

НАУКОВИЙ ВІСНИК

ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ СВ. ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО

«ДОБРИЙ ПАСТИР»

Богослов'я

Випуск 10-11

2017

НАУКОВИЙ ВІСНИК

ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

ІМЕНІ СВ. ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО

«ДОБРИЙ ПАСТИР»

Богослов'я

Збірник наукових праць

Випуск 10-11

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

Видається щорічно з 2007 року.

Зареєстровано головним управлінням юстиції в Івано-Франківській області. Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації: Серія ІФ № 580-53-р від 03.03. 2008 р.

Адреса редакції: Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

вул. Гарбарська, 22, м. Івано-Франківськ, Україна, 76019

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

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

Ел. пошта: dobryi.pastyr@gmail.com

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

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

Подані рукописи рецензуються і не повертаються.

Редакція залишає за собою право виправляти мову і редагувати матеріали.

Редакція не вступає у листування з авторами.

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

Усі права застережені ©.

Івано-Франківськ

Івано-Франківський богословський університет

2017

УДК 215-08
ББК 86.37
Н-34 Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир». Богослов'я: Збірник наукових праць / Гол. ред. Р. А. Горбань. – Івано-Франківськ: ІФБУ, 2017. – Вип. 10-11. – 396 с.

У збірнику вміщені наукові статті з канонічного права, літургійного богослов'я, сакрального мистецтва, християнської психології, патристичного богослов'я, церковно-історичної біографістики, історії Церкви в Україні. Для фахівців з соціально-гуманітарних та богословських наук, докторантів, аспірантів і здобувачів, студентів вищих навчальних закладів, а також усіх, хто цікавиться богослов'ям та історією УГКЦ.

Редакційна рада:

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

Редакційна колегія:

– Анатолій Колодний, доктор філософських наук, професор;
– Людмила Филипович, доктор філософських наук, професор;
– Петро Яроцький, доктор філософських наук, професор;
– Вікторія Ларіонова, доктор філософських наук, професор;
– Михайло Марчук, доктор філософських наук, професор;
– Володимир Возняк, доктор філософських наук, професор;
– Микола Сидоренко, доктор філософських наук, професор;
– Василь Костицький, доктор юридичних наук, професор;
– Іван Климишин, доктор фізико-математичних наук, професор, академік;
– о. Святослав Кияк, доктор філософських наук, доктор теологічних наук, професор;
– Володимир Шеремета, доктор богослов'я, професор;
– о. Ярослав Москалик, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);
– кс. Чеслав Станіслав Бартнік, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);
– кс. Кжиштоф Ґуздзь, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);
– кс. Кжиштоф Ґузовскі, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);
– кс. Мірослав Ковальчик, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);
– Кароль Клявза, габілітований доктор богословських наук, професор (Польща);
– кс. Лєшек Адамовіч, габілітований доктор канонічного права, професор (Польща);
– Дмитро Степовик, доктор богослов'я, професор;
– Василь Балух, доктор історичних наук, професор;
– Степан Качараба, доктор історичних наук, професор;
– Олександр Лисенко, доктор історичних наук, професор;
– Василь Марчук, доктор історичних наук, професор;
– Ігор Пилипів, доктор історичних наук, професор;
– Ігор Райківський, доктор історичних наук, професор;
– Олексій Сухий, доктор історичних наук, професор;
– Петро Шкраб'юк, доктор історичних наук, професор;
– Віктор Москалець, доктор психологічних наук, професор;
– Ольга Климишин, доктор психологічних наук, професор;

Друкується за ухвалою редакційної ради Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого

© Івано-Франківський богословський університет, 2017
© Р. А. Горбань, 2017
© Автори статей, 2017

ISSN 2522-1558 Збірник 22 серпня 2017 року зареєстровано в Міжнародному центрі періодичних видань (ISSN International Centre, м. Париж).

Збірник наукових праць

«Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого УГКЦ «Добрий Пастир». Богослов'я»

(випуск 10-11)

видано за сприяння Івано-Франківського Архиєпархіяльного Управління Української Греко-Католицької Церкви

та Фонду імені Блаженного мученика Симеона Лукача

Збірник присвячено

150-річчю від дня народження блаженного єпископа Григорія Хомишина

ЗМІСТ

Від Редакції
Передмова до видання ……. 7

№ 10
Канонічне право Східних Церков
Архієпископ Володимир Війтишин
Івано-Франківська єпархія – митрополія (1989–2011 рр.): етапи відродження та особливості становлення (канонічно-правовий аспект) ……. 9
о. Олександр Левицький
Питання формування духовенства в постановах Замойського і Львівського Синодів …… 32
Олег Каськів
Собори Київської Церкви 1050–1590 рр. як один із елементів правотворення …… 45
о. Андрій Чорненко
Католицька концепція екуменізму …… 61
о. Олег Хортик
Практика поминань та намірень на Літургії згідно із законодавством УГКЦ…… 77

Літургійне богослов'я
о. Василь Гоголь
Чинопослідування хіротоній у Візантійській церкві ……... 91
о. Святослав Кияк
Владика Григорій Хомишин і проблеми літургійної ідентичності українського греко-католицизму …….. 103
о. Василь Рак
Оливопомазання: на шляху до літургійно-богословського синтезу …… 113
Любов Геник
Історія формування церковного правила …… 127

Українське сакральне мистецтво
Віталій Козінчук, Михайло Біланич
Дослідження зображення природи на іконах і образах з колекції Закарпатського обласного краєзнавчого музею ім. Тиводара Легоцького та Музею мистецтв Прикарпаття …… 152

Християнська психологія
Ольга Климишин
Духовна криза особистості та суспільства як передумова формування адикції …….. 171
Юрій Максим'юк
Християнська психологія давньоруської літератури ……. 180

№ 11

Патристичне богослов'я

о. Василь Рак
Святі Отці: милосердя Боже в хресті Сина …… 187
Володимир Сабадуха
Принцип духовної ієрархії людини у творчості апостола Павла, Отців християнської Церкви та філософів Середньовіччя …….. 198

Церковно-історична біографістика

Олександр Руснак, Олександр Хомишин
Родинне середовище єпископа Григорія Хомишина ……. 213
Андрій Королько, Василь Марчук
Інтронізація Станиславівського єпископа Григорія Хомишина 1904 р. (за матеріалами української газетної періодики початку ХХ ст.) …… 225
Ольга Маслій (с. Андрея, ЗСМ)
Григорій Хомишин: шлях на Голгофу (за матеріалами кримінальної справи) ……. 235
Олег Єгрешій
Єпископ Григорій Хомишин в умовах українсько-польських стосунків: спроба історичного екстраполювання……... 242
Ярослав Заборовський
На сторінках історії – 2. Останні місяці земного життя Станиславського владики Блаженного Григорія Хомишина …… 253
Світлана Флис
Владика Григорій Хомишин і Микуличин ……. 275
Ірина Майба
Культурно-просвітницька і релігійна діяльність Івана Прашка в Австралії, Новій Зеландії та Океанії (1914–2001) …….. 282

Історія Церкви в Україні

Юрій Плекан
Греко-католицьке духовенство Станіславівської єпархії – в'язні Талергофського табору (1914–1917 рр.) ……. 293
Олена Гайдукевич
Природоохоронна діяльність Греко-Католицької Церкви як складова національного відродження галичан (20-30-ті роки ХХ ст.) ……. 297
Олег Огірко
Українська Греко-Католицька Церква та націоналізм ……... 305
Ігор Пилипів, Тетяна Горан
Греко-католицькі монаші спільноти Перемишльської єпархії в міжвоєнний період (1919–1939 рр.) …….. 314

Лідія Федик
Позиція християнських церков та релігійних організацій
щодо етнічних взаємин у Галичині (1919–1930 рр.) …….. 324
Ігор Дрогобицький
Релігійний компонент у протистоянні структур національно-визвольного
руху з радянським режимом (кінець 1940-х рр.) …… 333
Іванна Гавриш
Спроба переведення греко-католицьких громад
Станиславівської єпархії у лоно РПЦ (1946–1953) …… 340
Наталія Концур-Карабінович
Греко-Католицька Церква в контексті державно-церковних
відносин в Галичині у 1940-х – на початку 1950-х рр. …….. 349
Марія Голомідова (с. Християна МЧСВВ)
Апостольська праця Мирянського Чину Святого Василія Великого в
м. Івано-Франківську в умовах сьогодення …… 357
Олег Муравський
Непрості відносини: УГКЦ та націоналістичний рух в Україні
у ХХ – на початку ХХІ століття ……. 374

Хроніка наукового життя
Олег Єгрешій, Руслан Делятинський
Наукові заходи Інституту історії Церкви ІФБУ з нагоди ювілею
150-ліття від дня народження блаженного єпископа Григорія
Хомишина (м. Івано-Франківськ, 2017 рік) …… 380

Відомості про наших авторів ……. 388

До відома авторів …….. 392

Від Редакції
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

ПЕРЕДМОВА ДО ВИДАННЯ

Попри свою давню історію, богослов'я (теологія) як науковий напрям тривалий час не був визнаним українською державою. Упродовж 1990-х рр. – першої половини 2000-х рр. в Україні склалася ситуація, яка, по суті, триває ще з радянських часів, коли Церква була відокремлена від держави, а освітній процес від Церкви. Ця норма присутня і в Конституції незалежної України зразка 1996 р. (стаття 35), наслідком чого й мало місце невизнання з боку держави духовної освіти.

Утім, з другої половини 2000-х рр. бачитимемо послідовні спроби й намагання з боку держави подолати цю ситуацію. Наказом Вищої атестаційної комісії України від 29 квітня 2010 року за № 273 «Про затвердження Змін до переліку спеціальностей, за якими проводяться захист дисертацій на здобуття наукових ступенів кандидата наук і доктора наук, присудження наукових ступенів і присвоєння вчених звань» галузь науки «філософські науки» була доповнена спеціальністю 09.00.14 – «богослов'я». Відповідно до цих нормативно-правових актів окремі світські навчальні заклади відкрили богословські кафедри та розпочали підготовку фахівців.

Влітку 2014 р. ухвалено Закон України «Про вищу освіту», який передбачив можливість державного визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання осіб, які на день набрання чинності цим Законом здобули освіту, захистили дисертації на здобуття наукових ступенів та отримали вчені звання у вищих духовних навчальних закладах. Врешті, 20 грудня 2016 року у залі Колегії Міністерства освіти і науки України відбулася урочиста церемонія вручення перших свідоцтв про державне визнання документів про вищу духовну освіту, наукові ступені та вчені звання, виданих вищими духовними навчальними закладами. У своїй промові Міністр освіти і науки України Лілія Гриневич, яка особисто вручала документи про визнання документів про вищу духовну освіту відзначила, що «держава мала борг перед богословською освітою, адже, розібравшись у цьому питанні, стає очевидним, що духовна освіта, якщо вона відповідає існуючим критеріям, цілком заслужено має визнаватися державою».

Вирішення цього питання у перспективі дасть змогу просуватися далі на шляху визнання й акредитації, адже духовні навчальні заклади мають належне кадрове забезпечення, матеріально-технічну базу, аби забезпечити навчально-виховний процес та якісно підготувати висококваліфікованих фахівців.

Церква вітає намагання і реальні кроки держави щодо визнання богослов'я як науки, адже за роки атеїстичного минулого церковна наука, що довгий час була під забороною, не могла повноцінно розвиватися. Світська ж

наука, своєю чергою, виробила певну методологію та форму. Тому нині Церква активно користується теоретико-методологічними здобутками світської науки, нерідко, пристосовуючи їх до власних потреб. Під егідою Церкви усе послідовніше провадяться богословські дослідження, на базі духовних навчальних закладів організовуються наукові конференції міжнародного, всеукраїнського та регіонального рівнів, набирають оберти наукові видання під опікою Церкви. Тим самим науковці зможуть наповнювати свої праці «релігійним духом», щоб вони сприяли розвиткові Церкви, давали відповіді на нагальні питання українського суспільства, а відтак приносили користь і спасіння не тільки їхнім авторам, але й усім людям.

Формування наукового часопису «Добрий пастир», що цього року відзначає 10-літній ювілей, варто, на думку редакції, розглядати в контексті цих історичних реалій. У березні 2007 р., з нагоди 100-літнього ювілею Івано-Франківської духовної семінарії УГКЦ, Правлячим Архиєреєм Івано-Франківської єпархії УГКЦ владикою Володимиром Війтишиним було офіційно засновано «Науковий вісник ІФТА», якому, ґрунтуючись на традиції видання у Станиславівській єпархії «часопису, присвяченого богословським і церковним справам» в 1931–1939 рр. та «офіційного видання Івано-Франківської греко-католицької єпархії» у 1992–1994 рр., знову було надано (або ж повернуто) історичну назву – «Добрий Пастир».

Упродовж 2007–2014 рр. опубліковано перших п'ять випусків збірника «Науковий вісник ІФТА «Добрий Пастир». Серія «Теологія»», в яких вміщено наукові статті, присвячені питанням східного канонічного права, історії філософської та богословської думки, біблійної антропології, біблієзнавства, екуменізму, догматичного богослов'я, морального богослов'я, літургічного богослов'я, пастирського богослов'я, релігієзнавства, етнології релігії, християнської психології, історії Церкви в Україні, церковної археології, сакрального іконографічного мистецтва, церковного хорового мистецтва. Згодом, у 2014–2016 рр. було дещо змінено формат рубрик наукового часопису, що було пов'язано із публікаціями матеріалів серії Всеукраїнських наукових конференцій, ініційованих Інститутом історії Церкви Івано-Франківського богословського університету УГКЦ. Значна частина статей шостого – дев'ятого випусків наукового часопису донині мала радше історичне спрямування, аніж богословське.

Утім характерні кроки української держави щодо визнання богослов'я як науки, дають право активніше залучати до часопису фахові статті з богословських наук. Пропонований номер «Доброго пастиря» є симбіотичним виявом статей історичного та богословського спрямування. Значна частина історичної частини – матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції «Блаженний єпископ Григорій Хомишин в релігійно-церковному і громадсько-культурному житті України», що відбулася 30 березня 2017 р. в м. Івано-Франківську на базі Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

Науковий вісник ІФБУ «Добрий Пастир». Богослов'я: Зб. наук. праць. – 2017. – Вип. 10-11

№ 10

Канонічне право Східних Церков

УДК 348.4/.5: 94(477.86)

Архієпископ Володимир Війтишин
Івано-Франківська архієпархія та митрополія УГКЦ
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

ІВАНО-ФРАНКІВСЬКА ЄПАРХІЯ – МИТРОПОЛІЯ (1989–2011 рр.): ЕТАПИ ВІДРОДЖЕННЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ СТАНОВЛЕННЯ (КАНОНІЧНО-ПРАВОВИЙ АСПЕКТ)

У статті розглянуто історичні етапи розвитку та канонічно-правові аспекти становлення Івано-Франківської єпархії від державної легалізації УГКЦ в грудні 1989 р. до проголошення архієпархії та митрополії в грудні 2011 р. Доведено, що Івано-Франківська архієпархія та митрополія УГКЦ є прямою спадкоємницею Станиславівської єпархії, заснованої 1885 р., та «катакомбної» Церкви, відіграє важливу роль в Українській Греко-Католицькій Церкві. Автор підкреслює, що піднесення у 2011 р. Івано-Франківської єпархії до статусу митрополії було наслідком інтенсивного розвитку організаційної структури, релігійно-духовного та суспільного життя.

