, св. Софії в Константинополі [4, с. 40], а іконографічний матеріал – серед іконостасів церкви св. Миколи у Ватопеді (XI ст.), церкви Осіас Лукас на острові Евсеї (XI ст.), св. Софії в Охриді (сер. XI ст.), храму в Дафні (кінець XI ст.) і особливо в соборах монастирів св. Катерини на горі Синай та Хіландару на Афоні [26, с. 56-57].

Паралелі до композиційної структури іконостасів церков Галицько-Волинської Русі, вважає Н. Сліпченко, слід шукати не тільки серед християнських пам'яток балканських країн. Така художня манера була розповсюджена на значній території Європи та Малої Азії (Італія, Сербія, Хорватія, Грузія, Вірменія тощо) [26, с. 98].

Тим самим шляхом пішов і художник-реставратор В. Сірко, який вписав у центральну конху вітваря Успенської церкви (1586) в Крилосі велику ікону Богородиці Великої Палагії (Знамення). Саме таке зображення, де в техніці фрески вимальовано Оранту з піднесеними руками та з Дитятком перед собою, збереглося на середній апсиді храму. Воно було перенесене зі старого Успенського кафедрального собору [30, с. 167]. Іконографічне зображення є абсолютно ідентичним до рельєфних печаток – молібдобул, що належали першому галицькому єпископу Космі [18, с. 249-254].

Історична реконструкція Пантелеймонівського храму показала, що обраний іконографічний підхід має велику перспективу, адже він охоплює широке географічне коло пам'яток. А центральні образи Богородиці іконописці Галича могли бачити у найвідоміших соборах Давньої Русі і Середньовічної Європи, зокрема в Київській Софії (XI ст.), Торчелло (XII ст.), Трієсті (сер. XII ст.), Равеллі (III 2), Монреалі (1174–1189).

7. Археологічні джерела

Аналіз усіх попередніх видів іконографічних джерел переконливо доводить, що в Галицько-Волинській історичній області збереглося найменше живописних творів XII–XIV ст. На наш погляд, втра-

чену спадщину можна компенсувати вивченням рельєфних іконок, які щорічно поповнюють джерельну базу завдяки археологічним розкопкам і випадковим знахідкам. У майбутньому ці джерела дадуть цілісну картину іконографічного розвитку мистецтва Галицько-Волинської Русі.

7.1. Богородичні іконки

Образ Богоматері належав до найпоширеніших зображень у давньооруському іконописі. Як вважає В. Шишкович, в Україні княжого часу особливо значним був іконографічний тип Богородиці – у вигляді Оранти [4, с.158]. На всіх єпископських печатках владики Кости (Кузьми), що походять з 50-60-х років XII ст., є образки Богоматері-Оранти з Дитятком [18, с. 252], тобто з Божим сином у «Славі» на її грудях. Поясне зображення Богородиці Втілення («Знамення») зустрічається на печатці київського митрополита Костянтина (XII ст.), знайдений у Звенигородці [7, с. 103].

У другій половині XII ст. – XIII ст. на землях Галичини і Волині став ширитися іконографічний образ Богородиці-Одигітрії (Провідниці). У такій художній матері вирізьблено Богоматір з немовлятком на круглій кам'яній іконці з давнього Галича.

Подібними за характером до іконографії Одигітрії є ікони на тему Минування, на яких маленький Ісусик ніжно горнеться до обличчя своєї матері. Стояча Елеуса з дитинкою на лівій руці відображена на невеликій бронзовій іконці, знайдений у майстерні-сховищі галицького ювеліра XIII ст. неподалік Княжої Криниці у Крилосі [4, с. 174]. Поясне зображення Богородиці Минування було відлито на мідній іконці, що також походить з Галича, а саме з торгово-ремісничого посаду [30, 195].

Оригінальним твором галицької металопластики кінця XII – початку XIII ст. є мініатюрний бронзовий образок із зображенням Благовіщення, відлитий за кам'яною моделлю [2, с. 93-96]. Цікаво, що за знахідками змійовиків мистецтвознавцям стали відомі первісні образи Ченстоховської і Холмської Богородиць.

7.2. Христорогічні іконки

Давньоукраїнська дрібна пластика також представлена багатьма іконографічними образами Ісуса Христа. У 1940 р. Я. Пастернак віднайшов на Золотому Току олив'яну печатку з погруддям благословляючого

Спасителя [18, с. 251]. На сусідній ділянці археолог В. Ауліх у 1981 р. при розкопках ювелірної майстерні розкопав ікони Хрестологічного циклу: «Спас на престолі», «Розп'яття» і «Зішестя в пекло» [30, с. 194]. Крім того, з Галича ще відома бронзова ікона «Воскресіння».

7.3. Образи святих у дрібній іконографії

Як відомо, в намісному ряді давніх українських іконостасів поміщували ікону святого Миколая. Оскільки серед творів живопису не збереглося такого іконографічного образу, то про них ми можемо судити за археологічними знахідками. Одна з таких іконок була знайдена на території давнього Галича. Вона зберігається в Національному музеї у Львові. Досить рідкісним є зображення Йоана Предтечі. На печатці, знайдений на Золотому Току, святий Йоан тримає трираменний хрест-жезал, а права рука спочиває долонею на грудях [18, с. 252]. Більш відомими є ікони «Юрій Змієборець», «Архангел Михаїл», «Святий Федір Стратинат».

7.4. Іконографічні сюжети на хрестах-енколпіонах

В історії давньоруської металопластики помітне місце посідає художнє литво. Серед основних типів слід згадати хрести-енколпіони, оздоблені зображеннями «Христа-Пантократора», «Розп'яття», «Богородиці-Оранти», «Богоматері-Одигітрії» [30, с. 233]. З теренів Галича відомий варіант енколпіона з фігурами князів Бориса і Гліба [22, с. 15]. З інших святих бувають зображення на кінцях рамки у медальйонах: Миколая, Григорія, Петра, Василя, Козьми і Дам'яна, а найчастіше – чотирьох канонічних Євангелістів.

Здійснення мети дослідження має підставу стверджувати, що тривалій і багатогранний процес становлення іконографії у храмах Галицько-Волинської Русі в XII–XIV ст. допомагає відтворити досить значний корпус джерел. Писемні і матеріальні джерела засвідчують високий рівень церковної, християнської культури західного регіону княжої Русі-України, а місто Галич вимальовують як визначний мистецький центр Середньовіччя. На такому благодатному художньому ґрунті в наступні століття іконографічне мистецтво досягнуло нових творчих висот. В час національної катастрофи після монголо-татарської навали 1241 року воно жило своєю цілющою енергетикою духовні сили українського народу.

Література

1. Александрович В. Мистецтво Галицько-Волинської держави. – Львів, 1999. – 131 с.
2. Баран В.Д., Вуйцик В.С. Давньоруська ікона з поселення Бовшів// Археологія. – 1978. – № 28. – с. 93–96.
3. Богоров Г.Н. Художественный металл Древней Руси. – М., 1984. – 318 с.
4. Шишкович В. Пластика Русі-України: Х – перша половина XIV століть. – Львів, 1999. – 299 с.
5. Ісаєвич Я. Галицько-Волинська держава. – Львів, 1999. – 36 с.
6. История иконописи. – М., 2002. – 287 с.
7. Коваль І. Дослідник підземного архіву України. – Галич–Львів, 1999. – 176 с.
8. Косів М. Місто Белз. – Львів: Каменярь, 2005. – 63 с.
9. Крвавич Д. Богородиця Одигітрія з Дорогобунса// Образотворче мистецтво. – 1993. – №3. – С. 20-22.
10. Крип'якевич І. Галицько-Волинське князівство. – Львів, 1999. – 118 с.
11. Курінний П. Українська ікона княжого часу XI–XIII століття// Записи НТШ. – 1966. – Т. 181. – С. 76-92.
12. Літопис Руський. За Іпатським списком переклав Л. Махновець. – К.: Дніпро, 1990. – 591 с.
13. Логвин Г.Н. Мистецьке оздоблення Галицької Євангелії і Київського Псалтиря // Календарець укратице у Великій Британії на 1987 рік. – 1986. – С. 116–123.
14. Лукомський Ю. Невідомі церкви на подолі княжого Галича // Записки НТШ. – 1998. – Т. ССХХV. – С. 559–593.
15. Миляєва Л.С. Новый памятник галицкой живописи// Советская археология. – 1965. – С. 249–258.
16. Овсійчук В.А. Українське мистецтво XIV – першої половини XVII століття. – К.: Мистецтво, 1985. – 173 с.
17. Овсійчук В. Українське малярство X–XVIII століть. – Львів, 1996. – 492 с.
18. Пастернак Я. Старий Галич. Археологічно-історичні досліді у 1850–1943 рр. – Івано-Франківськ: Плай, 1998. – 348 с.
19. Попова О.С. Галицко-Вольнские миниатюры// Древнерусское искусство. – М., 1972. – С. 283–315.