Ключові слова: *Синоди єпископів УГКЦ, Кодекс канонів Східних Церков (ККСЦ), Партикулярне право УГКЦ, єпархія, митрополія, єпископ, митрополит.*

Сьогодні Івано-Франківська архієпархія є однією з найстарших єпархій (після Львівської архієпархії) в структурі Києво-Галицького Верховного Архієпископства в Україні, а водночас як митрополія – однією з наймолодших. Заснована як Станиславівська єпархія на основі декрету імператора Франца Йосифа I від 29 січня 1884 р. та папської булли Папи Лева XIII від 25 березня 1885 р., зазнала насильної ліквідації 1946 р., пережила «катакомбний» час випробування віри, відродила свої структури 1989–1991 рр. й досягнула рівня митрополії у 2011 р. [19; 20; 34]. Завдяки Божому Провидінню наша «партикулярна Церква», загоюючи рани у посттоталітарну добу та прагнучи дати адекватну Христовій науці відповідь на новітні «виклики часу», зайняла активну позицію в духовному та національному відродженні народу, сприяє формуванню громадянського суспільства, кожен представник якого усвідомлює свою відповідальність перед Богом і Україною за майбутнє її поколінь.

Динамічний розвиток структур УГКЦ за останнє 25-ліття, з одного боку, свідчив про широкий запит пострадянського суспільства в Україні на християнські духовні цінності, дав поштовх для розвитку богословської освіти, мирянських організацій, зростання парафіяльної мережі тощо, а з іншого – ставив нові завдання щодо «нової євангелізації» суспільства, окреслював вимоги до формування нової еклезіальної самосвідомості вірних,

духовенства й ієрархії, здатних «дорости» до рівня Патріархату. Адже, як зауважив свого часу Блаженніший Любомир Гузар, патріарший устрій Церкви – це «не тільки декрет Синоду єпископів, підтверджений визнанням Святішого Отця. Це передусім перетворене життя Божого народу, який усвідомлює свої нові обов'язки та відповідальності» [26].

Все це спонукає нас додатково проаналізувати процес відродження й розвитку УГКЦ на теренах нашої архієпархії з моменту легалізації державною владою 1989 р. до проголошення митрополії 2011 р. і навіть, частково, до сьогодні. Очевидно, вказані процеси становлення архієпархії частково вивчали історики та релігієзнавці (наприклад, І. Андрухів, С. Кияк, С. Кобута, В. Марчук, І. Пилипів та інші [1; 35; 54; 55; 60; 61; 79]), звертаючи увагу на суспільно-політичні передумови легалізації УГКЦ, формування нової моделі державно-церковних відносин, розглядаючи поширення структур УГКЦ й діяльність її ієрархії та духовенства переважно в контексті національно-державного відродження України. Разом з тим, окреслені процеси варто проаналізувати дещо під іншим кутом зору – на основі нормативного, канонічно-правового підходу, що передбачає також аналіз чинного у певний час церковного й державного законодавства, становлення та розвитку організаційної структури єпархії.

Опублікована 20 листопада 1989 р. заява Ради у справах релігій при Раді міністрів УРСР про дозвіл греко-католикам реєструвати громади, як відзначив Глава УГКЦ М.-І. Любачівський, стала лише «першим кроком до нормалізації життя нашої Церкви в Україні» [88, 457-459]. На той історичний момент УГКЦ, легалізована державою, зберегла з підпілля ієрархічну структуру, яка де-факто вважалась правонаступником Галицької митрополії до 1946 р., але надалі де-юре потребувала канонічного підтвердження вищою церковною владою – Апостольським Престолом.

Увесь «катакомбний» період (1946–1989 рр.), започаткований арештами ієрархії 11 квітня 1945 р. та Львівським неканонічним собором 8-10 березня 1946 р., УГКЦ продовжувала зберігати правонаступність Галицької митрополії, передбачену канонічним правом Католицької Церкви для церковних суб'єктів в умовах переслідувань упродовж «ще сто років після того, як була припинена їх фізична екзистенція» [56, с. 244, кан. 927; 94, с. 78; 80, с. 482; 84, с.518]. В умовах підпілля структура УГКЦ, з її поділом на єпархії, була цілком збережена через призначення вікаріїв і таємні хіротонії єпископів: за увесь період, як підрахували історики, було 20 єпископів, в тому числі 5 титулярних, тобто таких, що мали перебрати обов'язки у випадку арешту чи смерті діючого ординарія та його помічника [27]. У квітні 1945 р. єпископ Г. Хомишин призначив генеральними вікаріями єпархії (та, імовірно, хіротонізував на єпископів) отців Григорія Володимира Балагурака ЧСВВ, Симеона Лукача, Степана Вапровича та Івана Слезюка; згодом їх включено до офіційного переліку «підпільних» єпископів Івано-Франківської єпархії УГКЦ [7, с. 124-125; 88, с. 268; 107, с. 19; 108, с. 15]. Такі ж функції вікарія деякий час виконував і о. Авксентій Бойчук [59, т. 1,

с. 797; 59, т. 2, с. 272]. Їхні арешти органами держбезпеки у 1945–1949 і 1960-х рр., однак, не перервали наступності в ієрархічному порядку. Єпископ Іван Лятишевський призначив 1957 р. своїм наступником Івана Слезюка, який 30 листопада 1968 р. таємно хіротонізував і призначив наступником о. Софрона Дмитерка ЧСВВ [79, с. 139, 144; 77, с. 4]. У травні 1974 р. єпископ Йосафат Федорик ЧСВВ таємно хіротонізував о. Павла Василика, імовірно, без чіткої територіальної юрисдикції [79, с. 144; 51, с. 23]. У серпні 1989 р. єпископ С. Дмитерко таємно хіротонізував о. Іринея Білика ЧСВВ [25, с. 640]. Таким чином було збережено правонаступність й історичну тяглість ієрархії Станиславівської, з 1963 р. – Івано-Франківської єпархії УГКЦ. В умовах «катакомб», підпілля, коли Церква перебувала «поза законом» держави, канонічне право дозволяло зберегти ієрархічну структуру через таємні хіротонії. Враховуючи обмеження контактів із Ватиканом за умов підпілля, процес визнання Апостольським Престолом таємних хіротоній єпископів «катакомбної» УГКЦ був ускладнений, але продовжувався через таємні контакти та публічні заяви про визнання переслідуваної Церкви.

Однак з моменту легалізації державою УГКЦ потребувала унормування процедури визнання Апостольською Столицею таємних єпископських хіротоній, відповідно до чинного канонічного права. Власне тому Надзвичайний Синод єпископів УГКЦ у Ватикані 25-26 червня 1990 р. просив Папу Івана Павла ІІ «признати архієрейську хіротонію владик катакомбної Церкви» й схвалити відповідні «архієрейські призначення» на єпископські престоли УГКЦ в Україні [86, с. 9]. Після ретельного вивчення справ раніше «катакомбних» ієрархів, в січні 1991 р. в одному з офіційних видань Ватикану, газеті «L`Osservatore Romano», опубліковано рішення Апостольської Столиці про визнання та призначення ієрархії УГКЦ в Україні [86, с. 12]. 25 січня 1991 р. Папа Іван Павло ІІ видав булли про призначення та затвердження єпископа Софрона Дмитерка ЧСВВ «Єпископом-Єпархом Станиславова (Івано-Франківська)», Павла Василика – єпископом-коадьютором, Іринея Білика – на єпископом-помічником. Так, в папській буллі для владики С. Дмитерка виразно зазначалось, що «з огляду на тяжкі часи та обставини, через які Станиславівська (Івано-Франківська) єпархія вже давно була позбавлена свого легального Пастиря, тепер, завдяки Богові, Ти, Брате, можеш бути вільно наставленим Єрархом» [107, с. 16]. Отже, на початку 1991 р. ієрархічна структура Івано-Франківської єпархії УГКЦ, раніше легалізована державою, набула канонічно-правового підтвердження, легітимації Апостольською Столицею.

Важливими інструментами для унормування правого статусу УГКЦ та розвитку її структури стали два юридичних акти: Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації», прийнятий Верховною Радою України 23 квітня 1991 р. [45], та Кодекс Канонів Східних Церков, проголошений Папою Іваном Павлом ІІ у жовтні 1990 р. і набув чинності з 1 жовтня 1991 р. [56, с. 16-17]. Власне, ці два законодавчі акти, так би мовити, «вводили» УГКЦ у два нормативно-правових поля – Української держави і

Католицької Церкви [35, с. 215]. Так, Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» регламентував порядок створення, реєстрації та діяльності релігійних організацій, надавав їм статус юридичної особи з моменту реєстрації, визнавав права релігійних громад на «підлеглість у канонічних і організаційних питаннях будь-яким діючим в Україні та за її межами релігійним центрам», визнавав права на проведення релігійних обрядів і церемоній, створення духовних навчальних закладів, проведення благодійної та культурно-просвітницької, виробничої та господарської діяльності тощо [45]. Водночас Кодекс канонів Східних Церков, виступаючи засадничим законодавчим документом для УГКЦ як однієї з Східних Католицьких Церков, як зазначив Папа Іван Павло II, «передає партикулярному праву окремих Церков свого права все те, що не вважається обов'язковим для загального добра всіх східних Церков», тому зобов'язує законодавців Церков свого права «якнайскоріше подбати про спеціальні норми, враховуючи традиції власного обряду та приписи II-го Ватиканського собору» [56, с. 12]. Згодом, упродовж 1990-х років Синод єпископів УГКЦ розпочав підготовку, розглянув і апробував окремі норми партикулярного права.

З метою врегулювання правового статусу Івано-Франківської єпархії УГКЦ у квітні 1991 р. розроблено й затверджено Статут Івано-Франківського єпархіального управління УГКЦ, зареєстрований 25 липня 1991 р. Радою в справах релігії при Кабінеті Міністрів УРСР [75, с. 186-193]. Івано-Франківська єпархія, згідно із цим статутом, визначалась «невід'ємною частиною Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ), яка є в нерозривній злуці зі Святом Апостольським Престолом», свою діяльність «здійснює на основі Святого Письма та Священної Традиції, канонів і правил святих Апостолів, святих Вселенських Соборів, вчення Всечесних Отців Церкви, постанов Помісних Соборів», а «основу її церковного устрою становлять постанови Берестейського, Замойського, Львівського соборів, документи Другого Ватиканського та всіх попередніх Вселенських Соборів, енцикліки св. Отців Пап Римських» [75, с. 186-187]. У статуті окреслено чинні акти канонічного та державного права, що регламентують діяльність Івано-Франківської єпархії, визначено механізм взаємовідносин з Верховним Архієпископом УГКЦ і Апостольською Столицею, обов'язок участі єпископа в Синоді УГКЦ, принципи управління єпархією за участю єпископів-помічників, канцлера, «інших єпархіальних співробітників», деканів, парохів, сотрудників, адміністраторів та «покликаних єпископом представників мирян», механізми богословської освіти [75, с. 187-189]. Отже, статут, ґрунтуючись на нормах державного й канонічного права, визначив основні принципи розвитку Івано-Франківської єпархії УГКЦ на тривалу перспективу.

Динамічне відродження структур Івано-Франківської єпархії УГКЦ у 1990-х роках відбувалося шляхом реєстрації громад, формування територіальної структури єпархії, розподілу обов'язків між єпископами й

організації роботи єпархіальних органів, відновлення духовної семінарії тощо. Реєстрація громад УГКЦ на теренах Івано-Франківської єпархії розпочалася в грудні 1989 р. і, попри деякі перешкоди і специфіку міжконфесійних відносин в регіоні, набула позитивної динаміки. Так, якщо у вересні 1990 р. на території Івано-Франківської області зареєстровано 166 громад, то вже на початку 1991 р. їх чисельність зросла до 375 [85, с. 521-526; 93, с. 54]. У процесі державної реєстрації громад греко-католиків сформувалася нова організаційна й територіальна структура, в якій канонічна юрисдикція єпископа поширювалася спершу в історичних межах давньої Станиславівської, тепер – Івано-Франківської єпархії. Нагадаємо, що за традиційним поділом до 1946 р. Станиславівська єпархія складалася із 20 деканатів [106, с. 26], які раніше по-різному співвідносились із політико-адміністративним поділом (поширювалась, наприклад, на 16 повітів коронного краю Галичини та воєводство Буковина до 1918 р., на 15 повітів у межах Станиславівського і Тернопільського воєводств у Польській державі до 1939 р., на 15 повітів дистрикту Галичина під час німецької окупації 1941-1945 рр., на 37 районів Станіславський і Тернопільської областей в УРСР з 1945 р.) [34, с. 5, 317-319]. Відтепер, станом на 1990 р., окреслені деканати єпархії вже охоплювали 10 районів Івано-Франківської та 9 районів Тернопільської областей.

У 1991 р. Івано-Франківська єпархія УГКЦ була поділена на 21 деканат: Богородчанський, Борщівський, Буковинсько-Чернівецький, Бучацький, Галицький, Городенківський, Гусятинський, Долинський, Заліщицький, Івано-Франківський, Калуський, Коломийський, Косівський, Монастириський, Надвірнянський, Рогатинський. Рожнятівський, Снятинський, Тисменицький, Тлумацький і Чортківський [2]. Відтак, було внесено суттєві зміни у довоєнний поділ єпархії: тепер у складі Івано-Франківської єпархії УГКЦ перебували 16 деканатів, які до 1946 р. канонічно належали до Станиславівської єпархії, а також 5 деканатів, які раніше належали до Львівської архиєпархії (Галицький, Долинський, Калуський, Рогатинський, Рожнятівський).

У грудні 1991 р. владика С. Дмитерко взяв участь в нарадах Синодальної комісії, яка підготувала для засідання Синоду єпископів у травні 1992 р. проект «Спеціального канонічного права УГКЦ», що мав на меті «введення у життя належної форми правління Української Греко-Католицької Церкви згідно з новим Кодексом канонів Східних Церков» [89, с. 2]. Надалі єпископ С. Дмитерко брав активну участь у засіданнях Синоду єпископів УГКЦ 1992–1997 рр. [86, с. 15-49], тверезо оцінював їх роль в поступово досягненні Патріархату УГКЦ, розглядав їх рішення як обов'язковий елемент правотворення партикулярного права помісної Церкви, що «відкриває перед Українською Греко-Католицькою Церквою велику перспективу і стосовно її місця та ролі у Вселенській Церкві та житті українського народу, і щодо співжиття з іншими Церквами східної традиції в

Україні, і, нарешті, щодо поглиблення молитовного та літургічного життя наших вірних» [51, с. 62-63, 94].

Упродовж свого єпископського служіння (до 1997 р.) єпископ-ординарій Івано-Франківської єпархії УГКЦ Софрон Дмитерко, керуючись нормою кан. 191 § 1 ККСЦ про законодавчу, виконавчу та судову владу єпископа-ординарія [56, с. 70], спрямував свої зусилля на розвиток організаційної структури єпархії, створення відповідних єпархіальних органів – управління (консисторії), комісій, церковного суду тощо, призначення відповідальних осіб. В управлінні єпархією йому допомагали два єпископи – коадьютор Павло Василик і помічник Іриней Білик. В цей час владика Павло Василик зосередив увагу на відновленні і реєстрації парафій, посвяченні новозбудованих церков, організації масових релігійних і культурно-просвітницьких акцій, а владика Іриней Білик працював над відродженням богословської освіти. У 1990 р. він був призначений ректором Івано-Франківської духовної семінарії імені священомученика Йосафата, реорганізованої 1991 р. в Івано-Франківський теологічно-катехитичний духовний інститут [49, с. 17-18; 75, с. 124-125; 52, с. 87]. Водночас організовано роботу єпархіального управління, яке за традицією міжвоєнного періоду деякий час ще називали консисторією [105, с. XVII-XIX; 107, с.4-9]; а відтепер, відповідно до кан. 243 ККСЦ, названо єпархіальною курією [56, с. 84]. Першим канцлером Івано-Франківської єпархії владика С. Дмитерко призначив о. Романа-Андрія Кияка (1920–1998), який допомагав в організації діяльності теологічно-катехитичного духовного інституту, редакції газети «Нова Зоря», капеланської військової служби, обрядової та катехитичної комісій, церковного суду в дисциплінарних та шлюбних справах, кваліфікаційної комісії для прийняття свячень [2; 15, с. 10].