20. Попова О.С. Русская книжная миниатюра XI–XV вв. // Древнее русское искусство. Рукописная книга. Сборник. – М., 1983. – С. 9–75.
21. Пуцько В. Мистецтво древнього Галича // Дзвін. – 1991. – №8. – С. 109-113.
22. Пуцько В. Художній метал Київської Русі // Народна творчість та етнографія. – 1991. – №2. – С. 12-24.
23. Степовик Д. Скарби України. – К., 1990. – 192 с.
24. Степовик Д. Іконологія й іконографія. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2003. – 310 с.
25. Свенцицька В.І., Сидор О.Ф. Спадщина віків. – Львів: Каме-
няр, 1990. – 72 с.
26. Сліпченко Н. Іконостас церкви Пантелеймона 1194 р. у Галичі // Вісник Інституту «Укрзахідпроектреставрація». – 1996. – Ч. 5. – С. 95–102.
27. Сліпченко Н. Фрагмент фрески кінця XII ст. у церкві св. Пан-
телеймона в Галичі // Вісник Інституту «Укрзахідпроектреставрація». – 1997. – Ч. 6. – С. 122–123.
28. Сліпченко Н. Стінопис церкви св. Миколи в Горянах // Там само, с. 130-134.
29. Тищенко О.Р. Декоративно-прикладне мистецтво. – К., 1983. – 109 с.
30. Фіголь М. Мистецтво стародавнього Галича. – К.: Мистецтво, 1997. – 224 с.
31. Фіголь М., Фіголь О. Історія Галича в пам'ятках мистецтва. – Львів: Світ, 1999. – 185 с.
32. Шептицький А. Мої спомини про предмет музейних збірок // Двадцятьп'ять-ліття Національного музею у Львові. – Львів, 1930. – С. 1-3.

*Богдан Кіндратюк
Прикарпатський національний
університет ім. В. Стефаника,
Івано-Франківськ*

Дзвони і дзвоніння в церковному богослуженні

Уставні засади використання дзвонів у богослуженні, дотримання канону дзвоніння мають особливу вагу. Візантійська літургійна практика дзвонів не знала; після хрещення Русі-України передалися тільки приписи про використання дерев'яних бил і металевих клепал. Дзвони прийшли до нас із латинського Заходу, й згодом у церковному та громадському житті сформувалася власна практика їхнього використання, утверджена досвідом століть і певними місцевими звичаями. З часом кожне дзвоніння отримало свою назву й призначення.

Богослужбове призначення дзвонів і дзвонінь в Українській Церкві та православному богослуженні описано й опрацьовано в багатьох джерелах, матеріалах та дослідженнях. Найбільш повними з доступних нам праць є публікації відомого російського літургіста Константина Нікольського¹. Зокрема, про це йдеться в окремому розділі «Про дзвони й дзвоніння» його головної праці «Пособие к изучению устава богослужения православной церкви»². Цей розділ написано на основі вивчення традицій використання дзвонів – з літописів, церковних уставів, літургійних книг тощо. Докладний опис бил, клепал і дзвонів у християнському богослуженні та їхнє призначення знаходимо в популярній праці Серафима Слобідського³; видавничий відділ Української Православної Церкви (Київського Патріархату) видав нещодавно переклад цієї роботи, в якій є розділ «Про дзвони і православне дзвоніння»⁴. Хоч автор опирається головним чином на практику та, зокрема, згадану працю К. Нікольського, часом він усе ж відзначає українські звичаї, наприклад: «по обычаю кievскому и всей Малороссии»⁵. На противагу К. Нікольському, С. Слобідський, згадуючи про використання в катедральних соборах і великих монастирях п'яти й більше різних за розмірами дзвонів, орієнтується переважно на парафіяльні церкви, де їх було два-три. Тому, з урахуванням цього, у своєму викладі

про функціональне призначення дзвонів він привертає увагу до творення дводзвону, тридзвону, передзвону, перебирання на Всенощній і Літургії з використанням декількох дзвонів.

Узагальнюючи питання пастирської практики, зокрема й щодо дзвонів, 1903 р. у Києві з'явилося перше видання «Настольной книги священника»⁶. Цей довідник укладений редакцією журналу «Руководство для сельских пастырей» за матеріалами власних публікацій і з доданням відомостей, запозичених із періодичної преси. У підрозділі «Порядок дзвонів» привертається увага до чіткої регламентації їхньої тривалості.

Михайло Скабалланович, пояснюючи виклад Типікона, звертається до джерел церковної історії, зокрема старих уставів, давніх традицій, прослідковує форми застосування бил, клепал і давонів; докладно описує сенс благовіста, його історію та характер, види, час і порядок використання на Всенощній, дзвоніння на Утрені, на *Достойно* тощо⁷.

У Типіку о. Ісидора Дольницького⁸, посібниках о. Юліяна Катрія⁹, Леоніда Лужницького¹⁰ й інших подібних публікаціях про богослуження в Українській Греко-Католицькій Церкві головна увага привертається до відмінностей щодо використання бил, клепал і давонів у Страсний тиждень і на Воскресіння. У «Поясненні богослужень» о. Родіона Головацького відсутні вказівки щодо використання цих музично-літургійних інструментів, хоч автор ретельно прослідковує історію впровадження і використання тих чи інших піснеспівів, молитов у богослужбових відправах¹¹. На відміну від згаданих праць, у характеристиці Літургії УГКЦ о. проф. Л. Лужницького¹² чітко вказується на ті місця, де використовуються дзвоніння, а інколи зазначається кількість ударів дзвона. Проте тут відсутні настанови, які саме дзвони й дзвоніння слід застосовувати.

Дзвони віддавна були невід'ємною часткою християнських храмів. Як правило, їх розміщували на дахах, при вході до церкви, на дзвіницях, у церковних дзвіницях, які іноді влаштували в арках ганків, у самому храмі із західного боку, чи поблизу храму, в особливій споруді для них, яка раніше називалася бильницею¹³.

Дзвони призначалися для того, щоб скликати вірних на богослуження, або, як гадується в літургійних книгах, *знаменати*, тобто давати знати про ту чи іншу службу, виражати торжество Церкви та її богослуження, повідомляти неприсутніх у храмі про час здійснення особливо важливих складових Служби Божої та тим самим спонукати людей долучатися до храмової молитви. Водночас звуки дзвонів не тільки оповіщають про час

богослуження, а й підготовляють благовірних до нього чи замінюють його для відсутніх: дзвоніння «власне є вже саме богослуження, що здійснюється звуками музики»¹⁴. Про призначення дзвонів говориться як у проханнях ектеній, так і в особливій молитві з *Чину благословення та освячення дзвона*¹⁵; цей чин уперше з'явився у Требнику 1646 р. Петра Могили.

У церковних уставах і богослужбних книгах дзвони називаються по-різному: било, клепало, кампан, тяжкая, звони. Деякі з цих назв збереглися з часу, коли дзвони ще не були введені в користування християнською Церквою (до VI ст.)¹⁶ і вірних скликали на богослуження ударами молота або палиці у дерев'яну дошку чи металевий брусок; уживали також кам'яні клепаля. У Типіконі ці знаряддя називають *било, клепало, древо* чи просто *велике*. І хоча з часом з'явилися дзвони, у церковних уставах їх і надалі називають по-старому. В описі подорожі Антіохійського патріярха Макарія Україною в середині XVII ст. часто згадуються не тільки монастирські дзвони, а й била. Наприклад, перш аніж увійти в одну з церков Густинського Троїцького монастиря, подорожуючі почули, що «ударили в дерев'яні, залізні й мідні била»¹⁷. Під час трапези теж багато клепали¹⁸. Ще в середині XIX ст. в чернечих обителях Чернігівської єпархії впродовж дня разом із дзвонами ударили в било. Зокрема, у Рихлівській пустині щоденно до Вечірні, Утрени й Літургії після звичайного благовіста, в належний дню дзвін, паламар ударяв у дерев'яне било, а на Всенощній у недільні та святкові дні, на 9-й пісні канону на честь пресв. Богородиці билося в клепало (воно, за звичаєм східних Церков, знаходилося поза храмом). Подібна традиція побувала й у Києво-Печерській лаврі¹⁹.

Власне дзвони в Типіконі найчастіше позначаються як: 1) *кампан* (лат. *campana* – поле; як для того, хто бажає мандрувати, воно не є перешкодою, так і дзвоніння без перепон розносяться повсюди²⁰, інша версія – від назви римської провінції Кампанья, де з тамтешньої доброї міді відливали дзвони²¹; 2) *тяжкое* (βαρεα) – від *тяжких*, сильних звуків дзвонів²²; 3) *дзвони* – від їхньої звучності²³; 4) інколи їх іменують словом *язичний*.

Як правило, при храмах є декілька дзвонів, які різняться між собою величиною та силою звучання. Відповідно до призначення, у багатьох церквах розрізняють дзвони празничний, воскресний, поліелейний, простодневний (або будний), п'ятий дзвін (або малий); у сучасних виданнях їх називають святковий, недільний, поліелейний, буденний²⁴. При цьому буває декілька маленьких (задзвінних) дзвонів різних розмірів. Часом дзвони мають імена того чи іншого святого, які отримали під час хрещення.

Для вислову радості, смутку й торжества виникли різні форми дзвоніння, і кожне з них має свою назву й значення (святкове, буденне, великопісне, заупокійне).

Серед дзвоніння розрізняють два основні види: *благовіст* і власне *дзвоніння*, коли вдаряють у два й більше дзвонів одночасно або поперемінно.

Благовіст – це таке дзвоніння, при якому помірно вдаряють в один великий дзвін або в декілька, але не в усі разом, а почергово в кожен окремо²⁵. Спершу звучать три повільних протяжних удари, аж поки не перестане звучати дзвін, а опісля лунають помірні удари. Коли дзвони дуже великі, то такі помірні удари роблять язиком дзвона в обидва його краї, а якщо він невеликий, то язик притягується шнуром близенько до плаща, на мотузку кладуть дошку і, натискаючи на неї ногою, дзвонять²⁶.

Благовіст є двох видів: а) звичайний, або частий, який твориться найбільшим дзвоном; б) пісний, або рідкий, що твориться меншим за величиною дзвоном у будні дні Великого посту²⁷. М. Скабалланович поділяє благовіст і дзвоніння до богослужень на «святкове, недільне, будне трьох щаблів урочистості, постне й похоронне»²⁸. Наприклад, для малої Вечірні, Повечір'я, Великого повечір'я і Часів, як будним, так і святковим, призначається будний благовіст (у малий дзвін), оскільки дзвоніння має відповідати урочистістю не тільки дню, а й службі²⁹.

Коли в декілька дзвонів б'ють почергово, то такий благовіст називають *передзвоном*. У Типіконах назва *благовіст* не вживається, а для його означення вживають слово бити (у било), клепати, знаменати, ударяти. Пізніша назва *благовіст* влучно передає сенс церковного дзвоніння: «Для благочестивої душі заклик у церкву й нагадування про Службу Божу... складають завжди радісну, благу вість. Особливо пристойно називати благовістом заклик до літургії»³⁰.

Тридзвін (російською *трезвон*) – це коли тричі з невеликими перервами вдаряють у декілька дзвонів одночасно. Нині тридзвоном називають не тільки биття в усі дзвони тричі, а й загалом дзвоніння з використанням усіх трьох груп ідіофонів. Тридзвін висловлює християнську радість, урочистість³¹. З урахуванням характеру богослуження, свята чи події дзвонар обирає дзвони, в які потрібно бити, частоту, звучність і загальну композицію дзвоніння.

До богослуження благовіст звучить тричі протягом дня: до Вечірні, Утрені й денної Служби Божої (Обідні). Для зручності парахіяни дев'ять щоденних служб церковного богослуження (Вечірня, Повечір'я, Всенощна, Утренья, I-й, III-й і VI-й Часи, Літургія та IX-й Час) здійснюються по три разом: 1) IX-й час, Вечірня та Повечір'я; 2) Всенощна, Утренья й

1-й Час; 3) III-й і VI-й Часи й Літургія. У монастирях, де ці служби інколи відправляються окремо, для них є особливе дзвоніння; наприклад, окрім Вечірні, там дзвонять до Повечір'я³². У чернечих обителях благовіст звучить до Всенощної «спочатку у великий дзвін повільно й довго, а потім у всі дзвони (не у 2 чи 4, як для буденних служб й малих празників)»³³. У монастирях навіть «несення панагії супроводжується дзвонінням у било чи дзвін, що надає особливій урочистості цій процесії і водночас служить благовістом до трапези»³⁴.

Благовіст буває перед IX-м часом (і Вечірнею), перед Всенощною (і Утренею), перед III-м часом (і Літургією). Після цього перед більш урочистими службами вслід за благовістом буває тридзвін у декілька дзвонів. Дзвонять перед Вечірнею, після IX-го Часу, перед Утренею наприкінці Всенощної, перед Літургією після III-го й VI-го Часів. При цьому К. Нікольський зауважує, що «перед службами вечірні, утрени, літургії буває тридзвін і тоді, коли вони відбуваються не в зазначеному порядку з іншими службами. Так, перед вечірнею на чуванні, яким воно й розпочинається, буває тридзвін одразу після благовіста. Тридзвін перед вечірнею після часів буває й тоді, коли вечірня передує літургії, наприклад: на Благовіщення, у великий четвер, у велику суботу й у дні великої Чотиридесятниці, коли буває літургія преждєосвященних дарів. Перед утренею буває тридзвін і на чуваннях, тобто тоді, коли утрени йде за вечірнею, а не за всенощною. Перед утренею тридзвін буває і на Великдень, коли утрени слідує за каноном повечір'я»³⁵.

Перед Літургією тридзвонять тоді, коли вона відправляється відразу після Вечірні, а не після III-го й VI-го Часів, наприклад, на Благовіщення, у Великі четвер і суботу, перед літургією Преждєосвященних Дарів. У Страсну середу, як зазначається в Типіконі, у соборних храмах і парафіяльних церквах вихід (після Вечірні) не буває, але після прощення тридзвонять у два дзвони.

Для передання особливого торжества Церкви на Воскресіння тридзвін буває після Літургії, протягом усієї Світлої седмиці дзвонять увесь день аж до Вечірні, а також у всі недільні дні до Вознесіння й у день віддання Пасхи.

Тридзвонять також при молебних співах і в день храмових свят. Під час хресної ходи дзвоніння таке: спершу благовістять в один дзвін, потім на початку й під час самої процесії звучить тридзвін. Іноді благовіст перед хресною ходою звучить у декілька дзвонів, тобто як передзвін.

Під час богослужень дзвоніння буває на Утрени й Літургії. Воно сповіщає про певні важливі молитви, читання Святого Письма тощо³⁶.

Зокрема, на Утрени лунає багато дзвонів у той час, коли співається поліелей; при цьому запалюються всі свічки, за цим читається Євангеліє. Це дзвоніння називають «дзвоніння до Євангелія» (правда, М. Скабалланович зауважує, що тільки Євангеліє недільної та празничної Утрени має перед собою дзвоніння, а літургійне – ні³⁷).

На Літургії б'ють в один дзвін на *Достойно*, тобто у час виконання одного з найважливіших її піснеспівів. Він починає звучати від слів «Достойно і праведно є поклонятися Отцю, і Сину, і Святому Духу» і триває до співу «Достойно і правдиво є славити Тебе, Богородищо». Цей звичай введено в наших церквах на взірць західних. «На практиці ж, – зазначає С. Слобідський, – благовіст до *Достойно* буває коротшим, складається з 12 ударів. В Україні благовіст до *Достойно*, як правило, буває перед початком «Євхаристійного канону», під час співання Символу віри (12 ударів, один удар на кожен член Символу віри)»³⁸.

На ранішній Літургії дзвоніння на *Достойно* буває тільки тоді, коли Уставом передбачається літургія за рангом. На початку піснеспіву «Величить душа Моя Господа», відповідно до звичаю київського та всієї України, звучить короткий благовіст, що складається з дев'яти ударів у великий дзвін³⁹.

Своє певне призначення має також *дводзвін*: усіма дзвонами одночасно б'ють двічі⁴⁰.

Під час богослужень у деякі дні іноді лунає особливе сумно-урочисте дзвоніння – *передзвін*⁴¹. Для цього почергово вдаряють у кожен дзвін по одному чи кілька разів, починаючи від найбільшого й до найменшого (інколи по декілька разів), а потім ударяють у всі разом:

1) під час Літургії в день Пасхи при читанні Євангелія на кожен стих у храмі б'ють один раз у кандію⁴², а паламар – у велике било й великий дзвін, на останньому слові – у всі дзвони й у велике било;

2) на Утрени під час співу великого славослов'я в день Воздвиження Чесного Хреста (27 вересня), у Хрестопоклонну неділю (третя неділя Великого посту), 14 серпня перед виносом Чесного Хреста з вівтаря (при співі *Святий Боже*, коли хрест виносять на середину храму, тридзвонять у всі дзвони);

3) подібний передзвін також звучить: а) у Велику п'ятницю на Вечірні перед виносом плащаниці під час співу стихир *Тебе одіюючогося світом*; б) на Утрени у Велику суботу, коли настоятель проходить з Євангелієм під плащаницею (у цей момент б'ють у всі дзвони й обидва хори співають надгробне *Трисвяте*); в) під час співу великого славослов'я, перед обнесенням плащаниці навколо церкви; за цим передзвоном як на Вечірні, так і на Утрени творять тридзвін;

4) передзвін чинять також при виносі, відспівуванні й похованні священників, єромонахів, архимандритів і архієреїв; при виносі їх тіла й при процесії до могили використовують такий самий передзвін, як при виносі Чесного Хреста (14 серпня, 27 вересня), у Хрестопоклонну неділю, при виносі плащаниці у Велику п'ятницю та Велику суботу, тобто вдаряють один раз у кожний із дзвонів (до двох-трьох повторів), а потім один раз у всі дзвони разом. Після внесення тіла до церкви, як і після прочитання розрیشительної молитви й за покладанням тіла в могилу, виконують тридзвін.

Дещо інший передзвін буває перед освяченням води в дні храмових свят, коли спершу виконують передзвін або благовістять у кожен із дзвонів, починаючи з великого, по декілька разів. Перебравши їх, знову починають із великого. Такий благовіст Водосвяту відрізняється від благовіста ранньої чи пізньої Літургії, з яких одна передує, а інша відбувається після Водосвяту, оскільки перед нею благовістять в один дзвін (до ранньої вдаряють у нього рідко, а пізньої – часто). При зануренні у воду хреста під час Водосвяту тридзвонять.