Об'єктивні потреби розвитку УГКЦ зумовили рішення Синоду єпископів у 1991–1992 рр. щодо реорганізації структури УГКЦ в Україні. Синод єпископів УГКЦ у Львові 16–31 травня 1992 р., відповідно до канонів 85 §1 та 152 ККСЦ [56, с. 43, 59], запропонував на розгляд Апостольської Столиці проект визначення меж існуючих та утворення нових єпархій в Україні, за яким до структури УГКЦ включені Львівська архиєпархія, Івано-Франківська, Мукачівська, Тернопільська, Коломийсько-Чернівецька, Самбірсько-Дрогобицька і Чернігівсько-Вишгородська єпархії [86, с. 19, 20]. Згадані рішення Синоду єпископів УГКЦ безпосередньо торкнулися організаційної структури Івано-Франківської єпархії, від якої до Коломийсько-Чернівецької єпархії відійшли 7 деканатів (Буковинсько-Чернівецький, Городенківський, Коломийський, Косівський, Надвірнянський, Снятинський, Тлумацький), до Тернопільської єпархії – 6 деканатів (Борщівський, Бучацький, Гусятинський, Заліщицький, Монастириський, Чортківський). Внаслідок цього в Івано-Франківській єпархії залишилось 8 деканатів, а саме: Богородчанський, Галицький, Долинський, Івано-Франківський, Калуський, Рогатинський, Рожнятівський і Тисменицький [2]. Так було суттєво зменшено територію Івано-Франківської

єпархії УГКЦ, яка, за даними єпархіального управління 1995 р., була поділена на 8 деканатів, налічувала 311 парафій, займала територію 7,2 тис. кв. км. з населенням 920 тис. чол., в тому числі 580 тис. чол. греко-католиків [107, с. 23]. Уже 12 липня 1993 р. Апостольська Столиця схвалила створення Коломийсько-Чернівецької єпархії, а 31 жовтня 1993 р. у Коломиї відбулася інтронізація єпископа Павла Василика [92].

Невдовзі проведено реорганізацію усіх ланок організаційної структури Івано-Франківської єпархії УГКЦ відповідно до норм ККСЦ та Партикулярного права УГКЦ. Вперше в історії єпархії запроваджено, відповідно до норм кан. 215 і кан. 245-246 ККСЦ [56, с. 70, 85], посади протосинкела і синкела, що відповідали давній посаді генерального вікарія [62, с. 248]. У травні 1994 р. декретом єпископа С. Дмитерка протосинкелом Івано-Франківської єпархії був призначений єпископ Іриней Білик, а синкелом – о. В. Харук [2; 107, с. 20]. Але вже з осені 1994 р. до літа 1996 р. єпископ І. Білик перебував на богословських студіях у Папському університеті «Анджелікум» в Римі, де захистив ліцензіат з догматичного богослов'я; після повернення з Риму продовжував виконувати обов'язки єпископа-помічника аж до 2000 р. [3].

У зв'язку із тимчасовою відсутністю єпископа-помічника виникла потреба додатково призначити генерального вікарія, який міг би реально допомагати єпископові-ординарієві. Тому декретом ординарія Софрона Дмитерка № 15 від 6 листопада 1995 р. о. доктора Софрона Мудрого, ректора ІФТКДІ, було призначено другим генеральним вікарієм єпархії [2; 107, с. 20]. Згодом, 2 березня 1996 р. о. С. Мудрого призначено єпископом-коад'ютором Івано-Франківської єпархії УГКЦ, а його єпископська хіротонія відбулася 12 травня 1996 р. в кафедральному соборі св. Воскресіння м. Івано-Франківська; головним святителем був секретар Конгрегації Східних Церков архієпископ Мирослав Марусин, а співсвятителями – Філадельфійський митрополит УГКЦ Стефан Сулик та єпископ-ординарій Івано-Франківський Софрон Дмитерко [63, с. 94, 97].

Невдовзі створено нові чи реорганізовано попередні органи адміністрування єпархією, призначено відповідальних осіб. Після відставки о. Р.-А. Кияка за станом здоров'я в січні 1995 р. владика С. Дмитерко призначив канцлером єпархії сотрудника кафедрального собору о. Ю. Новицького [2], але вже 10 липня 1995 р. його змінив на цій посаді парох с. Крехівці о. В. Чорній [2]. У рамках єпархіального управління сформовано також церковний суд в дисциплінарних та шлюбних справах, до якого у 1995 р. входили, крім голови єпископа-ординарія С. Дмитерка і співголови генерального вікарія о. С. Мудрого, також члени суду – отці М. Стягар, Р.-А. Кияк, В. Гринишин і М. Підлисецький [107, с. 21]. Поступово, відповідно до кан. 262 ККСЦ [56, с. 88], формується і рада з економічних справ Івано-Франківської єпархії. Спершу на посаду єпархіального економа було призначено о. Романа Карпіва [107, с. 20], якого на цій посаді 18 грудня 1995 р., змінив о. І. Репела [2]. Відповідно до кан. 264

ККСЦ [56, с. 90], 27 березня 1997 р. проведено установче засідання пресвітерської ради Івано-Франківської єпархії [73, с. 1]. Водночас, на жаль, так і не було створено, відповідно до кан. 271 ККСЦ, окремого органу – колегії єпархіальних радників, що формується із членів пресвітерської ради [56, с. 91-92].

Крім цих органів, у структурі єпархіального управління (консисторії) Івано-Франківської єпархії УГКЦ поступово було сформовано декілька єпархіальних комісій, що відповідали за різні сфери релігійно-церковного життя в єпархії. Так, у травні 1993 р. за дорученням владики С. Дмитерка канцлер о. Р.-А. Кияк сформував обрядову комісію [2], яка підготувала «Рішення Ординаріату у питаннях однозгідності у Службі Божій св. Йоана Золотоустого для всіх священиків Івано-Франківської української греко-католицької дієцезії» [67, с. 2]. Однією з «найстарших» в єпархії була також катехитична комісія, яку до 1995 р. очолював о. Р.-А. Кияк, а потім – почергово о. А. Путько (1995–1996 рр.), о. В. Соболь (1996–1997 рр.), о. З. Касько (з 1997 р.); результатом її праці була організація недільних шкіл та видання окремої сторінки «Божий засів» в межах часопису «Нова Зоря», а також тимчасово відновлений 1996 р. часопис «Добрий Пастир» (один випуск) [2; 36, с. 21; 74, с. 6]. З метою визначення рівня підготовки кандидатів до вищих свячень (дияконів і священиків) владика С. Дмитерко 5 січня 1995 р. створив кваліфікаційну комісію, до якої увійшли професор морального богослов'я ІФТКДІ о. М. Підлисецький, професор пасторального богослов'я ІФТКДІ о. О. Остапович, віце-канцлер консисторії о. М. Стягар та вікарій Івано-Франківської єпархії о. В. Харук [68, с. 1].

У серпні 1995 р. створено спеціальну комісію по підготовці документів, зізнань та різних речей, необхідних для беатифікаційного процесу Слуги Божого, мученика, Єпископа Станиславівського Григорія Хомишина, головним координатором якої став викладач ІФТКДІ о. Д. Шимчій ЧСВВ, а її членами – ректор ІФТКДІ о. д-р С. Мудрий ЧСВВ, о. мітрат Р.-А. Кияк, о. М. Стягар, о. Д. Богун ЧСВВ, декан теологічного факультету ІФТКІ о. Я. Будуйкевич, декан філософського факультету ІФТКДІ о. І. Козовик, редактор єпархіальної газети «Нова Зоря» п. І. Пелехатий, вікарій єпархії о. В. Харук, доценти Прикарпатського університету п. П. Арсенич та п. В. Полєк [69, с. 1].

Зроблено перші кроки щодо організації капеланської служби в єпархії. Так, владика С. Дмитерко наказом № 5 від 7 березня 1995 р. призначив о. Р.-А. Кияка головним військовим капеланом єпархії для координації праці інших активних капеланів, серед яких були парафіяльні священики о. О. Путько, о. М. Білинський, о. П. Тимцюрак, о. Р. Паньків, о. Д. Кривецький та ін. [72, с. 2]; у 1996 р. священики-капелани об'єднані в капеланську раду Івано-Франківської єпархії, яка проводила щомісячні збори для вирішення назрілих проблем [71, с. 2].

Крім зазначених комісій, в структурі консисторії Івано-Франківської єпархії УГКЦ були створені й активно діяли благодійний фонд «Карітас»

(голова – о. мітрат М. Сімкайло), редакційно-видавничий відділ та редакція газети «Нова Зоря» (завідувач відділу і редактор – п. І. Пелехатий) [107, с. 22].

Таким чином, єпископ-ординарій С. Дмитерко, відповідно до приписів Кодексу канонів Східних Церков та партикулярного права УГКЦ, організував єпархіальне управління (консисторію), кадровий склад якого забезпечив відродження та розвиток Івано-Франківської єпархії у 1990–1997 роках.

Чергова реформа структури Івано-Франківської єпархії УГКЦ була проведена 20 лютого 1996 р., коли декретами № 18-25 єпископа-ординарія С. Дмитерка, за проектом єпископа-коад'ютора С. Мудрого, проведено новий розподіл на деканати. Внаслідок цього на основі наявних 8 деканатів було створено 19 нових деканатів (з відповідним призначенням деканів): Більшівцівський (о. Л. Насташенський), Богородчанський (о. І. Яковлюк), Боднарівський (о. Я. Підлуський), Болехівський (о. В. Гладенький), Букачівський (о. М. Любінець), Бурштинський (о. Б. Демків), Войнилівський (о. М. Джиджора), Галицький (о. мітрат В. Завірач), Долинський (о. мітрат В. Керницький), Єзупільський (о. В. Гнатківський), Івано-Франківський (о. мітрат М. Сімкайло), Калуський (о. мітрат М. Бігун), Лисецький (о. М. Залеський), Перегінський (о. мітрат І. Когут), Рогатинський (о. мітрат Д. Бігун), Рожнятівський (о. мітрат Я. Жовнірович), Солотвинський (о. мітрат Б. Івахнюк), Тисменицький (о. мітрат В. Гринишин), Черченський (о. І. Демків) [70, с. 2].

У жовтні 1996 р. єпископ С. Дмитерко взяв участь в засіданнях першої сесії Патріаршого Собору УГКЦ, присвяченого темі «Нової євангелізації». У своєму виступі єпископ-ординарій представив коротку історичну довідку про Івано-Франківську єпархію від її заснування 1885 р. до 1991 р., вказав на реорганізацію її структури 1993 р., охарактеризував стан і діяльність єпархіальних органів, ІФТКДІ, чернечих чинів тощо. Наведені статистичні дані про стан єпархії (550 тис. вірних, територія 7,2 тис. кв. км, зареєстрованих 388 громад і 224 парохії, 323 храми, 19 деканатів, 250 священиків, 50 викладачів і 470 студентів духовної семінарії і 285 студенток-катехиток, 1550 вчителів християнської етики) [37, с. 25-29], природно, переконливо засвідчили внесок владики у відродження УГКЦ в незалежній Україні.

У вересні 1997 р. Синод єпископів УГКЦ розглянув подання єпископа-ординарія Івано-Франківської єпархії Софрона Дмитерка з проханням звільнити його від виконання обов'язків ординарія. Синод задовольнив це подання на підставі кан. 210 ККСЦ [86, с. 46], що передбачає зречення уряду єпархіальним єпископом, який досягнув 75 років життя або став нездатним для належного виконування свого уряду через слабке здоров'я [56, с. 75]. Отримавши згоду Апостольської Столиці, владика Софрон Дмитерко, відповідно до кан. 211 ККСЦ [56, с.75], отримав титул вислуженого єпископа та вийшов на емеритуру. Указом президента України Л. Кучми 21 серпня

1999 р. владика Софрон Дмитерко нагороджений орденом «За заслуги» ІІІ-го ступеня [18, с. 2]. Помер ісповідник віри владика Софрон Дмитерко 8 листопада 2008 р., похований у крипті катедрального собору. Згодом, з метою вшанування пам'яті владики С. Дмитерка 2 червня 2009 р. відкрито музей-кімнату в домі Сестер СНДМ в Івано-Франківську, де проживав останні роки ієрарх [8], а в серпні 2017 р. освячено пам'ятник у відпустовому місці у с. Погоня Тисменицького деканату [103].

Наступним єпископом-ординарієм Івано-Франківської єпархії УГКЦ став владика Софрон Мудрий, ще 2 березня 1996 р. призначений єпископом-коад'ютором. Уже 22 грудня 1997 р. відбулась інтронізація нового єпарха Софрона Мудрого, ЧСВВ, у кафедральному соборі св. Воскресіння за участю Апостольського нунція в Україні архієпископа Антоніо Франко, Львівського єпископа-помічника Любомира Гузара та інших єпископів і понад 300 священиків єпархії. «Цього пам'ятного для мене дня, – згадував пізніше сам владика, – під покровом Пречистої Діви Марії, покладено на мене новий хрест обов'язків щодо Церкви і дорученої пастви мого улюбленого народу» [63, с. 94, 98].

За час свого служіння єпископом-ординарієм Івано-Франківської єпархії (1997–2005) владика Софрон Мудрий продовжив працю над її розвитком, використовуючи свій попередній досвід праці в Римі як відомий каноніст – доктор канонічного права, член папської комісії для підготовки ККСЦ, а також як ректор богословського освітнього закладу – української папської колегії імені св. Йосафата [див.: 63, с. 41-43, 91-92]. У першому пастирському листі «Господь – сила моя», в січні 1998 р. зверненого до духовенства і вірних Івано-Франківської єпархії, владика С. Мудрий підкреслив своєї прагнення працювати для «спасіння душ» довіреного йому «народу Божого» [24, с. 4-5].

Упродовж свого ординаріату в Івано-Франківській єпархії владика С. Мудрий постійно брав активну участь в засіданнях Синоду єпископів УГКЦ. У 1997–2000 рр. він був обраний до складу канонічної комісії, що мала своїм завданням розробити норми партикулярного права УГКЦ [86, с. 35, 45; 81, с. 5]. Вже у вересні 1999 р. владика С. Мудрий представив на розгляд учасників Синоду єпископів проект Партикулярного права УГКЦ, що був тоді схвалений у першому читанні «як зобов'язуюче право УГКЦ»; а згодом, у співпраці з новими членами канонічної комісії Синоду, продовжив працю над іншими частинами Партикулярного права УГКЦ [90, с. 1; 91, с. 1; 82, с. 2]. Отже, внесок владики С. Мудрого у розвиток партикулярного права УГКЦ є, безперечно, достатньо вагомим.

Водночас ієрарх порушував питання про юридичну реабілітацію УГКЦ Українською державою. У своїй проповіді на закінчення другої сесії Патріаршого Собору УГКЦ «Роль і місце мирян у Церкві» 30 серпня 1998 р. наголосив: «У нинішній посткомуністичній Україні нам потрібно, в першу чергу, організованими силами ієрархії та вірних рішуче вимагати ЮРИДИЧНОЇ РЕАБІЛІТАЦІЇ нашої Церкви, яку насильно ліквідувала

совєтська влада. Теперішня демократична влада Української держави має правовий обов'язок сказати своє слово про цей насильницький акт несправедливості, заслань, каторг, мучеництва за віру і вірність Католицькій Церкві всієї ієрархії, майже всього духовенства, також сотень тисяч мирян. Ми, як Католицька Церква і віруючі демократичної вільної України, маємо право вимагати від Парламенту та Президента України нового Закону, який визнає нашу Церкву як таку, що має право церковної власності, зокрема на свої храми, культові споруди та інше майно, яке нині використовує держава або приватні особи» [64, с. 6; 38, с. 249]. Згодом, 11 лютого 1999 р. на зустрічі Львівського єпископа-помічника Любомира Гузара й Івано-Франківського єпископа-ординарія Софрона Мудрого з головою Державного комітету у справах релігій при Кабінеті міністрів України Вікторем Бондаренком обговорено питання про «можливість юридичної та майнової реабілітації УГКЦ» [44, с. 1]. Однак ініціатива ієрархів надалі, пори підтримку окремих політиків та громадських діячів, так і не знайшла розуміння та підтримки державних чиновників і, слід підкреслити, до сьогодні питання реабілітації УГКЦ як інституції залишається невирішеним [21].

Дбаючи про розвиток організаційної структури Івано-Франківської єпархії, владика С. Мудрий використовував можливості, надані канонічно-правовими актами – Кодексом канонів Східних Церков та партикулярним правом УГКЦ. Так, у січні 1998 р. своїми декретами владика, відповідно до кан. 245 ККСЦ, призначив Генеральним вікарієм єпархії єпископа Іринея Білика ЧСВВ, а відповідно до кан. 271-п. 1-6, створив при єпархіальному управлінні (консисторії) також колегію єпархіальних радників, членами якої, окрім передбачених «силою уряду» владик С. Мудрого та І. Білика, канцлера о. В. Чорнія, віце-канцлера о. І. Шевчука та економа о. І. Репели, увійшли також декани о. М. Сімкайло (Івано-Франківський), о. В. Завірач (Галицький), о. М. Бігун (Калуський), о. Б. Івахнюк (Солотвинський), о. І. Демків (Черченський), о. М. Залеський (Лисецький) та ігумен монастиря «Христа Царя» ЧСВВ в м. Івано-Франківську о. В. Палчинський [29, с. 1]. Колегія єпархіальних радників була покликана надавати дорадчі консультації єпископові у важливих ділянках управління єпархією. Згодом в структурі єпархіальних органів з'явились ще декілька нових органів. Так, 16 січня 1998 р. владика С. Мудрий створив Молодіжну комісію Івано-Франківської єпархії, головою якої призначений о. В. Дем'янець [28, с. 2]. 14 грудня 1998 р. владика заснував «Фонд допомоги для їмостей-вдовиць, священиків-інвалідів та хворих священиків» [30, с. 2]. З метою координації та проведення євангелізації та катехизації, духовної підтримки персоналу та хворих в медичних закладах декретом архієрея у травні 2003 р. засновано «Душпастирську місію Івано-Франківської єпархії УГКЦ в закладах охорони здоров'я» [10, с. 8-9]. Водночас запроваджено традицію регулярних зборів деканів єпархії, а згодом – також загальних зборів духовенства єпархії, що передбачено нормою кан. 372-п.2 ККСЦ про конференції ієрарха для

духовенства з метою «підтримання священних наук і душпастирства» [56, с. 119]. Так, 25 лютого 1999 р. на загальних зборах священиків єпархії обговорено питання практики посту, підвищення освітнього рівня духовенства, розвитку Літургії в УГКЦ, відзначення Великого Ювілею 2000-ліття Різдва Христового. Тоді владика Софрон, зауваживши наявність небезпеки «лефевризму» і «традиціоналізму» в УГКЦ, особливо підкреслив потребу ґрунтовних знань у священиків з філософської антропології, догматичного богослов'я, біблістики, канонічного права, пастирського богослов'я, літургіки та документів ІІ Ватиканського Собору [95, с. 1-2]. Участь священиків у регулярних загальних зборах-конференціях була обов'язковою, тому окремі випадки «відсутності без поважних причин» каралися доганою [10, с. 33-34].

Окремим напрямком архипастирської праці єпископа С. Мудрого став розвиток богословської освіти УГКЦ. Тривалий час виконуючи обов'язки голови Комісії богословської освіти УГКЦ, заснованої Синодом єпископів УГКЦ у 1996 р., владика Софрон докладав зусиль для організаційного, кадрового та програмного забезпечення розвитку богословських навчальних закладів. На організаційному рівні було, зокрема, створено Раду ректорів богословських навчальних закладів УГКЦ, котра проводила регулярні наради з метою узгодження спільної навчальної програми, вироблення спільних підходів щодо формації майбутніх священиків. Так, 8 лютого 1999 р. на засіданні Ради ректорів богословських вищих навчальних закладів УГКЦ під головуванням єпископа С. Мудрого прийнято рішення затвердити єдину концепцію розвитку та програму богословської освіти УГКЦ [22, с. 2]. На засіданні Ради ректорів богословських освітніх закладів УГКЦ 23 вересня 2004 р. обговорювалися вже питання дотримання спільної програми навчання, затвердженої Синодом єпископів УГКЦ, також вирішено створити комісію для перевірки духовних семінарій УГКЦ [11, с. 16-17]. Зберігаючи за духовними навчальними закладами основну їх місію – підготовку майбутніх священиків, владика також виступав за можливість державної акредитації богословських освітніх закладів та включення спеціальності «Богослов'я (теологія)» до офіційного переліку спеціальностей Міністерства освіти і науки України [63, с. 163]. Значну увагу єпископ С. Мудрий приділив єпархіальному закладу богословської освіти, який очолював ще з 1994 р. Уже 2000 р. Івано-Франківський теолгічно-катехитичний духовний інститут (ІФТКДІ) реорганізовано в Івано-Франківську теологічну академію (ІФТА), в структурі якої діяли філософсько-богословський, катехитично-педагогічний факультети [див.: 23, с. 55-56]. На початку 2000-х рр. владика навіть планував заходи щодо проведення державної акредитації ІФТА. Це питання обговорювалось на засіданнях Вченої ради ІФТА і навіть на Єпархіальному Соборі 2002 р. [23, с. 56-57; 40, с. 114]. Однак відсутність на той час необхідного державного законодавства унеможливлювала швидке вирішення питання про акредитацію ІФТА. Залишаючись базовим закладом для підготовки духовенства, ІІТКДІ – ІФТА у 1995 – 2005 рр. випустила понад

500 богословів з чотирьох єпархій УГКЦ (за поділом 1993–2000 рр. – це Івано-Франківської, Коломийсько-Чернівецької, Самбірсько-Дрогобицької та Тернопільсько-Зборівської) [23, с. 164]. Водночас владика Софрон Мудрий за роки свого ординаріату в Івано-Франківській єпархії висвятив, за різними оцінками від 130 до 160 священиків, з них близько 30 целебсів [5, с. 4].

У процесі підготовки до третьої сесії Патріаршого собору УГКЦ, запланованого на липень 2002 р. на тему «Ісус Христос – джерело відродження українського народу» [39], єпископ С. Мудрий ініціював проведення місцевого собору. Собор Івано-Франківської єпархії УГКЦ на тему «Євангелізація і душпастирство у ІІІ тисячолітті», що відбувся 15-16 січня 2002 р. в приміщенні ІФТА за участю Верховного Архієпископа УГКЦ Блаженнішого Любомира Гузара та 150 делегатів – священиків і мирян єпархії, розглянув актуальні аспекти євангелізації та різних видів душпастирського служіння УГКЦ в сучасному суспільстві [40, с. 3-7].

Невдовзі, 2 червня 2005 р. Папа Бенедикт XVI прийняв зречення з уряду за віком єпископа Івано-Франківського владики Софрона Мудрого [50]. Визнаючи внесок владики Софрона Мудрого «у справу консолідації українського суспільства», Президент України В. Ющенко з нагоди Дня Соборності України 22 січня 2009 р. нагородив ієрарха орденом «За заслуги» 3-го ступеня. Помер владика С. Мудрий у ніч з 30 на 31 жовтня 2014 р. на 91-му році життя в Івано-Франківську, похований 2 листопада 2014 р. в крипті Архикатедрального собору Воскресіння Христового [9].

Його наступником став владика Володимир Війтишин, до того часу – єпископ-коад'ютор (з 13.05. 2003 р.) і правлячий архієрей (з грудня 2005 р.) Коломийсько-Черівнецької єпархії УГКЦ. Інтронізація В. Війтишина на престол Івано-Франківської єпархії УГКЦ відбулася в день Верховних апостолів Петра і Павла, 12 липня 2005 р., в кафедральному Соборі святого Воскресіння [16]. У такий спосіб, провід управління єпархією перейшов, як згадував владика Софрон Мудрий, «з благословення Святішого Отця Івана Павла ІІ… в надійні руки молодого, але заслуженого борця підпільної УГКЦ, Преосвященного Владики Володимира Війтишина» [63, с. 122]. Невдовзі Івано-Франківський єпископ як учасник Синоду єпископів УГКЦ був обраний керівником Патріаршого економату Патріаршої Курії УГКЦ в Києві [48, с. 1].

Упродовж 2005–2010 рр. єпископ В. Війтишин, керуючись нормами ККСЦ та Партикулярного права УГКЦ, подбав про розвиток організаційної структури Івано-Франківської єпархії. Враховуючи вакантність посади генерального вікарія, що виникла після переходу єпископа Іринея Білика на престол новоствореної Бучацької єпархії [3], владика В. Війтишин, керуючись нормою кан. 245 ККСЦ, іменував у травні 2010 р. Протосинкелом Івано-Франківської єпархії о. д-ра Олега Каськіва [42].

За короткий період владика Володимир провів реорганізацію єпархіального управління, в складі якого, поряд з наявними, було створено нові відділи та комісії. Так, у травні 2007 р. архієрей благословив початок

Руху «За тверезий спосіб життя» [43, с. 1], 23 лютого 2009 р. створив Паломницький центр Івано-Франківської єпархії, першим керівником якого призначив о. В. Дем'янця [31, с. 3].

Відтак, в структурі єпархіального управління станом на 2009 р. діяли церковний суд в дисциплінарних і подружніх справах, економічний відділ, фінансово-проектна комісія, рада з економічних справ, капеланський відділ, колегія єпархіальних радників, пресвітерська рада, а також комісія з питань євангелізації, катехитична комісія, єпархіальна місія «Молодіжна комісія», літургічна комісія, комісія сакрального мистецтва, комісія «Душпастирська місія у сфері охорони здоров'я», підкомісія «Рух за тверезість життя», комісія священичого виховання в семінаріях, комісія у справах монашества, комісія у справах реституції церковного майна, комісія соціальної комунікації, комісія у справах справедливості і миру, комісія в справах мирян, комісія у справах сім'ї, Екологічний центр, єпархіальна місійна група, єпархіальне бюро з питань екзорцизму. До єпархіальних структур належали також засоби масової інформації (видавництво «Нова Зоря», телерадіоорганізація «Дзвони», єпархіальний інтернет-сайт), навчальні заклади (Івано-Франківського теологічна академія та духовна семінарія ім. свщмч. Йосафата, приватна ЗОШ «Католицька школа імені святого Василія Великого), єпархіальні центри (паломницький центр, молодіжний християнський центр св. Дон Боска), благодійні організації (Благодійний фонд «Карітас – Івано-Франківськ УГКЦ», соціальний підрозділ допомоги малозабезпеченим, Благодійна організація «Мальтійська служба допомоги»), єпархіальні молодіжні осередки (осередок передщлюбної катехизації, молодіжна християнська організація «Лицарі Милосердя», Товариство українських студентів католиків «Обнова», Спільнота Віднови у Святому Дусі «Як Марія», Молитовна спільнота «Рух Матерів у молитві») [108, с. 16-28].

У листопаді 2010 р. єпископ В. Війтишин створив Місійно-євангелізаційний відділ Івано-Франківської єпархії УГКЦ, керівником якого став о. Йосафат Мощич [12, с. 57]. У травні 2011 р. о. Й. Мощича іменовано синкелом у справах Мирянських рухів Івано-Франківської єпархії [13, с. 12]. У листопаді 2010 р. владика Володимир, керуючись нормою кан. 191 ККСЦ, затвердив Положення про раду з економічних справ єпархії, а в грудні 2010 р. – Положення про колегію єпархіальних радників Івано-Франківської єпархії УГКЦ [12, с. 60-69]. У травні 2011 р. на установчому засіданні під головуванням єпископа Володимира створено Касу взаємодопомоги священиків єпархії, затверджено її положення [13, с. 45-48]. Деякі зміни відбулися і на територіальному рівні організаційної структури єпархії: в грудні 2010 р. в межах м. Івано-Франківська було створено три протопресвітерати (деканати) – Центральний (декан о. Ю. Новицький), Північно-Західний (о. Б. Гобир) та Південно-Східний (о. І. Репела) [12, с. 70-75].

Регулярними стали збори деканів Івано-Франківської єпархії УГКЦ, на яких обговорювалися актуальні питання душпастирського служіння. Так, на зборах деканів 6 лютого 2007 р., зокрема, обговорено питання катехизації, реколекційних конференцій духовенства, боротьби з алкоголізмом, поширення книг з історії УГКЦ тощо [97, с. 2]. На подібних зборах 2 березня 2010 р. представлено новий журнал УГКЦ «Християнин і світ», проведено анкету щодо дяківсько-регентських курсів тощо) [98, с. 4]. У постійну практику увійшли також загальні збори духовенства Івано-Франківської єпархії. Так, 18 вересня 2007 р. на таких зборах обговорено діяльність БФ «Карітас – Івано-Франківськ», пожертви на будівництво Патріаршого Собору в Києві, вручено нагороди деяким священикам [97, с. 2]. Обов'язковим елементом духовної формації духовенства стали реколекції, які регулярно проводились в урочищі «Підлюте» с. Осмолода Рожнятівського району [32, с. 3].

Важливу роль у розвитку релігійно-церковного життя Івано-Франківської єпархії УГКЦ мали ще декілька подій. Так, 2007 р. відбулося відзначення знаменних ювілеїв: 140-ліття з дня народження Блаженного Григорія Хомишина та 100-ліття духовної семінарії, 65-ліття священства владики Софрона Мудрого та 25-ліття священства владики Володмира Війтишина, 90-ліття з дня народження владики Софрона Дмитерка [14, с. 2; 47, с. 2; 65, с. 2; 78, с. 1; 101, с. 2; 102, с. 2]. За дорученням Синоду єпископів УГКЦ владика Володимир Війтишин провів 5 квітня 2009 р. в кафедральному соборі першу сесію беатифікаійного процесу о. Єремії Ломницького ЧСВВ, першого ректора духовної семінарії в Станиславові [99, с. 3]. З метою вшанування пам'яті блаженного Симеона Лукача, єпископа підпільної Церкви, 25 липня 2010 р. у селі Старуня Солотвинського деканату владика Володимир Війтишин освятив надгробний пам'ятник блаженного Симеона Лукача на місцевому цвинтарі [66, с. 2].