Однаковий передзвін виконують перед Водосвятом і перед рукоположенням в єпископи.

Як не в усі дні й не для всіх відправ ударяли в однакові біла при скликанні до храму⁴³, так і не в усі дні й не для всіх богослужень використовують одні й ті ж дзвони. Відповідно до різних служб у празничні й інші дні, для благовіста та дзвоніння використовують різні дзвони.

У дзвін празничний благовістять:

1. У всі дванадцять празники до всенощних чувань і до Літургії.
2. У всі дні від Утрені п'ятниці Страсної седмиці, окрім Часів Великої п'ятниці, до Утрені понеділка седмиці апостола Томи.
3. До великої Вечірні в дні владичих празників: Різдва Христового, Богоявлення, Вознесення, П'ятдесятниці, Преображення, Воздвиження Чесного Хреста, а також у Томину неділю; до Повечір'я в день П'ятдесятниці благовістять у будний дзвін.
4. У вечір Неділі сиропусної, неділі Чотиридесятниці (тобто тоді, коли є великі прокимени), у Квітну неділю та деякі інші неділі.
5. До Утрені й Літургії в понеділок Зішестя Святого Духа та на другий і третій день Різдва Христового.
6. У дні храмових свят.
7. До великої Вечірні або Літургії, яка починається Вечірнею, у дні Навечір'я Різдва Христа й Навечір'я Богоявлення.

8. До всіх молебних співів, які відправляються в храмові дні й за розпорядженням настоятеля.

9. До Вечірні в дні храмових свят.

У всі ці дні, окрім Вечірні в день храмового свята, тридзвін виконується за допомогою всіх дзвонів (тільки до Вечірні в день храмового свята без великого дзвона). Подібний тридзвін буває до Вечірні в недільні й празничні дні.

У воскресний дзвін благовістять:

1. У всі інші недільні дні, окрім тих, що були вже згадані.

2. У празничні дні з Всенощними, за деякими винятками.

3. У день переполовинення та віддання Пасхи.

4. До Часів у дні Навечір'я Різдва Христового та Навечір'я Богоявлення й у Велику п'ятницю; тридзвін у ці дні виконується за допомогою всіх дзвонів, окрім найбільшого.

У дзвін поліелейний благовістять:

1. У дні святкувань із поліелеєм.

2. У празники, зазначені в Типіконі з Всенощною, коли ці празники припадають на період від Неділі м'ясопусної до Лазаревої суботи;

3. У дні віддання празників.

4. До Вечірні в середу й п'ятницю 5-ї седмиці, а також до Утрени, Вечірні й Літургії в четвер і суботу п'ятого тижня великої Чотиридесятниці.

Тридзвонять у ці дні за допомогою всіх дзвонів, окрім найбільшого.

У дзвін будний благовістять: у всі дні тижня, на які не припадає празник із поліелеєм на Утрени, окрім зазначених вище.

Тридзвін у ці дні буває без перших чотирьох дзвонів, тобто без будного, але, якщо трапляється служба з великим славослов'ям, то б'ють і в четвертий.

У п'ятій або малій дзвін благовістять до малої Вечірні. Дзвоніння або тридзвін до неї виконується за допомогою двох дзвонів. Це у два дзвони б'ють:

1. Перед Вечірнею й Утренею у понеділок, вівторок, середу, четвер і п'ятницю великої Чотиридесятниці, до четверга Страсної седмиці (хоч у соборних і парафіяльних храмах після Вечірні не розходяться, але після прощених тридзвонять у два дзвони), якщо ж тільки в ці дні не трапляється: празник Благовіщення та свята з Всенощною і поліелеєм.

2. Якщо не служиться Літургія Преждеосвященних Дарів 8 (9) березня, то після Часів перед Вечірнею паламар ударає у два дзвони.

Дзвоніння для богослужень у різні дні відрізняється своїм тоном, динамікою і характером: часті удари – це радість, рідкі – сум. У великий піст дзвонять сповільнено.

Перебирання – це таке дзвоніння, коли повільно вдаряють по черзі в кожен дзвін по одному разу, починаючи від найменшого й до великого, а потім одразу ж ударяють у всі разом, повторюючи з початку від найменшого багато разів. Це похоронне чи погребальне дзвоніння, що виражає смуток і скорботу за померлим⁴⁴.

Щодо відмінностей дзвонінь в ГКЦ, то в додатках Типіку о. І. Дольницького, де поміщено Устав богослужень Вечірні, Утрени й Літургії, уперше згадується про дзвони в описі порядку проведення Великодньої Утрени: «Вихід відбувається за звичайним порядком старшинства під гомін дзвонів та зі співом пісні «Воскресіння Твоє, Христе Спасе»⁴⁵. Пояснюючи порядок Літургії Благовіщення в неділю Воскресіння, зазначається: «Тільки на Євангелію свята не б'ють у дзвони»⁴⁶. У Великодню п'ятницю на Утрени «по відспівуванні кожної євангелії дзвонять у нас у всі церковні дзвони і, по дванадцятій євангелії не дзвонять до самого Воскресіння, а замість дзвонів вживають дерев'яні калатала. Але краще вже на страсній Утрени не дзвонити, а бити калаталами або кліпачками, бо страсна Утрени – час смутку, якому не відповідають радісні звуки дзвонів»⁴⁷. Описуючи ритуальні дії Утрени Великої суботи, коли виходять з Євангелією під Плащаницю, відзначається, що «у цей час дзвониться щосили..., а обидва хори співають «Надгробне трисвяте»⁴⁸.

Щодо тривалості дзвонінь, то в уставі регламентовано час, який відводять для благовіста й дзвонінь перед богослуженнями.

Вивчення функції церковних дзвонінь, їхня регламентація у відповідності із церковним уставом сприятимуть впорядкуванню їхнього використання в ході богослужень Української Церкви.

¹ Костянтин Тимофійович Нікольський (1824–1910) – протоієрей, літургіст, магістр Петербурзької духовної академії, доктор церковної історії. Був членом навчальної ради при Св. Синоді. Основною працею є «Пособие к изучению устава богослужения православной церкви» (Санкт-Петербург, 1862); ще за життя К. Нікольського книгу перевидали сім разів, і нині її часто публікують репринтом.

² К. Нікольський. О колоколах и звоне // *Пособие к изучению устава богослужения православной церкви*. – Санкт-Петербург, 1900. – с. 30–43.

³ С. Слободской. *Закон Божий для семьи и школы*, изд. 4-е, репринт. – Нью-Йорк, 1987. – С. 699–711.

⁴ С. Слобідський. *Закон Божий: Підручник для сім'ї та школи*, вид. 3-тє. – К., 2003. – С. 631–641.

⁵ Він же. *Законъ Божий*, с. 706.

⁶ Репринтне видання: *Настольная книга священника. Разрешение недоуменных вопросов из пастырской практики*. – М., 1999.

⁷ М. Скабалланович. *Толковый Типикон: Объяснительное изложение типикона с историческим введением*, вып. I–III. – К., 1910–1915 (репр. вид.: Москва, 1995). М. Скабалланович – професор Київської духовної академії.

⁸ *Типик Української Католицької Церкви: Переклад з церковнослов'янської / укладений о. Ісидором Дольницьким*. – Рим, 1992. І. Дольницький (1830–1924) – духівник і професор греко-католицької духовної семінарії у Львові.

⁹ Ю. Катрій. *Пізнай свій обряд: Літургійний рік Української Католицької Церкви*. – Нью-Йорк, 1976.

¹⁰ Л. Лужницький. *Літургіка греко-католицької Церкви*. У 2-х част. – Львів, 1922.

¹¹ Р. Головацький. *Пояснення богослужень*, 2-ге вид. – Львів, 1998.

¹² Див.: Л. Лужницький. *Літургіка греко-католицької Церкви*.

¹³ Найбільш повне дослідження споруд для дзвонів в Україні див.: Я. Тарас. Аспекти генези, типології споруд для дзвонів та їх розміщення на церковному подвір'ї // *Народознавчі зошити*. – Ч. 2. – Львів, 2000. – С. 306–330.

¹⁴ М. Скабалланович. *Толковый Типикон*, вып. II. – К., 1913. – С. 6.

¹⁵ К. Нікольський подає зміст відповідних прохань ектеній і молитов, поклинаючись на «Дополнительный Требник», виданий у Києві 1863 р. (*О колоколах и звоне*, с. 31–32). Освячення дзвона відбувається за спеціальним обрядом. Так, перш аніж встановлювати відповідно до *Чину благословення та освячення дзвона* його окроплюють зовні й усередині; потім виконують псалми 143, 149 і 28, а хор співає у відповідних місцях ектенію *Господи, помилуй* і стихирі. Священик читає відповідні молитви та Псалом 69. Наприкінці хор співає «Чеснішую Херувим... Слава і нині... Господи, помилуй!» Насамкінець священик чинить звичайний денний відпуст.

¹⁶ Р. Price. Bell // *The New Grove dictionary of music and musicians*, v. 2. London 1980, p. 434.

¹⁷ Репринтне видання: *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Украину в середине 17 века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / перекл. з арабськ. Г. Муркоса*. – К., 1997. – С. 117.

¹⁸ Там само, с. 118.

¹⁹ E. Arto. Die altrussische Glockenmusik. Eine musiklavistische Untersuchung // *Musica Slavica. Beiträge zur Musikgeschichte Osteuropas*. Wiesbaden 1977, с. 85.

²⁰ П. Казанский. О призыве к богослужению в Восточной Церкви // *Труды Первого археологического съезда в Москве*. – Т. 1. – М., 1871. – С. 305.

²¹ К. Никольский. *О колоколах и звоне*, с. 32–33. Ідеться, мабуть, про Європу, оскільки перші дзвони виготовляли в Азії, звідки вони розповсюдилися по всьому світу (Ch. Mahrenholz. *Glocken. Abendland: Mittelalter und Neuzeit // Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, т. 5. München 1989, с. 277).

²² Прослідковуючи різні тлумачення слова *тяжкое*, К. Нікольський відзначає, що одні розуміють під ним великий кампан (іноді цей термін перекладається і в богослужбних книгах як *великий кампан*). Водночас інші *тяжкое* застосовують і до решти дзвонів. Мабуть, правильною є також думка, що під цим словом розуміють не дзвін, а биття в нього, коли звучать сильні часті удари з однаковими паузами. *Тяжкое*, як уважав К. Нікольський, стоїть часто при словах *било* або *дзвін*, хоч воно не узгоджується ні в роді, ні в числі з цими словами. При цьому автор слушно ставить питання: «Якщо б “тяжкое” означало било або дзвін, то для чого було б тут додавати слово “у залізо”?»». Поклинаючись на статтю Петра Казанського «О призыве к Богослужению», К. Нікольський зазначає, що в рукописних уставах це слово перекладається *тяжким* або в додаванням – *тяжким ударянням* (К. Никольский. *О колоколах и звоне*, с. 33). Подібно розмірковує М. Скабалланович (М. Скабалланович. *Толковый Типикон*, вып. I, с. 8).

²³ Розрізняють *дзвін* як ударний сигнальний інструмент і *дзвоніння* – дія за значенням *дзвонити* («викликати звуки, ударяючи в дзвін, калатаючи дзвінком або б'ючи по деяких предметах»); «*дзвеніння* – дія за значенням *дзвеніти* і звуки, утворювані цією дією» (*Великий тлумачний словник сучасної української мови* / уклад. і гол. ред. В. Бусел. – К., 2005. – С. 219). Ще переклад слів *дзвін*, *дзвону*, *дзвонити* без докладного розтлумачення див.: *Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская Старина»* / редактировал, с добавлением собственных материалов, Б. Гринченко: У 4-х томах, т. 1: *А-Ж*. – К., 1907. – С. 377–378.

²⁴ С. Слобідський. *Закон Божий*, с. 635.

²⁵ К. Никольський. *О колоколах и звоне*, с. 34.

²⁶ С. Слобідський. *Закон Божий*, с. 634–635.

²⁷ Там само, с. 635.

²⁸ М. Скабалланович. *Толковый Типикон*, вып. II, с. 10. Докладно про смисл благовіста, його історію, види, час і порядок використання див.: Там само, с. 6–11.

²⁹ Там само, с. 10.

³⁰ К. Никольський. *О колоколах и звоне*, с. 34.

³¹ С. Слобідський. *Закон Божий*, с. 635.

³² К. Никольський. *О колоколах и звоне*, с. 35.

³³ М. Скабалланович. *Толковый Типикон*, вып. II, с. 48.

³⁴ М. Скабалланович. *Толковый Типикон*, вып. III, с. 52.

³⁵ К. Никольський. *О колоколах и звоне*, с. 35.

³⁶ Як пише М. Скабалланович: цим «підготовляють тих, хто молиться, до слухання Євангелія» та повідомляють, що його читання зійде на всю землю (М. Скабалланович. *Толковый Типикон*, вып. II, с. 240).

³⁷ Там само.

³⁸ С. Слобідський. *Закон Божий*, с. 637.

³⁹ Там само, с. 636.

⁴⁰ Там само, с. 635.

⁴¹ Частий передзвін по кілька разів у кожен ідіофон вважається урочистим дзвонінням (там само, с. 639).

⁴² Дзвінок, яким повідомляють дзвонаря на споруді для ідіофонів про момент дзвоніння.

⁴³ К. Никольський покланкається на Типікон, в якому подаються відмінності при творенні дзвонінь із використанням бил. Зокрема, «у суботу страсної седмиці при часі четвертому вдаряє паламар у мале било й присутні співають 3-й, 6-й і 9-й часи разом просто, у притворі, а в 10-му часі клепають у веланке». Далі наводяться приклади використання в афонських монастирях біла й клепала; на Сінайських горах ударами палицею по довгому бруску граніту, що висів на шнурах, скликали до Утрени, а биттям у колоду сухого дерева, що висіла поруч, скликали до Вечірни (К. Никольський. *О колоколах и звоне*, с. 39).

⁴⁴ С. Слобідський. *Закон Божий*, с. 639.

⁴⁵ Типик Української Католицької Церкви, укладений о. І. Дольницьким, с. 555.

⁴⁶ Там само, с. 271.

⁴⁷ Там само, с. 387.

⁴⁸ Там само, с. 401.

*Ірина Ярошенко
Прикарпатський національний
університет ім. В. Стефаніка,
Івано-Франківськ*

Розвиток диригентсько-хорової культури Західної України у ХІХ ст.

(Історичний аспект)

Диригентсько-хорова культура Західної України – явище цікаве, самобутнє і водночас малодосліджене, яке зароджувалось і розвивалось разом із зародженням і розвитком церковного та світського (самодіяльного і професійного) хорового музикування в Галичині впродовж усього ХІХ століття.

В українській науці проблема розвитку диригентсько-хорової культури у Західній Україні порушувалась у працях М. Білінської, Й. Волинського, Р. Горака, І. Гриневецького, М. Загайкевич, Л. Мазепи, С. Павлишин, М. Пономаренка, С. Процика, М. Черепанина та ін. У пропонованій статті, що присвячується згаданій проблемі, автор прагне зробити ще один поступальний крок саме у цьому напрямку, тобто розглянути розвиток диригентсько-хорової культури Західної України у ХІХ ст. в історичному аспекті. Про важливість такої постановки проблеми свідчить політична історія західноукраїнських земель.

Відомо, що Україна східною своєю частиною належала до Російської імперії, а західна була колонією Австро-Угорщини. Відсутність державності, низький матеріальний рівень життя населення, дискримінаційні дії як російських, так і австро-угорських правителів щодо української мови, письменства і взагалі освіти народу не могли негативно не вплинути на становлення української національної культури. Її розвиток гальмувала також і національна політика австрійської монархії, яка протиставляла поляків і українців тим, що наділяла польських поміщиків, які володіли більшою частиною земель Галичини, особливими привілеями. Польська шляхта вважала Галичину своєю вотчиною, і поряд з онімеченням, котре послідовно проводилось австрійськими урядовцями, школою та іншими державними установами, українське населення до того ж силоміць ополячувалось.

Аналогічне становище було і в Буковині, де таку ж колонізаторську політику щодо українців проводили румунські бояри.

Загальновідомо, що безпосередньо перед Першою світовою війною 76 відсотків українського населення Галичини було неписьменим. Злидні не дозволяли дітям українців здобувати вищу освіту, окрім богослов'я. Саме тому багато діячів української культури були священиками.

Тож вихід у світ у 30-х роках ХІХ століття альманаху «Русалка Дністрова», подвижницька діяльність «Руської трійці», передовсім М. Шашкевича, убезпечили розвиток просвітницького руху в Галичині.

«Весна народів» 1848 року не лише призвела до скасування панщини і створення зародків конституційного ладу в Австрійській імперії, а й сприяла пробудженню національної свідомості українського люду Галичини, Буковини, Закарпаття.

Важливою подією у культурному житті Західної України було заснування 1848 року освітнього товариства «Галицько-Руська лютиця». А «Головна Руська Рада» та «Собор руських учених», що відбулися в цьому ж році, стали першими форумами української громадськості, які порушили питання про державну самостійність українського народу, злуку єдинокровних братів від «Сяну до Дону» та розвиток національної культури і освіти. Виникають культурні осередки у Коломиї, Перемишлі, Станіславі, Чернівцях та інших містах і містечках.

У 1861 році у Львові організовується товариство «Руська бесіда», при якому з часом (1864 р.) відкривається театр, а в 1868 році проходить Перше загальне зібрання товариства «Просвіта», на якому було фактично започатковано діяльність цієї громадської організації в Україні. Першим головою «Просвіти» з 1868 по 1870 рр. був А. Вахнянин. Серед активних діячів товариства зустрічаємо таких відомих діячів культури, як: Х. Алчевська, М. Аркас, В. Барвінський, О. Барвінський, І. Воробкевич, Л. Глібов, Я. Головацький, Б. Грінченко, М. Драгоманов, І. Карпенко-Карий, О. Колеса, О. Кониський, І. Крип'якевич, М. Коцюбинський, М. Куліш, Б. Лепкий, М. Лисенко, Марко Вовчок, О. Нижанківський, І. Нечуй-Левицький, І. Опієнко, В. Пачовський, М. Старицький, В. Стефаник, В. Східній, І. Труш, Л. Українка, Ю. Федькович, І. Франко, Г. Хоткевич, А. Чайковський, В. Шашкевич (син М. Шашкевича), Д. Яворницький та ряд інших.