У червні 2009 р. після тривалих переговорів та відповідних рішень облдержадміністрації та міністерство оборони України, нарешті, відбулася передача від обласного військового комісаріату частину корпусу на вулиці Шевченка, 11, будинку колишньої Станиславівської духовної семінарії (до її закриття 1945 р.), у власність УГКЦ та користування приватної ЗОШ «Католицька школа Святого Василія Великого» [100, с. 6]. Вже 1 вересня 2009 р. директор школи с. Йосифа Кияк ЧСВВ з благословення владики та за участю духовенства, представників влади і батьків відкрила навчальний рік для учнів 6-8 класів [5,с. 7].

Серед основних досягнень у розвитку Івано-Франківської єпархії УГКЦ на 2010 р. було будівництво нового корпусу теологічної академії, становлення Католицької школи Св. Василія Великого, доброчинна гуманітарна та консультативно-правова праця Благодійного фонду «Карітас – Івано-Франківськ», підтримка ЗМІ – видавництва та часопису «Нова Зоря» і радіо «Дзвони», розвиток відпустових Марійських центрів у Крилосі, Гошеві та Погоні [104, с. 1-2]. На початку 2010 р. Івано-Франківська єпархія УГКЦ

налічувала 445 священиків, в ІФТА навчалося 215 студентів-богословів, за 20 років незалежності України тут було споруджено 120 храмів, а 30 церков перебували на стадії будівництва [104, с. 2]. За сприяння БФ «Карітас – Івано-Франківськ» організовано спільноту колишніх українців-заробітчан «Пієта», яка зайнялась організацією духовної опіки та консультативно-правової допомоги емігрантам [46, 2010, ч.15, с. 9; 2011, ч. 5, с. 9-10]. Місійне товариство Святого Апостола Андрія, канонічно затверджене 1997 р. єпископом С. Дмитерком і очолюване з 2003 р. о. Й. Мощичем, розгорнуло душпастирську місію серед українців-емігрантів у країнах близького та далекого зарубіжжя [57, с. 4; 58, с. 9]. З благословення владики Володимира Війтишина 14-15 лютого 2011 р. відбувся єпархіальний собор «Про богопосвячене життя в УГКЦ» за участю понад 100 делегатів, ще репрезентували Чини Василіян, Редемптористів, Воплоченого Слова та інших чоловічих і жіночих згромаджень в єпархії [6, с. 5].

В грудні 2009 р. Президент України В.Ющенко нагородив владику Володимира Війтишина орденом «За заслуги» 3-го ступеня «за вагомий особистий внесок у реалізацію державних соціальних програм, активну благодійну діяльність та з нагоди дня благодійництва» [41, с. 1].

Підсумовуючи 5-ліття свого служіння в Івано-Франківській єпархії (2005 – 2010 рр.), владика Володимир Війтишин в інтерв'ю головному редактору газети «Нова Зоря» підкреслював, що «за цей час відбувся помітний якісний зріст: Єпархія почала працювати більш повноцінно, різноманітно. Після часів підпілля, коли Церква не мала жодних прав, спостерігаємо справді дуже великий поступ… прийшовши в Івано-Франківську Єпархію, яку в свій час очолювали такі великі духовні постаті як Владики Юліан Пелеш та Андрей Шептицький, Єпископи-Мученики Григорій Хомишин, Симеон Лукач та Іван Слезюк, Владики-Ісповідники Іван Лятишевський, Софрон Дмитерко та Павло Василик, а в останні кільканадцять років – Єпископи Софрон Мудрий та Іриней Білик, я бажав лише продовжити те, що вони здобули, до чого змагалися і чого прагнули для добра і спасіння людських душ, Церкви та України…». А далі окреслив перспективу: «…духовна й історична традиція Галичини логічно спонука нас до розбудови церковної інфраструктури, зокрема піднесення нашої Івано-Франківської Єпархії… до гідності Митрополії. Це було турботою і бажанням наших попередників Владик Софрона Дмитерка та Софрона Мудрого. Зрештою, такий статус стане ще одним кроком до утвердження патріаршого устрою помісної Української Греко-Католицької Церкви» [104, с. 1-2].

У березні 2011 р. на виборчому Синоді єпископів за участю 40 із 50 ірархів новим Главою УГКЦ було обрано Святослава Шевчука. Активним учасником виборчого Синоду був владика Володимир Війтишин, а владика-емерит Софрон Мудрий не брав участі, втім дуже позитивно оцінював вибір Святослава Шевчука, ґрунтуючись на досвіді співпраці з ним як ректором

Львівської духовної семінарії в рамках Синодальної комісії богословської освіти УГКЦ [17, с. 4].

Декретом Глави УГКЦ Святослава Шевчука від 4 грудня 2011 р., на основі рішень Синоду єпископів УГКЦ 2009 р. та з благословення Папи Бенедикта XVI, відповідно до кан.85 §1 ККСЦ, вирішено «піднести єпископство Івано-Франківська до гідності митрополії», заснувати Івано-Франківську митрополію, до якої відтепер «входитимуть престоли Івано-Франківської архиєпархії та Коломийсько-Чернівецкої єпархії» [33, с. 1].

У день св. Апостола Андрія, 13 грудня 2011 р., відбувся урочистий акт проголошення Івано-Франківської митрополії УГКЦ та інтронізація єпископа Володимира Війтишина на митрополита і архієпископа, яку здійснив Отець і Голова УГКЦ Верховний Архієпископ Києво-Галицький Святослав Шевчук за участю 20 єпископів, 500 священиків і декілька тисяч вірних [50].

Проголошення Івано-Франківської митрополії, разом з двома іншими – Львівською та Тернопільсько-Зборівською (в листопад – грудні 2011 р.), на думку каноністів та істориків, стало черговим кроком на шляху до утвердження Патріаршого устрою УГКЦ [76; 87].

Висновки. Піднесення у 2011 р. Івано-Франківської єпархії до статусу митрополії було наслідком інтенсивного розвитку організаційної структури, релігійно-духовного та суспільного життя цієї «частини Божого народу», органічної складової УГКЦ упродовж понад столітнього її розвитку. Історично склалося так, що УГКЦ відіграла особливу роль у формуванні української нації: Галицька митрополія упродовж XIX – першої половини XX ст. стала органічною складовою українського національного відродження в Галичині, у «катакомбний» період (1946 – 1989/1991 рр.) рух за легалізацію УГКЦ сприяв збереженню національної ідентичності в умовах тоталітарного режиму, а в період незалежності України, з 1991 р. і до сьогодні УГКЦ є активним учасником побудови громадянського суспільства. Розвиток Івано-Франківської митрополії, як і проголошення 7 квітня 2015 р. Канонів Партикулярного права УГКЦ [53], є одним з елементів процесу становлення Патріаршого устрою УГКЦ. Отже, вивчення історичного розвитку Івано-Франківської митрополії як правонаступниці Станиславівської єпархії на сьогодні виглядає достатньо актуальним і може стати справою майбутніх поколінь істориків, богословів і релігієзнавців.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Андрухів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект. Наукова монографія / Ігор Андрухів, Олександр Лисенко, Ігор Пилипів. – Івано-Франківськ; Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. – 500 с.

2. Архів Курії Івано-Франківської Архієпархії УГКЦ. – Папка «Декрети, накази, розпорядження Єпископа-Ординарія Івано-Франківської єпархії УГКЦ Софрона Дмитерка ЧСВВ (1990–1997)».

3. Біографія Кир Іринея Білика [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.ub.wikipedia.org./wiki/Білик_Іриней [06.09. 2011]..

4. Біографія Кир Софрона Мудрого [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.if_eparchia.org/content/view/28/33/ [06.09. 2011].

5. Боєчко Ю. Добрий Ти, Господи, і милосердя Твоє не має меж… // Нова Зоря. – 2009. – 4 вересня. – Ч.22. – С.7.

6. Бойко о. Йосафат, ВС. Відлуння Єпархіального Собору // Нова Зоря. – 2011. – 21 квітня. – Ч.9. – С.5.

7. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946–1989) / Богдан Боцюрків // Ковчег: Збірник статей з церковної історії. – Ч. 1. – Львів, 1993. – С. 123-164.

8. В Івано-Франківську відкрито Музей Владики Софрона Дмитерка, ЧСВВ [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.canonic.org.ua/golovna-storinka/1/166-v-ivano-frankivsku-vidkryto-muzej-vladyky-sofrona-dmyterka-chsvv.html [06.09. 2017].

9. В Івано-Франківську поховали владику Софрона Мудрого (03 листопада 2014) [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://news.ugcc.ua/video/v_Ivanofrankivsku_pohovali_vladiku_sofrona_mudrogo_71949.html [06.09. 2017].

10. Вісник Івано-Франківської єпархії УГКЦ за 2003 рік. – Івано-Франківськ, 2004. – 64 с

11. Вісник Івано-Франківської Єпархії УГКЦ. – 2004. – липень, серпень, вересень. – Івано-Франківськ, 2004. – 80 с.

12. Вісник Івано-Франківської єпархії УГКЦ. – 2011. – № 1 (січень). – С. 57

13. Вісник Івано-Франківської єпархії УГКЦ. – 2011. – № 2 (січень – травень). – С. 12

14. Вітання Ординарію (Кир Володимиру Війтишину) // Нова Зоря. – 2007. – 16 листопада. – Ч.45. – С.2.

15. Вічная пам'ять: о. Роман Андрій Кияк. Ординаріат Івано-Франківської Єпархії УГКЦ // Нова Зоря. – 1999. – 5 січня. – Ч. 1-2. – С. 10.

16. Владика Володимир (Війтишин), єпископ-коад'ютор Коломийсько-Чернівецької єпархії, а тепер архієпископ і митрополит Івано-Франківський УГКЦ [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://diocese.ko.if.ua/vijtyshyn.html [12.10. 2017].

17. Владика Софрон Мудрий ЧСВВ: «Покликаний славити Бога у Його Святості…» (про вибір Главою УГКЦ Святослава Шевчука) // Нова Зоря. – 2011. – 7 квітня. – Ч.8. – С.4.

18. Владиці – орден «За заслуги» // Нова Зоря. – 1999. – Ч. 36. – С. 2.

19. Гавриш І. Душпастирська діяльність греко-католицького духовенства Станиславівської єпархії у «катакомбний» період (1946–1989 рр.) / Іванна Гавриш // Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий пастир»: збірник наукових праць. Богослов'я. – Вип. 8: до 150-річчя від дня народження Митрополит Андрея Шептицького. – Івано-Франківськ, 2015. – С. 147–152.

20. Глава УГКЦ проголосив Івано-Франківську митрополію – найбільшу на Західній Україні (14.12. 2011) // Релігія в Україні: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/13587-glava-ugkc-progolosiv-ivano-frankivsku-mitropoliyu-najbilshu-na-zaxidnij-ukrayini.html [20.10. 2017].

21. Глава УГКЦ: Наступними кроками мала б стати повна реабілітація та реституція незаконно відчуженого майна (опубл.: 01.11. 2014) [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://catholicnews.org.ua/glava-ugkc-nastupnimi-krokami-mala-b-stati-povna-reabilitaciya-ta-restituciya-nezakonno [20.10. 2017].

22. Гобир о. Борис, віце-ректор ІФТКДІ. Засідання Ради ректорів // Нова Зоря. – 1999. – 10 лютого. – Ч. 6. – С. 2.

23. Горбань Р., Делятинський Р. Івано-Франківська теологічна академія УГКЦ: традиції та становлення (до 125-річчя Івано-Франківської єпархії УГКЦ, 20-річчя виходу з

підпілля Духовної Семінарії та 10-річчя заснування Теологічної Академії): Наукове видання. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – 168 с.

24. «Господь – сила моя»: Пастирський лист Єпископа Софрона Мудрого, ЧСВВ, Оринарія Івано-Франківської Єпархії УГКЦ, м. Івано-Франківськ, січень 1998 р. Б. // Нова Зоря. – 1998. – 3 лютого. – Ч. 5. – С. 4-5.

25. Грабовецький В. Відновлення діяльності греко-католицького собору в незалежній Україні 90-х років / Володимир Грабовецький // Альманах Станиславівської Землі: Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини. Том 3 / Редактор-упорядник Ю. Гаєцький. – Нью-Йорк – Київ – Івано-Франківськ, 2009. – С. 640.

26. Гузар Л. Про утвердження патріаршого устрою Української Греко-Католицької Церкви. Пастирське послання [Електронний ресурс] / Любомир Гузар. – Режим доступу: http://old.ugcc.org.ua/ukr/patriarchat/documents/article;1340/.

27. Гуркіна С. Реакція Греко-Католицької Церкви на переслідування влади після Другої світової війни [Електронний ресурс] / Світлана Гуркіна. – Режим доступу: https://plus.google.com/+СтепанЛьвівец/posts/bruACFnDa7k [28.10. 2017].

28. Декрет № 1 від 16 січня 1998 р. «Про створення при Єпархії Молодіжної комісії» // Нова Зоря. – 1998. – 10 лютого. – Ч. 6. – С. 2.

29. Декрет № 3 від 28 січня 1998 р. «Про призначення Генерального Вікарія Івано-Франківської Єпархії УГКЦ»; Декрет № 4 від 28 січня 1998 р. «Про створення колегії єпархіальних радників» // Нова Зоря. – 1998. – 3 лютого. – Ч. 5. – С. 1.

30. Декрет № 16 від 14 грудня 1998 р. «Про створення Фонду допомоги для їм остей-вдовиць, священиків-інвалідів та хворих священиків» // Нова Зоря. – 1998. – Ч. 50. – С. 2.

31. Декрет від 23 лютого 2009 р. Б. // Нова Зоря. – 2009. – 29 травня. – Ч.14. – С.3.

32. Декрет від 5 травня 2009 р. Про реколекції священиків Івано-Франківської єпархії // Нова Зоря. – 2009. – 29 травня. – Ч.14. – С.3

33. Декрет Глави УГКЦ Святолсава Шевчука від 21 листопада / 4 грудня 2011 р Б. // Нова Зоря. – 2011. – 15 грудня. – Ч.31. – С.1.

34. Делятинський Р. І. Станиславівська єпархія Греко-Католицької Церкви в суспільному житті Галичини (1885–1946 рр.): дисертація на здобуття наук. ст. канд. іст. наук: спеціальність 07.00.01 – історія України / Руслан Іванович Делятинський; Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника. – Івано-Франківськ, 2017. – 390 с.

35. Делятинський Р. Відновлення та реорганізація структури Івано-Франківської єпархії Української Греко-Католицької Церкви (1989–1993) // Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий пастир»: збірник наукових праць. Богослов'я. – Вип. 8: до 150-річчя від дня народження Митрополит Андрея Шептицького. – Івано-Франківськ, 2015. – С. 204–233.

36. Добрий Пастир. Часопис, присвячений церковним і богословським справам. – Івано-Франківськ: Редакційно-видавничий відділ Івано-Франківської української греко-католицької єпархії, 1996. – 152 с.

37. Документи Патріаршого Собору УГКЦ. Перша сесія (жовтень 1996 р.). – Львів: Свічадо, 1998. – XXV+326 с.

38. Документи Патріаршого Собору УГКЦ. Друга сесія „Роль і місце мирян в Церкві"(Львів, 23 – 30 серпня 1998 р.). – Львів: Свічадо, 1998. – 286 с.