Однак культурному поступу в Західній Україні великої шкоди завдавала боротьба різних політичних партій і угруповань, що точилась серед місцевої української інтелігенції.

Так, якщо народовці вели боротьбу за народну літературну мову, за єднання з Наддніпрянською Україною, активно пропагуючи творчість

Т.Г. Шевченка, то москвофіли з погордою ставилися до народної, «хлопської» мови і мистецтва й намагалися ввести в літературу штучне «язичіє», що становило суміш церковнослов'янських, польських та українських слів.

Початок інтенсивного розвитку професійної церковної та світської музики в Галичині припадає саме на першу половину ХІХ століття.

У 1826 році у Львові син В.-А. Моцарта Франц Ксавер Моцарт (1791-1844) засновує «Музичне Товариство св. Цецилії», котре «у період свого найбільшого розквіту систематично влаштовувало хорові концерти, в яких інколи брало участь близько 300 виконавців» [7, 9]. У 1838 році тут же організовується друге музичне об'єднання «Товариство сприяння музиці». Схожі мистецькі об'єднання були створені і в Чернівцях («Співацьке товариство», 1859; «Товариство сприяння музичному мистецтву», 1862, яке на той час очолював видатний музикант А. Гржималі; «Чоловіче співацьке товариство», 1872). Розвивалися також польські музично-хорові товариства, такі, як, приміром, чоловічий хор «Лютня» у Львові та інші.

Однак усі ці офіційні музичні осередки служили цілям німецької культурної експансії і зовсім не цікавились станом розвитку української національної культури. Тому духовні запити місцевого українського населення, його музичні потреби могли бути задоволені лише шляхом самодіяльного і домашнього побутового музикування. Саме «в побутовому музикуванні особливо пишно розцвів хоровий спів, чому сприяла його демократичність, доступність і, зрештою, традиційний потяг українського народу до хорової пісні» [7, 10]. За спогадами М. Вахнянина про мистецьке життя м. Перемишля 50-х років ХІХ ст., хорова музика постійно побутувала в сім'ях Раствавських, Леонтовичів, Сінкевичів, Менцінських, Вітошинських, Лаврівських, Носелевичів, Кордасевичів та інших. Тож не дивно, що початок західноукраїнської хорової музики пов'язаний саме із зародженням і розвитком так званої «перемишльської школи», початок діяльності якої припадає на час заснування у Перемишлі кафедрального хору (1829 р.) за ініціативою перемишльського єпископа І. Снігурського.

Перші спроби створення хору при Перемишльському соборі відносяться до 1828 року. Однак через недосвідченість диригента В. Курянського вони закінчились невдало. Тоді І. Снігурський запрошує на посаду керівника хору диригента А. Нанке з Брно, що в Моравії. Під його орудою в перший день Великодня 1829 року відбувається перший виступ хору, програма якого в основному була побудована на творах Д. Бортнянського. Саме ця дата – дата народження не лише перемишльського хору, але й «усього українського музичного життя у Галичині, одна з великих дат

в історії нашої новішої культури», – зазначає дослідник В. Кудрик [11, 84]. Знаменним було й те, що у цьому концерті в складі хору співали два майбутні композитори і хорові диригенти – основоположники «перемишльської школи» Михайло Вербицький – в альтах та Іван Лаврівський – в сопрано.

1830 року Нанке запрошує з м. Брно баса В. Серсавію, який допомагає йому в роботі з хором. Серсавія працював з кожною партією окремо, засвоюючи матеріал, а Нанке проводив загальні репетиції.

У репертуарі хору, крім церковної, малася й світська музика, зокрема хорові твори віденських класиків та їхніх сучасників. Здебільшого це були чоловічі хори, які пізніше ставали за взірцем для галицьких композиторів, що своєю творчістю складали українську світську хорову літературу. Слава про блискучі успіхи молодого хору рознеслася по всій Галичині. Небуденним було й те, що в хорі замість переважно одноголосного ірмолоїного співу, що побутував тоді в Галичині (так званої «Єрусалимки»), з перших днів широко культивувався європейський чотириголосний фігуральний, або «партесний» спів, основи якого почали вивчати вихованці духовних семінарій, а також гімназисти. Про важливість цієї справи свідчить і те, що один із колишніх членів хору, диригент Іван Хризостом Сінкевич друкує у часописі «Бесіда» свою працю «Начало нотного пінія в Галицькой Руси» [3].

Однак активний період перемишльського хору тривав недовго. Обтяжений приватними уроками і лекціями, А. Нанке не приділяв йому належної уваги, а в 1833 році взагалі залишив його. Серсавія, який замінив Нанке, а пізніше Л. Седляк, який став керувати хором після смерті Серсавії (1853 р.), значно знизили творчий рівень колективу.

На час свого заснування перемишльський кафедральний хор налічував 13 співаків і 5 солістів. У школі, яка існувала при хорі, нарівні зі співом учні вивчали теорію музики та основи диригування. Тут навчались 24 учні. Термін навчання був спочатку один рік, а пізніше – два. Кращі учні по закінченні школи могли навчатись співу у звичайних парафіяльних школах. Проте основним завданням була підготовка співаків для церковних хорів. Для історії музики Західної України велике значення має становлення творчих особистостей визначних учнів школи: М. Вербицького та І. Лаврівського, а також І.-Х. Сінкевича, А. Гелитовича, П. Любовича, М. Рудковського. Щодо вагомості діяльності музичної школи при кафедральному соборі у Перемишлі необхідно зазначити, що М. Вербицький назвав її «Малою консерваторією». Ця школа була осередком хорового багатоголосся, хорового професіоналізму та

диригентсько-хорового виконавства, а її учні – першими організаторами хорових гуртків у Львові (Яків Неронович), Чернівцях (Іван Христом Сінкевич), Мукачевому (Костянтин Матезонський).

Охарактеризуємо, бодай коротко, етапи життя і діяльності видатних вихованців Перемишльської школи, що існувала при кафедральному хорі.

Перебування М. Вербицького й І. Лаврівського у Перемишлі, їхнє навчання та спів у кафедральному хорі (1828-1833) збіглися з періодом його найбільшого розквіту. Саме від А. Нанке вони отримали перші відомості з теорії музики та композиції.

Вся діяльність знаного композитора, хорового диригента, автора національного гімну України «Ще не вмерла Україна» Михайла Михайловича Вербицького (1815-1870) невіддільна від прогресивного руху за розвиток українського національного музичного мистецтва. Творчість композитора у різних музичних жанрах (хори, солоспіви, симфонічні твори та музика для театру) закладала основи професійної музики в Західній Україні. З десяти років він навчається у Перемишльському ліцеї та музичній школі при хорі кафедрального собору. В 1833 році вступає до Львівської духовної семінарії, де знайомиться з багатьма відомими в майбутньому діячами української культури. В період з 1842 по 1843 рік М. Вербицький керує хором Львівської Ставропігії, який був заснований О. Левицьким з Болтова в 1831 році. (Після відходу М. Вербицького з хором працює М. Рудковський, а з 1865 року – П. Бажанський). У 1845 році М. Вербицький стає вчителем співу і керівником хору Львівської греко-католицької духовної семінарії, однак уже в наступному році повертається до Перемишля. 1850 року М. Вербицький приймає сан священника і переїздить на службу в с. Млини, де й проживає до самої смерті.

Сучасником і однодумцем М. Вербицького був Іван Андрійович Лаврівський, що увійшов в історію західноукраїнської музики як автор багатьох хорів, музики до драматичних вистав і талановитий хоровий диригент. Як і М. Вербицький, теоретичну підготовку він здобув у музичній школі при перемишльському кафедральному хорі в А. Нанке, а також вивчав гармонію у перемишльського органіста чеха Ф. Лоренца. Творчість І. Лаврівського особливо активізується у 50-60-ті рр., коли з'явилися його численні хори без супроводу для чоловічого складу, які швидко завоювали собі популярність і часто виконувалися в концертах, а також у домашньому побуті. Серед них відомі такі, як: «Осінь», «До зорі», «Руська річка», «Заспівай ми, соловію» та ін.

З 1864 року І. Лаврівський керує хором товариства «Руська бесіда» у Львові, а з 1865 по 1867-й – хором Львівської греко-католицької

духовної семінарії. Останній з приходом у 1835 році диригентом перемишльського хориста Г. Шашкевича, а пізніше І.-Х. Сінкевича та П. Любовича (1852 р.) переходить на фігуральний (партесний) спів. Після від'їзду І. Лаврівського в 1867 році до Холма керівництво хором бере на себе О. Сінкевич, учень М. Вербицького.

Порфирій Іванович Бажанський (1836-1920) – теоретик, збирач фольклору, автор церковних і світських хорів, музичних п'єс, які він називав «просто народними операми», котрий разом з І. Лаврівським, Кобринським, Мушковським, О. Сінкевичем теж у 1863-1871 рр. керував семінарським хором, – цей період діяльності І. Лаврівського охарактеризував так: «глибокомелянхолійний італійської школи гармоніста», однак нічого не згадуючи про саму диригентську манеру цього талановитого музиканта.