39. Документи Патріаршого Собору УГКЦ. Третя сесія "Ісус Христос – джерело відродження українського народу" (м. Львів, 30 червня – 4 липня 2002 р.). – Львів: Секретаріат Патріаршого Собору, 2002. – 238 с.

40. Євангелізація і душпастирство у ІІІ тисячолітті: Матеріали Собору Івано-Франківської Єпархії УГКЦ (Івано-Франківськ, 15-16 січня 2002 р.). – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2002. – 120 с.

41. Єпископ-ординарій Івано-Франківський відзначений державною нагородою // Нова Зоря. – 2009. – 18 грудня. – Ч.30. – С.1

42. Життєпис митр. прот. д-ра Олега Каськіва [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.if-eparchia.org/1155-zuttepus.html [25.09. 2017].

43. З неволі гріха – до Божого світла: Звернення Правлячого Архиєрея Івано-ФранківськоїЄпархії до духовенства і вірних з нагоду Руху «За тверезий спосіб життя» // Нова Зоря. – 2007. – 4 травня. – Ч.19. – С.1

44. За реабілітацію УГКЦ // Нова Зоря. – 1999. – 17 лютого. – Ч. 7. – С. 1.

45. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://zakon0.rada.gov.ua/laws/show/987-12 [31.10.2014].

46. Заробітчансьа хвиля: Добірку підготувала спільнота колишніх украинців-заробітчан «Пієта» // Нова Зоря. – 2010. – 5 серпня. – Ч.15. – С.9; // Нова Зоря. – 2011. – 24 лютого. – Ч.5. – С.9-10.

47. Заходи Івано-Франківської Єпархії УГКЦ на 2007 р. Б. // Нова Зоря. – 2007. – 9 березня. – Ч.11. – С.2;

48. Збори працівників Патріаршої Курії УГКЦ // Нова Зоря. – 2008. – 13 червня. – Ч.24. – С.1.

49. Інтерв'ю з Владикою Іринеєм Біликом, ЧСВВ – Єпархом Бучацьким. Розмову провів диякон Андрій Морквас // Нарис історії Івано-Франківської (Станіславівської) Духовної Семінарії імені Святого Священномученика Йосафата. – Івано-Франківськ, 2007. – С.17-22.

50. Історія Архієпархії // Івано-Франківська Архієпархія УГКЦ: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://ugcc.if.ua/istoriia-arkhiieparkhii.html [06.09. 2017].

51. Ісус Христос – вчора, сьогодні, завжди – той самий навіки. Ювілейний збірник на пошану Єпископа – Ісповідника Софрона Дмитерка ЧСВВ з нагоди 90-ліття життя та 65-ліття священства. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2007. – 128 с.

52. ІФТКДІ: З історії Станиславівської духовної семінарії // Шематизм Івано-Франківської єпархії УГКЦ… 1995 р. Б. – С. 86-87.

53. Канони Партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви: Спецвипуск «Благовісника Верховного Архиєпископа Києво-Галицького Української Греко-Католицької Церкви 2015 року» Березень 2015 // http://ugcc.tv/media/files/partykulyarne_pravo1.pdf [12.04.2015].

54. Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи / Святослав Кияк. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 632 с.

55. Кобута С. Політичні аспекти легалізації Української греко-католицької церкви (1987–1991 рр.) / Степан Кобута // Людина і політика. – 1999. – № 3. – С. 23–28

56. Кодекс канонів Східних Церков проголошений Іваном Павлом II / Авторизований переклад Й. Кобів; Канонічна комісія: Протоархимандрит о. І. Патрило, о. С. Мудрий, о. К. Корчагін і о. Т. Галицький. – Львів: Вид-во ОО. Василіян, 1995. – 472 с.

57. Кравець Р. Отець Йосафат Мощич: «Серце людини орієнтоване на пошук істини» // Нова Зоря. – 2011. – 2 червня. – Ч.12. – С.4.

58. Лазоришин І. Настоятель став референтом: Отцеь Йосафат Мощич опікуватиметься проблемами мігрантів // Нова Зоря. – 2011. – 24 лютого. – Ч.5. – С.9.

59. Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки. – К.: ПП Сергійчук М. І., 2006. – Т.1. – 920 с.; Т.2. – К., 2006. – 804 с.

60. Луцький І. М. Створення Станіславської (Івано-Франківської) єпархії Української Греко-Католицької Церкви / Іван Михайлович Луцький. – 2-е видання. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський інститут права, економіки та будівництва, 2004. – 280 с.

61. Марчук В. Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України XX ст. / Василь Марчук. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – 464 с.

62. Мудрий С. Короткий коментар Кодексу канонів Східних Церков: Вибрані титули / єпископ Софрон Мудрий, ЧСВВ. – Івано-Франківськ: Накладом Івано-Франківської Теологічної Академії, 2002. – 581 с.

63. Мудрий С. Під опікою Божого Провидіння / єпископ Софрон Мудрий. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2008. – 216 с.

64. Мудрий Софрон, ординарій Івано-Франківський. «На Бога уповай, але рук до праці прикладай»: Проповідь на закінчення Собору Української Католицької Церкви візантійсько-українського обряду, Львів, 30 серпня 1998 р. Б. // Нова Зоря. – 1998. – 8 вересня. – Ч. 35. – С. 6.

65. На многая літа, Владико! (С.Дмитерко) // Нова Зоря. – 2007. – 1 червня. – Ч.23. – С.2;

66. На честь Блаженного Симеона // Нова Зоря. – 2010. – 5 серпня. – Ч.15. – С.2.

67. Нова Зоря. – 1993. – Ч.30-31. – С.2.

68. Нова Зоря. – 1995. – Ч.6 (лютий). – С.1.

69. Нова Зоря. – 1995. – Ч.19 (серпень). – С.1.

70. Нова Зоря. – 1996. – Ч.4 (січень). – С.2.

71. Нова Зоря. – 1996. – Ч. 12 (березень). – С.2.

72. Нова Зоря. – 1996. – Ч.21 (вересень). – С.2.

73. Нова Зоря. – 1997. – Ч.13 (березень). – С.1.

74. Нова Зоря. – 1997. – Ч.18 (серпень). – С.6.

75. Новий статут Івано-Франківського єпархіального управління Української Греко-Католицької Церкви // Луцький І. М. Створення Станіславської (Івано-Франківської) єпархії Української Греко-Католицької Церкви. – 2-е видання. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський інститут права, економіки та будівництва, 2004. – С. 186-193.

76. Нові митрополії УГКЦ відображатимуть специфіку регіонів, – доктор канонічного права о. Михайл Димид (опубліковано: 11 листопада 2011, 12:25) // Релігійно-інформаційна служба України: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/45366/ [31.10.2014].

77. Орач на Божій ниві: 1 червня Високопреосвященному Єпископу-Оринарію Івано-Франківської української греко-католицької єпархії Кир Софронові Дмитерку ЧСВВ виповнюється 75 років // Нова Зоря. – 1992. – Ч. 20 (58). – (травень). – С. 4.

78. Пелехатий І. Апостол Нескореної Церкви (Г.Хомищин) // Нова Зоря. – 2007. – 10 серпня. – Ч.31. – С.1.

79. Полєк В. Нарис історії Івано-Франківської єпархії / Володимир Полєк // Шематизм Івано-Франківської єпархії Української Греко-Католицької Церкви станом на 10 листопада 1995 року Божого. – Івано-Франківськ, 1995. – С. 99-156.

80. Поспішіл В. Східне Католицьке Церковне право / Віктор Поспішіл. – Львів: Свічадо, 1997. – 613 с.

81. Постанови Синоду єпископів УГКЦ 1997 року // Нова Зоря. – 1998. – 10 березня. – Ч. 10. – С. 5.

82. Постанови Синоду єпископів УГКЦ, що відбувся у Львові – Крехові 1 – 8 вересня 1999 р. // Нова Зоря. – 1999. – 13 жовтня. – Ч. 40. – С. 2.

83. Прикарпаттям – Божа Благодать: 13 грудня 2011 року Божого урочисто проголошено Івано-Франківську Митрополію // Нова Зоря. – 2011. – 15 грудня. – Ч.31. – С.1-2.

84. Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / За ред. Дж. Недунгатта, Т. І. / Переклав з англ. О. Гладкий. – Львів: Свічадо, 2008. – 792 с.

85. Реєстрація релігійних громад в Івано-Франківській області: постанова виконкому обласної ради народних депутатів [26.09. 1990] // Альманах Станиславівської Землі: Збірник матеріалів до історії Станиславова і Станиславівщини. Том 3 / Редактор-упорядник Ю. Гаєцький. – Нью-Йорк – Київ – Івано-Франківськ, 2009. – С. 521-526.

86. Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989–1997 років. – Львів: Вид-ня «Благовісника», 1998. – 80 с.

87. Семінар «Від митрополії до патріярхату: історичний розвиток ієрархічних структур УГКЦ» (опубліковано: 10.11.2011) // Католицький оглядач: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://archive.catholicnews.org.ua/ceminar-%C2%ABvid-mitropoliyi-do-patriyarkhatu-istorichnii-rozvit#point [31.10.2014].

88. Сергійчук В. Нескорена Церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу / Володимир Сергійчук. – К.: Дніпро, 2001. – 496 с.

89. Синод відбудеться у травні. Секретаріат Синоду // Нова Зоря. – 1992. – Ч. 3. – 22 січня. – С. 2.

90. Синод єпископів УГКЦ – програма діяльності // Нова Зоря. – 1999. – 1 вересня. – Ч. 34. – С. 1

91. Синод єпископів УГКЦ 1999 року // Нова Зоря. – 1999. – 8 вересня. – Ч. 35. – С. 1.

92. Створення єпархії // Коломийсько-Чернівецька єпархія УГКЦ: [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://diocese.ko.if.ua/history.html [01.11. 2014].

93. Стоцький Я. Історичні аспекти відновлення, реорганізації та структурування православних і католицьких церков у 1988–1999 роках / Ярослав Стоцький // Київська Церква. – 1999. – №2-3. – С.44-57.

94. Суттнер Е.-К. Українське християнство на початку ІІІ – го тисячоліття: історичний досвід та еклезіологічні перспективи / Ернст-Крістоф Суттнер. – Львів: Свічадо, 2001. – 168 с.

95. Тимцюрак І. Яким бути провідникові // Нова Зоря. – 1999. – 3 березня. – Ч. 9. – С. 1-2.

96. Трухан Ю. Загальні збори священиків // Нова Зоря. – 2007. – 21 вересня. – Ч.37. – С.2.

97. Турхан Ю. Збори деканів // Нова Зоря. – 2007. – 9 березня. – Ч.11. – С.2.

98. Трухан Ю. Збори деканів // Нова Зоря. – 2010. – 18 березня. – Ч.6. – С.4.

99. Трухан Ю. «Ми є апостоли на землі…»: відбулася перша сесія беатифікації о. Єремії Ломницького ЧСВВ // Нова Зоря. – 2009. – 17 квітня. – Ч.10-11. – С.3.

100. Трухан Ю. Приміщення для Католицької школи // Нова Зоря. – 2009. – 26 червня. – Ч.17-18. – С.6.

101. Трухан Ю. Ревний Ісповідник віри (С.Дмитерко) // // Нова Зоря. – 2007. – 8 червня. – Ч.24. – С.2.

102. Трухан Ю. Столітній ювілей семінарії // Нова Зоря. – 2007. – 20 квітня. – Ч.17. – С.2;

103. У Погоні освятили пам'ятник Софрону Дмитерку (опубл.: 28.08. 2017) [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://ugcc.if.ua/novyny/2454-u-pohoni-osviatyly-pamiatnyk-sofronu-dmyterku.html [06.09. 2017].

104. Христова Церква – наш духовний скарб: Інтервю з єпископом Володимиром Війтишиним, Правлячим Архієреєм Івано-Франківської Єпархії // Нова Зоря. – 2010. – 22 липня. – Ч.14. – С.1-2

105. Шематизм всего клира греко-католицкої Епархії Станиславівскої на рік Божий 1925. Річник XXX. – Станиславів: Накладом Клира Епархіяльного, Друкарня Льва Данкевича, 1925. – XXXII+325 с.

106. Шематизм всего клира греко-католицкої Епархії Станиславівскої на рік Божий 1938. Річник XXXIX. – Станиславів: Накладом Клира Епархіяльного, Друкарня Льва Данкевича, 1938. – 216 с.

107. Шематизм Івано-Франківської єпархії Української Греко-Католицької Церкви станом на 10 листопада 1995 року Божого / Надруковано за дорученням Ординарія Івано-Франківського Кир Софрона Дмитерка ЧСВВ; Редагування І. Пелехатий. – Івано-Франківськ: Редакційно-видавничий відділ Івано-Франківської греко-католицької єпархії, 1995. – 160 с.

108. Шематизм Івано-Франківської єпархії УГКЦ. 2009 рік / Упорядкував митр. прот. Іван Шевчук, Віце-Канцлер Івано-Франківської Єпархії. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2009. – 128 с.

Archbishop Vladimir Vityshyn

IVANO-FRANKIVSKAYA EPARPIYA – METROPOLIYA (1989-2011): STAGES OF RENEWAL AND PECULIARITIES OF ESTABLISHMENT (CANHNO-LEGAL ASPECTS)

The article examines the historical stages of development and the canonical and legal aspects of the formation of the Ivano-Frankivsk diocese from the state legalization of the UGCC in December 1989 until the proclamation of the Archdiocese and the Metropolitanate in December 2011. It is proved that the Ivano-Frankivsk Archdiocese and the Metropolitanate of the UGCC are the direct heirs of the Stanislaviv diocese , founded in 1885, and the "catacomb" Church, plays an important role in the Ukrainian Greek Catholic Church. The author emphasizes that the rise of the Ivano-Frankivsk diocese in 2011 to the status of the metropolitan was the result of intensive development of the organizational structure, religious-spiritual and social life.

***Key words**: Bishops' Synod of the UGCC, Codex of canons of the Eastern Churches (CCEO), Particular Law of the UGCC, eparchy, metropolitanate, bishop, metropolitan.*

УДК 348.4/.5:215

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

ПИТАННЯ ФОРМУВАННЯ ДУХОВЕНСТВА В ПОСТАНОВАХ ЗАМОЙСЬКОГО І ЛЬВІВСЬКОГО СИНОДІВ

У статті висвітлюється питання богословської освіти, виховання та формування духовенства в Греко-Католицькій (Унійній) Церкві відповідно до рішень Замойського 1720 р. та Львівського 1891 р. синодів, проаналізовано мережу духовних семінарій, процес підготовки та екзаменування перед свяченнями кандидатів до священства.

Ключові слова: *освіта духовенства, єпископ, духовна семінарія, велика семінарія, мала семінарія, Замойський синод, Львівський синод.*

Опіка ієрархії УГКЦ щодо забезпечення семінарійного вишколу та постійної формації духовенства, регламентована, зокрема, постановами Синодів єпископів [19], та перспективи інтеграції богословських (духовних) вищих навчальних закладів УГКЦ в державну систему освіти, відповідно до нового Закону «Про вищу освіту» (2014 р.) [8], актуалізують науковий інтерес до історії становлення та розвитку богословської освіти УГКЦ в більш ранні, знакові періоди. Одними з важливих, переломних етапів у розвитку богословської освіти стали Замойський 1720 р. і Львівський 1891 р. синоди, на яких прийнято рішення щодо впорядкування та реформи системи підготовки духовенства.

Освіта руського духовенства на початку XVIII ст. представляла собою продовження стану невирішення і невпорядкованості питання повноцінного вишколу духовенства. Перш за все рівень освіти у цей період був так, як і раніше, базовим, а інколи доволі низьким [37, p. 246] Брак вишколу відчувався дуже сильно серед кандидатів до єпархіального священства. Ті, хто ішов шляхом домашньої освіти і виховання, яке за рівнем будучи нижчою за інші опції, давала відповідно гірші результати. Частина кандидатів, яка прагнула свячень та основ богословських знань, були змушені навчатись у латинських школах, або тих, якими управляли василіани чи школах семінарійного типу при катедрах єпископів [41, p. 20].

Перші спроби однознано упорядкувати питання вишколу та освіти світського духовенства здійснено на Замойському Синоді 1720 р. Цьому питанню приділено особливу увагу та опрацьовано в окремому розділі. Однак якихось кардинальних змін та реформ не запроваджено. Натомість виявлено розуміння та готовність розпочати позитивні процеси, які хоча б частково внесли певний порядок і напрям у цій сфері [23, с. 12]. Опрацьовано передовсім бачення вирішення проблеми вишколу духовенства та ченців. Задуми, як такі, мали позитивний напрямок, проте їх практичне втілення було важким.

Серед важливіших приписів затверджених єпископами – встановлення обов'язку створення теологічних студій при монастирях, в яких проживає більш як 12 ченців. Ці студії призначались не лише для потреб Чину, але також і вишколу майбутніх священнослужителів єпархії [20, с. 253]. Відносно кандидатів до духовного стану єпископи постановили: «Святий Синод заохочує усіх єпископів, що коли вони не можуть заснувати у своїх дієцезіях духовних семінарій, хай принаймні здібніших до науки юнаків, а передовсім синів парохів, посилають до понтифікальної Колегії у Львові, для здобуття освіти та основ церковної дисципліни, ознайомлення з добрими звичаями…» [20, с. 253].

У той час на території України діяла фактично лише одна вища школа для майбутнього духовенства Папська русько-вірменська Колегія у Львові [28, с. 12]. Окрім цього функціонували кафедральні та монастирські школи. Декілька єпископів на Замойському Синоді задекларували намір профінансувати вишкіл декількох кандидатів своїх єпархії. У постановах згадується і семінарія, яка вже діяла при Володимирській катедрі завдяки ініціативі митрополита Л. Кішки. Однак тогочасні школи не можна вважати семінаріями у сучасному значенні. Це були ті ж самі духовні школи, що і раніше, де навчалось 6-ть осіб, здобуваючи основи знань, у тому числі богословські. Те, що вимагалось програмою у цих школах записано також і у постановах синоду: «парохи і декани повинні слідкувати за тим, щоб хлопці виховувались на основі віри, знали напам'ять «Отче наш», «Богородице Діво», «Символ віри», Божі та церковні Заповіді, і відповідно до віку вивчали весь катехизм, а, крім того, вміли читати і писати» [20, с. 255].

Що стосується безпосередніх вимог до свячень, то їх подано в іншому титулі постанов синоду, в якому трактується про таїнство священства. Ці вимоги зібрано базуючи в основному на практиці Унійної Церкви, яка сформувалась у попередніх століттях. Проте єпископи зазначили, що маючи намір поставити когось у сан священства належить старанно перевірити кандидата, та застосовувати правила, уведені Тридентським Собором [40, s. 95-106]. Докладно розписано етапи та спосіб приготування до священства. Насамперед, кандидат повинен здобути попередньо згадані знання у якійсь зі шкіл. Наступним кроком було пропонування кандидата єпископові, що міг зробити парох або декан. При єпископові діяв спеціально встановлений єпархіальний теолог, який очолював екзаменаційну комісію. До її складу також входив офіціал, тобто генеральний вікарій, а також визначені єпископом екзаменатори [20, с. 185].

Окрім знань екзаменаційна комісія перевіряла здатність кандидата до виконування функції священства, зокрема поведінку, духовне життя, добрі звичаї, відсутність церковних перешкод. Наказано усунути звичай дізнаватись думку сповідника кандидата щодо здатності до прийняття і виконування обов'язків духовного стану. Кандидат за два місяці до свячень повинен був зголоситись до декана, який повинен записати усі необхідні дані, та передати їх враз із проханням офіціалові або єпископові. Парох

кандидата був зобов'язаний перед свяченнями виголосити у своєму храмі декілька оповідей, щоб вірні могли подати можливі застереження чи заперечення, виявляючи ті чи інші хиби або нездатність кандидати до свячення. Упродовж певного періоду, визначеного єпископом чи офіціалом, прохач перебував при парафії, беручи участь у богослужіннях та прислузі [20, с. 183]. Після перевірки та з'ясування усіх ключових питань стосовно здатності кандидата парох висилав єпископові звіт та свої зауваги. Після цього етапу кандидат шість тижнів проходив додатковий вишкіл при катедрі єпископа, а також був зобов'язаний пройти десятиденні реколекції під проводом визначеного єпископом реколектанта. Лише після позитивних результатів усіх етапів кандидат міг стати перед екзаменаційною комісією для фахової перевірки знань, поведінки і здатності [15, с. 57]. На екзамені, на якому був присутній єпископ, перевірялись також практичні аспекти священнослужіння, такі як здійснення св. таїнств, парафіяльні обов'язки [20, с. 187-190]. Синод заборонив святити кандидатів, які мали статус кріпака і зобов'язання стосовно свого пана. Свячення можна було отримати лише після юридично оформленого надання волі з боку пана для самого кандидата і його дітей (якщо такі були), тобто звільнення з кріпацтва. Також заборонялось святити неофітів, двоєженців, калік, п'яниць, епілептиків, злочинців, покараних церковними карами, боржників, жорстоких, осіб які не мають добрих звичаїв, поведінки та доброї слави серед людей [20, с. 190-191]. Усі заборони й канонічні перешкоди було взято з приписів Тридентського Собору, який став взірцем для єпископів Замойського Синоду в запровадженні нових правил та реформування різних сфер церковного життя.

Для Української Церкви цей синод став одним з ключових, приносячи більшу визначеність і чіткість в усіх напрямах діяльності [11, с. 37]. Він став не лише важливим джерелом партикулярного права УГКЦ, але також і ККСЦ, який часто посилається на рішення Замойського Синоду, ставши джерелом для багатьох Східних Католицьких Церков.

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

Заснування семінарій було тотожним реформі парафіяльного духовенства, яка стала значною потребою у церковному житті русинів. Ця реформа була необхідною передумовою, і щоб досягти цієї мети потрібно було змінити ментальність та очікування, яких прагнуло священство, тобто змінити бажання вигоди на присвяту всього себе для піднесення духовності вірних. Така зміна не могла реалізуватись без постійного духовного виховання і богословського вишколу в семінарії. Брак освіти ніс з собою

багато недоліків, які робилися очевидними перш за все у пасторальній площині.

Якщо брати до уваги конкретні тогочасні практики у сфері кандидатів до духовного стану, то в окремих постановах Львівських єпископів можемо прослідкувати тенденцію дотримування прийнятих ієрархією постанов. Так у конституціях Львівського Собору 1738 р. підтверджено розпорядження, визначені Замойським Синодом. Кандидат повинен був отримати базові знання у школі, мати рекомендації від пароха і декана, представити їх офіціалові чи єпископові, бути вільними від підданства і мати матеріальні засоби для придбання священичого одягу і риз. Перевагу до свячень надавалось синам священиків, в другу чергу звичайним селянам [5, с. 290]. У наступних десятиліттях вимоги наказано дотримуватись більш суворо, додаючи категоричну вимогу, щоб кандидат мав визначені для майбутнього служіння не лише парафію і презенту від пана, але також чітко встановлену бенефіцію у вигляді полів [6, с. 310].

У пастирському посланні митрополита Лева Шептицького можемо дізнатись про тогочасні вимоги до кандидатів до священства. Охочий повинен був з'явитись до єпископа та отримати відповідні інструкції стосовно проходження приготування. Зокрема митрополит зазначає, що усе повинно відбутись відповідно до постанов Замойського Синоду, зокрема час перебування повинен бути не менший ніж шість тижнів [18, с. 168]. У дещо пізніших розпорядженнях зазначено «постановляємо…, аби відтепер кандидати до духовного стану, які захочуть повінчатися, не брали за дружин селянських дочок, а одружувалися зі священичими чи шляхетськими доньками» [7, с. 341]. Накладено категоричну заборону кандидувати особам, які були в кріпацтві, навіть, якщо їх офіційно і юридично звільнено від підданства. Перевага, як і раніше, надавалась синам священиків.

Практика вишколу духовенства залишалася на загал одноманітною, хоча повноцінних семінарій у той час так і не з'явилося. У семінарії-школі, яка діяла при катедрі у Кам'янець-Подільському, у 1793 р. навчались не лише кандидати до священства, але й світські юнаки. Базову світську освіту кандидати могли здобувати також у звичайних школах, натомість сама семінарія давала вже спеціалізовані богословські знання. Окрім освіти увагу приділяли духовній формації. Заборонялось самовільно виходити за межі духовної школи, контролювалось поведінку семінаристів, привчали до чистоти і охайності, щодня необхідно було вислухати Службу Божу та співати її, щомісяця сповідатися [9, с. 359]. Щокварталу студенти здавали іспити перед офіціалом та вчителем.

Церковні виховні інституції, які на той час існували в межах території Унійної Церкви, можемо класифікувати у три основні категорії: папські колегії, приватні та єпархіальні семінарії.

На початку XVII століття, Володимирський єпископ Лев Кішка ще до Замойського Синоду заснував єпархіальну семінарію для шести кандидатів своєї єпархії [31, s. 89], призначаючи для цієї мети суму окрему фінансову

фундацію. Однак про цю інституцію залишилось мало відомостей. Можливо, семінарія була пов'язана у якийсь спосіб зі школою, яку ще до цього заснував Іпатій Потій. У своєму проводі ця школа була довірена василіанам [27, s. 977]. Проте історичні згадки другої половини XVII ст. свідчать про її занепад, і те, що василіани займались лише двома чи трьома семінаристами, яких скоріш можна назвати прислугою ніж студентами.

Семінарія у м. Холм була заснована місцевим єпископом Максиміліаном Рило. На єпархіальному соборі 1759 р. місцеве духовенство та єпископ вирішили побудувати семінарію для їхньої єпархії, яка б могла вміщати 30 семінаристів. Задум реалізовано. Єпископ довірив її трьом єпархіальним священикам, але у 1769 р. змінив думку і передав її у руки василіан. У 1771 було засновано фонд з якого мали б стипендію для шести семінаристів. Окрім семінаристів яких утримував єпископ, були також такі, які навчались за власний рахунок. Холмську семінарію затверджено у 1780 р. окремим бреве Пія VI.

У 1763 р. Луцький єпископ Сильвестр Рудницький заснував при своїй катедрі єпархіальну семінарію [32, s. 326]. Вона не мала особистого фонду, однак на її діяльність зібрано 30 000 злотих податків духовенства. У 1779 р., після смерті єпископа і пожежі, семінарія занепала і новий єпископ не мав зацікавлення щоб її відновити, а фонд семінарії призначено для іншої мети [27, s. 978].

З листа єпископа Рудницького можна дізнатись, що окрім згаданої семінарії він планував заснувати ще *scholam diocesanam pro ordinis* при своїй резиденції у Рожищах, керованою одним професором-теологом [38, s. 67]. Ця школа не була семінарією у правдивому і власному сенсі цього слова, а швидше традиційною інституцією, де кандидатів готували для майбутніх свячень та здачі екзамену, відвідуючи лекції інструктора.

При Перемиській катедрі існувала єпископська школа, яка одночасно функціонувала як семінарія. Відкритись та функціонувати самій семінарії, попри старання і спроби перемиських єпископів, так і не вдалось [38, s. 68]. Також довший час заснувати семінарію для своєї єпархії намагався архиєпископ Полоцький Ясон Смогожевський. Заснування семінарії у кожній єпархії було запропоноване у „*Desiderata*" Смогожевського, складеної для майбутнього синоду у Бресті, призначеного на 1756 рік. Документ описував аспект виховання майбутніх священнослужителів та передбачав, що в семінарію можна приймати кандидатів, які досягли 17 років. Викладачі семінарій мали б бути вибрані поміж колишніх студентів папських колегій та забезпечені зарплатами [30, s. 26]. Однак архиєпископ не зміг отримати згоду від російської влади на її заснування.

У 1772 р. єпископ Атанасій Шептицький у своїх документах, серед іншого, згадав і про стан виховання духовенства Львівської єпархії. Згідно з цим історичним свідоцтвом, після відмови Театинів приймати та школити греко-католицьких кандидатів до духовного стану в Папській Русько-вірменській Колегії у Львові, він був змушений висвячувати на священиків

тих, що лише навчались у загальних школах [17, с. 364]. Звідси, можемо констатувати, що належного виховання і приготування в Унійній Церкві у той період не було.

Якщо йдеться про приватні семінарії, то такі засновувала заможна шляхта для потреб парафій, що знаходились у межах їх володінь. Так, у 1739 р. на кошти Кароля Станіслава Радзивілла побудовано василіанський монастир у Свержані (Білорусь) і при ньому, в 1743 р., засновано 5-річну приватну семінарію на 12 синів унійних священиків з радзивілловських володінь [22, с. 34].

У першій половині та середині XVIII ст. відкриваються нові навчальні заклади: школа при церкві св. Миколая у Бобруйську, школа підвищеного типу в Жировичах. У 1753 р. конгрегація деканів в Новогрудку ухвалила створити в кожному деканаті 3-х річні школи для навчання дітей священиків читанню богослужбових книг, церковному співу і порядку богослужінь. Планувалося відкрити 18 таких шкіл: в Скіделі, Россі, Орлі, Малій Берестовиці, Молодечно та інших [22, с. 37]. Хто б не бажав віддати сина на навчання, піддавався штрафу.

З метою забезпечення потреб своїх підданих на Галичині цісарівна Марія-Терезія у 1775 р. заснувала у Відні спеціальний освітній заклад Барбареум. Це, на переконання Й. Сліпого, стало першою відправною точкою у зрушенні проблеми вищого духовного і навчального закладу для Української Церкви [21, с. 290]. У цьому закладі мали навчатись кандидати до духовного стану з усіх унійних єпархій, що входили у склад Австро-Угорщини. Для кандидатів з Галичини було зарезервовано 14 місць. Нагляд з духовного боку забезпечував крижівський єпископ Василь Божикович з Хорватії. Устав навчального закладу з'явився у 1780 р., укладений на основі правил, які діяли у Грецькій Колегії у Римі [29, s. 276]. Проіснувала семінарія не повних 10 років, і була розпущена наступним імператором, який змінив загальний підхід у справі освіти духовенства, запровадивши правило створення генеральних семінарій для кожної католицької провінції, незалежно від обряду. Єпархіальні семінарії XVIII ст. мали коротку тривалість студій, різний ступінь якості викладання й не могли охопити широкого загалу кандидатів до священства.

Для загалу парафіяльного греко-католицького духовенства Галичини 30.06.1783 р. у Львові засновано Генеральну греко-католицьку духовну семінарію [2, с. 61], виховання клиру в якій доповнювало обов'язкове навчання на богословському факультеті Львівського університету. Позитив створення такої освітньої інституції полягав передовсім у появі нового покоління справді освіченого духовенства.