У творчості М. Вербицького та І. Лаврівського є багато спільних рис. Обидва вони – вихованці перемишльської школи, обидва боролися за утвердження і розвиток національної української культури, обидва були серед перших західноукраїнських композиторів і хорових диригентів.

Однією з визначних заслуг М. Вербицького, І. Лаврівського та їхніх однодумців є й те, що вони у складних суспільно-історичних умовах Галичини другої половини ХІХ століття зуміли започаткувати традиції хорового концертування. Саме за їхньою ініціативою і під їхньою орудою почалися «виступи-імпрези» семінарських та кращих церковних хорів. Надалі ці концертні традиції були розширені і згодом перетворилися в суто світські «вечорки».

Найбільшою художньою довершеністю відзначались концерти до ювілейних дат, особливо – Шевченківських. Перший Шевченківський концерт відбувся 26 лютого (10 березня) 1865 року в Перемишлі. У Львові його вдалося провести лише через три роки – у 1868 році.

У цьому концерті прозвучали два музичні твори на текст «Заповіту»: кантата для цих двох хорів (чоловічого і мішаного), соліста і симфонічного оркестру М. Вербицького та спеціально написаний для цієї дати хор М. Лисенка. Крім Шевченківських концертів, відбулись ювілейні вечори М. Вербицького, І. Лаврівського, І. Витвицького, а також концерт на честь М. Шашкевича.

Видатною постаттю серед музичних діячів Західної України цього періоду є Анатоль (Наталя) Климентович Вахнянин (7.IX.1841, с. Синява – 11.II.1908, м. Львів) – композитор, автор першої в Галичині опери «Купало», хоровий диригент, один із найбільш активних організаторів музичного життя в краї у кінці ХІХ – на початку ХХ ст. Закінчив Перемишльську гімназію,

співав у хорі, навчався гри на скрипці. Продовжуючи освіту у Львівській духовній семінарії, А. Вахнянин керує студентським хором. По закінченні у 1863 році духовної семінарії він протягом трьох років працював на посаді вчителя української мови у Перемишльській гімназії. Тут він створив з учнів товариство «Громада», а при ньому хоровий гурток і через два роки їхніми силами організував у Перемишлі перший у Галичині концерт, присвячений Т.Г. Шевченкові. Після закінчення в 1868 році Віденського університету понад 20 років працює вчителем гімназії у Львові, де в основному і проходить його диригентсько-хорова та музично-громадська діяльність.

Важливу роль у культурно-просвітницькій роботі відіграють хорові осередки світського напрямку, що створюються на противагу церковним хорам у невеликих містах Західної України в другій половині XIX ст. Саме у цей час починає свій інтенсивний розвиток і концертна справа, виникають музичні організації і професіональний музично-драматичний театр, формуються композиторські та диригентські кадри. Важливими осередками музичного життя, де також розвивалися традиції хорового виконавства, були гімназії у Львові, Дрогобичі, Перемишлі, Стрию та інших містах.

Значне пожвавлення у 60-ті роки музичного життя, зокрема концертного, поставило питання про згуртування місцевих музичних сил, передусім хорових колективів, які змогли б забезпечувати проведення тих чи інших культурних заходів, відзначення ювілейних дат тощо. Значну роль у цьому відіграло товариство «Руська бесіда», при якому в 1864 році відкрився музично-драматичний театр, а також хор, організатором якого, як уже зазначалось вище, був І. Лаврівський. Концерти, музично-декламаційні вечори, на яких аматори виступали зі співом та читанням віршів, привертали до себе увагу громадськості. Музичні номери часто виконувались на балах, а також танцювальних вечірках «Руської бесіди». Так, наприклад, в оголошенні карнавалу в 1865 році зазначалось, що «в час відпочинку полуночного хор півців произнесе некоторі улюблені руські пісні» [16].

Уже згадуваний нами раніше композитор А. Вахнянин 1870 року заснував музичне товариство «Торбан» – першу в Галичині організацію любителів хорового співу. В 1872 році він організовує хор учнівської молоді і студентів, силами якого була виконана перша дія опери «Купало».

Музичні виступи у Львові організувало і студентське об'єднання «Академічне братство», що розпочало свою діяльність у 1871 році, а з 1884-го – товариство ремісників «Зоря».

У 1891 році з його ініціативи у Львові заснувалося співоцьке товариство «Львівський Боян» з нотним видавництвом при ньому. На устано-

вчих загальних зборах головою цього товариства було обрано В. Шухевича [8], головним диригентом хору – А. Вахнянина [5], а диригентом О. Нижанківського [17]. До складу першого правління товариства увійшов також відомий західноукраїнський композитор і хоровий диригент Д. Січинський [14]. Схвалений першими загальними зборами статут чітко визначив завдання товариства: «Плекання головню руськонаціонального співу як хорового, так і сольного, як також інструментальної музики...» [5, 13].

Створення постійної музичної організації «Львівський Боян» мало важливе значення для подальшого розвитку музичної культури і самого міста Львова, і всієї Галичини. «Історія товариства «Львівський Боян», – писав з приводу сорокаліття цього товариства С. Людкевич, – це щось більше, ніж історія одного тільки співочого гуртка; це, без перебільшення, один з головних шматків історії починів нашої музичної культури на Галицькій Україні» [12].

На зразок «Львівського Бояна» [1] почали засновуватись співоцькі товариства «Боян» у всіх провінційних містах Галичини.

Уже у квітні на першому році свого існування хор «Львівського Бояна» під орудою А. Вахнянина виступив у концерті, присвяченому Т. Шевченкові, виконавши «Заповіт» М. Вербицького [6], «Івана Гуса» М. Лисенка [2] та «Молитву» з опери «Купало». Цього ж року колектив влаштував виїзні концерти в Стрию, Станіславі, Лавочнім, а також взяв участь у концерті, організованому на честь Великого Кобзаря громадськістю Кракова. Влітку 1891 року чоловічий хор «Львівського Бояна» виїхав на ювілейну виставку до Праги, де 22 липня влаштував концерт за такою програмою: М. Лисенко – «Quodlibet», «Спів Яреми з «Гайдамаків», «Мені однаково», «Ой пуцу я кониченька»; О. Ніщинський – «Закувала та сива зозуля»; А. Вахнянин – «Наша жизнь»; І. Лаврівський – «Красна зоре»; І. Воробкевич – «Над Прутом»; Матюк – «Крилець»; О. Нижанківський – «Гуляли». Виступ хору був сприйнятий чеською громадськістю з великим захопленням.

А. Вахнянин виступив також ініціатором об'єднання численних хорових товариств у «Союз співацьких і музичних товариств» (1903 р.). Відкрита при ньому музична школа стала базою для організації Вищого музичного інституту, якому 1907 року було присвоєно ім'я М.В. Лисенка.

Як і А. Вахнянин у Галичині, видатний український композитор, хоровий диригент, письменник, педагог і громадський діяч Ісидор Іванович Воробкевич (5.V.1836–19.IX.1903, м. Чернівці) [4] (літературний псевдонім Данило Млака) був одним із представників української інтелігенції, яка

невтомно боролася за розвиток самобутньої національної культури на Буковині, за пробудження і становлення національної свідомості народу. Закінчивши гімназію, він за сімейною традицією вступає до духовної семінарії у Чернівцях, яку закінчує у 1861 році. Працюючи, як і багато інших діячів української культури, священником по глухих гуцульських селах, І. Воробкевич не пориває зв'язків з музичним життям, збирає фольклор, пише поетичні і музичні твори. В 1867 році сім'я Воробкевичів переїжджає на постійне проживання до Чернівців, де композитор стає учителем хорового співу в дяківській школі, гімназії і духовній семінарії. Усвідомлюючи недостатній рівень своєї музичної підготовки, він у липні 1868 року їде до Відня для підвищення фахової кваліфікації. Після шестимісячного навчання у Віденській консерваторії І. Воробкевич блискуче складає іспити з музично-теоретичних дисциплін і, отримавши диплом викладача співів і регента хору, повертається на початку 1869 року до Чернівців. Озброєний ґрунтовними музичними знаннями, композитор розгортає широку творчу, педагогічну і громадську діяльність. Він складає пісні й хори на власні вірші та на тексти інших авторів, komponує фортепіанні п'єси, пише велику кількість оповідань, новел і драматичних творів. І. Воробкевич є автором понад 400 творів для хору, близько 250 з яких написані на власні тексти під псевдонімом Данило Млака. Решту хорів складено на вірші Головацького, Шевченка, Франка, Федьковича, Шашкевича та інших авторів.

Великий вплив на хорову творчість І. Воробкевича мала його практична диригентська діяльність. Починаючи з 60-х років і до останніх своїх днів він постійно працював з хоровими колективами – спершу з сільськими, а потім, у Чернівцях, – з дитячим шкільним, гімназійним і студентськими, колективом робітничої молоді і хором чернівецької «Бесіди». Це була справжня творча лабораторія. Часто композитор приносив на репетиції щойно написані власні твори, перевіряючи на практиці їхнє звучання.

І. Воробкевич добре знав і відчував природу й виразові можливості людського голосу, особливу увагу приділяв чистоті інтонації, виразній дикції, спрямовуючи всі засоби на відтворення необхідного музичного образу. Тож не дивно, що в 70-80-х роках ХІХ століття керовані ним чернівецькі хори набули слави професіональних мистецьких колективів. За його почином та участю І.-Х. Сінкевича у багатьох містах і селах Буковини організовуються хорові гуртки, в яких широко запроваджується (як і по всій Західній Україні) багатоголосний (партесний) спів, замість вживаного доти одноголосного. Довголітній диригент-практик І. Воробкевич відіграв надзвичайно важливу роль у розвитку хорової культури на Буковині,

йому «належить почесне місце як невтомному й активному просвітителіві і єдиному в минулому (дев'ятнадцятому. – І.Я.) столітті композиторові Буковини» [4, 42].

Отже, дослідження розвитку диригентсько-хорової культури Західної України у ХІХ столітті доводить її вагомість у становленні національної самосвідомості та значну роль у підвищенні духовного й інтелектуального рівня українського населення. Численні просвітницькі, мистецькі об'єднання (товариства), самодіяльні диригенти-хормейстери та колективи, що працювали під їхнім керівництвом, як і перші професійні митці не тільки провадили просвітницьку роботу, а й значно підвищували культурний рівень українців, залишивши у спадок ряд хороших творів, які справедливо можна зарахувати до кращих надбань української музичної класики.

Література

1. Артистичний вістник. – Львів, 1905.
2. Архимович Л., Каришева Т., Шеффер, Шреєр-Ткаленю Т. та ін. Нариси з історії української музики: У 2-х томах. – К.: Мистецтво, 1964.
3. Бесіда. – Львів, 1888-4.2.
4. Білинська М. Сидір Воробкевич. – К.: Муз. Україна, 1982.
5. Гриневецький І. А.К. Вахнянин. – К.: Муз. Україна, 1961.
6. Загайкевич М.М. Михайло Вербицький. – К.: Муз. Україна, 1960.
7. Загайкевич М. Музичне життя Західної України другої половини ХІХ ст. – К.: Муз. Україна, 1960.
8. Зарицький Р. Ілюстрований музичний календар на 1904 рік. – Львів, 1904.
9. Колесса М. Основи техніки диригування. – К.: Муз. Україна, 1960.
10. Колодій Я. Остап Нижанківський. – Львів, 1993.
11. Кудрик В. Огляд історії української церковної музики. – Львів, 1937.
12. Людкевич С. У сорокаліття «Львівського Бояна», 1891-1931. – Львів, 1931.
13. Нарис історії «Просвіти» / Упор. І. Мельник. – Львів–Краків–Париж, 1993.
14. Павлишин С. Денис Січинський. – К.: Муз. Україна, 1980.
15. Павлишин С. Станіслав Людкевич. – К.: Муз. Україна, 1974.
16. Слово. – 1865. – 13(25) січня. – Ч. 4.
17. Сов'як Р. Остап Нижанківський. – Дрогобич, 1994.

Відомості про авторів

Єпископ Софрон Мудрий – доктор канонічного права, професор, ректор Івано-Франківської теологічної академії;

о. Олег Каськів – доктор східного канонічного права, ректор Івано-Франківської Духовної Семінарії імені Священномученика Йосафата, завідувач кафедри східного канонічного права Івано-Франківської теологічної академії;

о. Олександр Левицький – ліцензіат теології, віце-ректор Івано-Франківської Духовної Семінарії імені Священномученика Йосафата, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

о. Річард Горбань – доктор теологічних наук, віце-ректор з наукової роботи Івано-Франківської теологічної академії;

о. Іван Козовик – кандидат філологічних наук, професор, декан філософсько-теологічного факультету Івано-Франківської теологічної академії;

о. Володимир Кусьнеж – ліцензіат біблійної теології, викладач Інституту релігійних наук ім. св. Томи Аквінського в Києві та Івано-Франківської теологічної академії;

о. Володимир Лось – ліцензіат догматичної теології, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

Олег Мисько – аспірант Івано-Франківської теологічної академії;

Володимир Шеремета – доктор теологічних наук, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

о. Ігор Бойко – доктор теологічних наук, викладач Українського католицького університету (м. Львів);

о. Святослав Княк – доктор теологічних наук, доктор філософських наук, завідувач кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

о. Василь Рак – ліцензіат східних церковних наук, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

Ігор Ткач – магістр релігієзнавства, ліцензіат теології, асистент кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

Ольга Климцишин – кандидат психологічних наук, доцент кафедри загальної та експериментальної психології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

Ігор Коваль – старший викладач кафедри релігієзнавства і теології Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

Олег Єгрешій – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

Василь Ігнатюк – викладач Івано-Франківської теологічної академії;

Руслан Делятинський – магістр історії, викладач кафедри загально-економічних і гуманітарних дисциплін Івано-Франківського інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету, аспірант Івано-Франківської теологічної академії;

о. Ігор Онищук – ліцезіят теології, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

Юрій Трухан – аспірант Варшавського університету імені Кардинала Стефана Вишинського (Польща);

Олег Савчук – аспірант Івано-Франківської теологічної академії;

— **Богдан Кіндратюк** – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри загальної педагогіки Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач Івано-Франківської теологічної академії;

Ірина Ярошенко – доктор філософських наук, кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри співу і диригування Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач Івано-Франківської теологічної академії.

Зміст

Від редакції	3
Східне канонічне право	
Єпископ Софрон Мудрий	
Євхаристійне сопричастя – виклик традиції та сучасності для традиційних церков	7
о. Олег Каськів	
Розвиток партикулярного права УГКЦ 1596-2006 рр.	10
о. Олександр Левицький	
Замойський Синод як законодавче тіло УГКЦ	21
Історія філософської і теологічної думки	
о. Річард Горбань	
Знання і віра у філософсько-теологічній думці Миколи Бердяєва	40
о. Іван Козовик	
Вплив філософії св. Томи Аквіната на філософсько-теологічну думку в Україні у працях Преосвященного Йосифа Сліпого	51
Біблійна антропология	
о. Володимир Кусьнеж	
Людина – образ і подоба Божа: біблійна перспектива	58
Догматична теологія	
о. Володимир Лось	
Роль Євхаристії та інших Святих Тайн в житті Церкви.	73
Екуменізм	
Олег Мисько	
Андрій Шептицький та Іван Огієнко: погляди двох ієрархів стосовно єкуменічного руху в українських церквах	83
Моральна теологія	
Володимир Шеремета	
Екологія: діалог науки та етики	90
о. Ігор Бойко	
Стосунки між лікарем і особою з психічними розладами	109

Пастирська теологія

о. Святослав Квяк

Засади особистого життя та діяльності дільничного інспектора міліції:
християнський аспект 116

о. Василь Рак

Важливість духовної церковної опіки в психіатрії 126

Релігієзнавство

Ігор Ткач

Поняття про «традиційність» та «нетрадиційність» у християнських
релігійних системах України як підстава оцінки сучасної УГКЦ 135

Психологія релігії

Ольга Кланмишин

Психологічні особливості реконструкції внутрішнього світу людини
в умовах релігійного спілкування 142

Історія Церкви в Україні

Ігор Коваль

Співпраця духовенства Станіславської Єпархії з українськими
археологами 150

Олег Єгрешій

Культурно-просвітницька діяльність єпископа Григорія Хомишина
в умовах Другої Речі Посполитої 155

Василь Ігнатюк

Один з когорти непохитних 160

Руслан Делятинський

Розвиток адміністративно-канонічної структури Української Греко-
Католицької Церкви від Берестейського собору до сучасності
(1596–2006 рр.): постановка проблеми 167

о. Ігор Онищук

Берестейська Унія 1596 та її значення в історії Київської Церкви ... 181

Юрій Трухан

Ліквідація Української Греко-Католицької Церкви:
історичний аспект 186

Олег Савчук

УГКЦ в контексті суспільно-політичних реалій на Станіславщині
(1946-1959 рр.) 206

Джерела Християнства

Переклав о. Іван Козовик

Документи Інокентія IV Папи 216

Українське сакральне мистецтво

Ігор Коваль

Джерела до вивчення найдавніших іконостасів та іконографії

Галицько-Волинської Русі 228

Богдан Кіндратюк

Дзвони і дзвоніння в церковному богослуженні 238

Українське церковне хорове мистецтво

Ірина Ярошенко

Розвиток диригентсько-хорової культури Західної України

у XIX ст. 249

Відомості про авторів 259

Наукове видання

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

№1/2007

Теологія

Збірник наукових праць

Технічне редагування та комп'ютерна верстка: *Костинюк Р.І.*
Літературне редагування: *Шалкітене І.С.*

Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії «Добрий Пастир»: Збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Видавництво Івано-Франківської теологічної академії, 2007. – № 1. Теологія. – 264 с.

Здано до складання 12.01.2007. Підписано до друку 14.03.2007.
Папір офсетний. Гарнітура Академічна. Тираж 300 прим.
Видавництво Івано-Франківської теологічної академії
76019, Івано-Франківськ, вул. Василянок, 64.