Ректором Генеральної Семінарії у Львові був сам єпископ, на щодень усіма справами внутрішнього життя займався префект, викладачами були священики з відповідним рівнем освіти та студіями, найчастіше з науковими ступенями, які здобували їх закордоном або у Папських Колегіях на теренах Речі Посполитої [34, s. 21-29]. Викладали староукраїнською, а деякі

предмети, як, наприклад, пасторальне богослов'я, семінаристи слухали польською мовою у Львівському Університеті. Вивчали у семінарії моральне і догматичне богослов'я, латинську мову, гомілетику, катехитику, логіку, метафізику. З душпастирської практики особливу увагу і багато часу приділяли знанням, навикам і вмінню уділяти св. таїнства, вивчали обов'язки пароха, навчали моральній казуїстиці. Семінаристи вправлялись зокрема у проповідництві, маючи багато практичних занять. Навчались також церковного співу по київському ірмологіоні, вивчали треби та обряди, церковний устав богослужінь [26, s. 174]. Окрему увагу приділяли набуттю навиків поведінки та етикету. Після закінчення студій, які тривали 4 роки, кандидати до духовного стану складали генеральний іспит, перед спеціальною комісією, у склад якої входили чотири професори та єпископ. Іспити з морального і пасторального богослов'я складали в університеті [2, с. 65].

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

Духовна семінарійна формація полягала на участі у богослужіннях та реколекціях. Дисципліну підтримували покараннями та виданими спеціально правилами для семінаристів. Кандидати до священства, які закінчили студії чи навчання у латинських колегіях чи школах зобов'язані були пройти доповнення знань і формації протягом трьох місяців у Генеральній або єпархіальній семінарії. Стосувалось це передовсім аспектів пізнання обряду, богослужінь, звершення треб [1, с. 135-136]. Загальний рівень освіченості серед кандидатів був порівняно добрим. Неуцтва і примітивізму не було, а відсоток семінаристів, які перед вступом до семінарії не отримали базової освіти був невеликим. Під суспільним оглядом «загал питомців були старші хлопці, часто вже жонаті, і сини священиків. Мало було шляхти, міщан, а ще менше селянських дітей» [21, с. 288].

Наприкінці XVIII поч. XIX ст. в УГКЦ, у різні періоди, діяло п'ять семінарій. Єпархіальні семінарії у Львові, Галичі, Кам'янці-Подільському, Барі та Перемишлі. Майже усі короткий період, від кількох до кільканадцяти років [36, s. 161-164]. В цих семінаріях устрій та уклад був подібним, з тим, що меншим був професорський склад та перелік предметів і дисциплін. Коротшим також був період навчання, від 1 до 2 років, з тим, що у пізніший період (кінець XVIII поч. XIX ст.) період навчання також збільшено до 4 років [10, с. 96].

Перш за все ієрархією вживалися заходи по створенню навчальних закладів підвищеного типу для підготовки єпархіального духовенства. У 1806 р. в Полоцьку відкрито Білоруську семінарію, яка стала авторитетним навчальним закладом для усієї УГКЦ. До 1825 р. 13-ть її вихованців отримали докторський ступінь. У Лавришеві почала працювати Брестська семінарія. Вони постачали духовні кадри для своєї єпархії. Викладали в них

високоосвічені і досвідчені педагоги-професора, як правило, з білоруської шляхти [14, с. 3-4]. У 1803 р. при Віленському університеті заснована Головна семінарія – перший і єдиний унійний вищий навчальний заклад, який готував найбільш здібну молодь, яка закінчила єпархіальні семінарії, підготовляючи необхідні кадри на вищі посади в Церкві. Проте царським указом 1832 року Віленський університет закрито. Російська імперська влада не бажала мати освічене унійне духовенство.

У середині XIX ст. серед випускників семінарій налічувалось 71,4 % синів священиків, що свідчило про традиційне поповнення душпастирів зі свого ж середовища. Вихідці з інших соціальних прошарків (міщан, селян, службовців, учителів) становили 28,57 % загалу випускників [21, с. 285]. Загальне співвідношення синів священиків і інших соціальних прошарків у 1880 р. істотно не змінилося.

Протягом майже усього XIX ст. існувала величезна потреба якісних змін в інтелектуальній і духовній формації єпархіального духовенства. На обставини виховної системи семінарії звертали увагу митрополити Йосиф та Сильвестр Сембратовичі [24, с. 122]. Рішення Львівського провінційного синоду 1891 р. передбачали реформу семінарії, роблячи наголос передовсім на моральних аспектах формації, однак справа реформи затяглась аж до початку XX ст., й була проведена лише після вступу на митрополичий престол Андрея Шептицького.

Львівський провінційний собор 1891 р. запровадив реорганізацію семінарійної системи в Греко-Католицькій Церкві, скеровану на посилення ролі єпархіальних семінарій та безпосереднього впливу єпископа на кандидатів до священства [12, с. 15]. Уперше в УГКЦ чітко встановлено правила стосовно семінарій, їх устрою, освітньої та виховної сфер. Найперше, що здійснили єпископи – це встановили поділ на малу та велику семінарію. У першій навчались ті, хто не мав упевненого наміру стати у майбутньому духовною особою. У другій формацію та приготування проходили кандидати до священства.

Мала семінарія повинна була стати «розсадником кандидатів до священства» [25, с. 209], тобто тих, хто після її закінчення забажав вступити до вищої семінарії та стати священиком. Улаштування таких закладів передбачало надавати добру освіту, а також моральний та духовний вишкіл. Звичайно, що вона мала дещо спрощені правила, ніж у вищій семінарії, не такі ригористичні. Формація була подібною, проте не настільки розширеною. Синодом передбачалось заснування принаймні однієї малої семінарії для усієї провінції, тобто митрополії. Заохочувалось єпископів створювати їх у кожній єпархії.

Вища семінарія, у той час, була лише одна для усієї митрополії. Її устрій зобов'язувалось пристосувати до вимог Тридентського Собору. Велику увагу приділялось виховному складу такого закладу, тим, хто сам мав бути взірцем священства та давати приклад семінаристам. Очолював семінарію ректор, духовним проводом займався духівник, за порядком

слідкувати префекти. Ректору заборонялось суміщати свою посаду з будь-якими іншими обов'язками.

Відносно формації, то їй приділено найбільше уваги. Встановлено правила перебування кандидатів до священства в семінарії і поза нею, зокрема у період канікул, після повернення з яких семінарист повинен був представити ректорові письмову характеристику свого пароха. Перебуваючи вдома семінарист мав бути взірцевим у своїй поведінці, відносинах з домашніми та іншими людьми, допомагати парохові при храмі, під час богослужінь та у навчанні катехизмових частин. Перебуваючи в семінарії кандидат мав 1-2 рази в місяць сповідатись та приймати Євхаристію, щоденно бодай півгодини розважати над духовними текстами, робити іспит сумління, бути присутнім на Літургії, проводити посіщення Св. Тайн, брати участь у духовних вправах, зокрема ре колекціях [25, с. 217]. Кожен семінарист повинен був мати особливу набожність до Богородиці.

Аспектам освіти приділено порівняно меншу кількість приписів. Встановлено вимоги для викладачів, загально визначено головні напрями вишколу у богословських дисциплінах. Більше уваги потрібно було приділяти вивченню св. Письма, гомілетиці, церковно-слов'янській мові, практиці звершення богослужінь і обрядів [25, с. 213, 218].

Якщо йдеться про вимоги до прийняття свячень, то синод підтвердив визначену ієрархами у Замості практику уділяти свячення піддияконату у 21 р., дияконат у 22, а священство у 24 р. Перед кожним із свячень кандидат повинен пройти 8-и денні реколекції та посповідатись [25, с. 101-102]. Звичайно, що такий вік можна вважати надто раннім для уділення таїнства священства, однак потрібно зважати, що це мінімальна планка, натомість єпископи намагалися святити кандидатів у пізнішому віці, і лише у поодиноких випадках уділяли свячення за мінімальним віком.

Реалізовуючи приписи Львівського Синоду у 1893 р. розпущено Генеральну Семінарію у Львові, з метою заснувати у кожній єпархії окрему єпархіальну семінарію. У такий спосіб у XX ст. сформувались та почали діяти три семінарії у Львові, Станіславові та Перемишлі [39, s. 122]. Проте поки було створено семінарії в інших єпархіях певний період діяла лише одна, у Львові, яка формувала кандидатів до священства не лише зі своєї території, але також з Перемишля та Станіславова. У той час вишкіл проходило 89 семінаристів; ще 10 навчались в Українській Колегії у Римі [35, p. 84].

Освітні зміни виявились згодом у заснуванні Станіславівської семінарії, розбудові Перемишльської, проведенні реформи у Львівській, перенесенні центру освіти для церковного проводу семінарій з Відня до Риму. Семінарські настоятелі в майбутньому, окрім високого наукового та дидактичного рівня, мали б зосередитися виключно на вихованні богословів, не відволікаючись на інші види діяльності.

Продовжуючи реформи у 1897 р. видано «Правила для Семинаріи бôльшои и меньшои», які опубліковано у додатку до «Рішень і постанов

Львівського Синоду» [4, с. 443-468]. Цей документ мав характер загальних статутних підстав діяльності духовної семінарії. Тут окреслено ціль закладу, принципи прийому, обов'язки управи, працівників та семінаристів. Справ дисципліни, морального виховання та освіти стосувались розділи XII «Правила для питомцівъ», «Правила щодо карности» та XIII «Уваги над захованєм Правилъ». Згідно з ними семінаристи повинні були виявляти послух ректору в усьому, що належить до їхнього виховання в побожності, науках та дисципліні; жити спільно в любові і єдності, не виділяючись окремим харчуванням чи одягом; бути скромними в харчуванні, старанними в навчанні, чистими та охайними в побуті; дбати про тишу в закладі. Семінаристам не дозволено заходити до службових і настоятельських кімнат (крім ректора і духівника). Контакти семінаристів із зовнішнім світом контролювались настоятелями (переважно ректором), регламентовано спосіб проведення відпочинку, порядок дня та інші обов'язки [порівн.: 33, p. 119; 25, с. 212-218; 4, с. 442, 456-468].

Духовна формація клиру в семінарії поєднувалась з обов'язковою університетською богословською освітою. Для найбільш здібних семінаристів виховання в семінарії у Львові поєднувалось з кількома курсами, або докторантськими студіями в елітних освітніх закладах Відня, Інсбрука та Рима. Така модель богословської освіти мала якісно вищий рівень порівняно з єпархіальними греко-католицькими духовними семінаріями XVIII ст. Існування і діяльність духовної семінарії у Львові наприкінці XIX ст. відображали якісну зміну як в історії Греко-Католицької Церкви, так і всієї східнохристиянської освітньої традиції у Східній та Центральній Європі [3, с. 36].

Потрібно згадати, що окрім навчання кандидатів до духовенства в семінаріях України, студії відбувались також закордоном, зокрема в єзуїтській богословській семінарії «Канізіанум» в Інсбруку (Австрія), яку закінчили серед інших Климентій Шептицький та Йосиф Сліпий. Навчання українських кандидатів й надалі відбувалося у Папській Колегії у Римі, яку у 1847 р. перейменували у «*Collegio Rutheno*». Тут у свій час навчались Йосиф Рутський, Сильвестр Сембратович, Йосафат Коциловський, Ісидор Дольницький [13, с. 793]. З 1897 р. українці отримали свою семінарію, засновану папою Лев XIII у Римі [16, с. 5], де також навчалось багато семінаристів Унійної Церкви.

Таким чином, нова модель богословської освіти, представлена спершу Генеральною духовною семінарією, значним чином вплинула на вироблення цілком нового підходу у формуванні духовенства. Її реформи позитивно вплинули на професійний богословський та моральний стан греко-католицького духовенства. Зміни у першу чергу відобразилося в устрої та управі семінарії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Андрохович А. Львівське Studium Ruthenum / Амвросій Андрохович // Записки НТШ. – 1921. – Т. 131. – С. 123-195.

2. Андрохович А. Історія гр.-кат. Ґенеральної Духовної Семинарії у Львові (1783–1810) / Амвросій Андрохович // Праці Греко-Католицької Богословської Академії у Львові. Т. 3 / під ред. Й. Сліпого. – Львів, 1936. – С. 61.

3. Глистюк Я.С. Генеральна греко-католицька духовна семінарія у Львові 1848-1914: інституційна та соціальна історія: Автореф. дис. на здобуття наук. ст. канд. іст. наук: 07.00.01 – Історія України / Ярослав Степанович Глистюк. – Львів: Львівський нац. ун-т ім. І. Франка, 2008. – 20 с.

4. Додаток до чинностей и рішень руского провінціяльного собора въ Галичині отбувшого ся во Львові въ році 1981. – Львовъ, зъ друкарні Ставропігійского Института подъ зарядомъ Йоакима Греняка 1897. – С. 443-468.

5. Єпархіальні конституції собору 1738 р. // Собори Львівської єпархії XVI-XVIII століть / упоряд. та іст. нарис Ігоря Скочиляса. – Львів: Вид-во УКУ, 2006. – С. 290.

6. Єпархіальні конституції собору 1754 р. // Собори Львівської єпархії XVI-XVIII століть / упоряд. та іст. нарис Ігоря Скочиляса. – Львів: Вид-во УКУ, 2006. – С. 310.

7. Єпархіальні правила встановлені єп. П. Білянським, 1789 р. // Собори Львівської єпархії XVI-XVIII століть / упоряд. та іст. нарис Ігоря Скочиляса. – Львів: Вид-во УКУ, 2006. – С. 341.

8. Закон України «Про вищу освіту» (2014 р.) [електронний ресурс] – режим доступу: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/1556-18.

9. Збірка єпархіальних правил, 1793 р. // Собори Львівської єпархії XVI-XVIII століть / упоряд. та іст. нарис Ігоря Скочиляса. – Львів: Вид-во УКУ, 2006. – С. 359.

10. Кащак І. Виховання Українського Греко-Католицького Священика (1882–1946) / о. д-р Іван Кащак; переклад з англ. О. Шпунт. – Львів: Свічадо, 2007. – 232 с.

11. Левицький О. Замойський Синод як законодавче тіло УГКЦ / Олександр Левицький // Науковий вісник ІФТА УГКЦ. Серія: Теологія. – 2007. – Вип. 1. – С. 21-39.

12. Левицький О. Львівський Синод 1891 р. – один із основних елементів партикулярного права УГКЦ / Олександр Левицький // Науковий вісник Івано-Франківської теологічної академії УГКЦ «Добрий пастир». Теологія: Щорічний збірник наукових праць. – Івано-Франківськ: Видавництво ІФТА, 2009. – № 2. – С. 14-33.

13. Малий Й. Українська Колєґія в Римі / Йосиф Малий // Альманах українських богословів. – Львів, 1923. – С. 144-145.

14. Марозава С.В. Першы адукацыйны захад уніяцкай царквы / С.В. Марозава // Нацыянальная адукацыя. Кн. VIII: Нацыянальная адукацыя беларуска-польска-літоўскага сумежна» / навук. рэд. С.А. Яцкевіч. – Брэст 1997. – С. 3-4.

15. Марусин М. Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні / о. д-р Мирослав Марусин // Богословія. – 1943-1963. – Т. 21-24. – С. 40-94.

16. Мудрий С. Нарис історії української папської колеґії Св. Йосафата в Римі / о. Софрон С. Мудрий, ЧСВВ. = Storia del Pontificio Collegio Ucraino di san Giosafat a Roma / Sofron S. Mudryj. – Рим : Видво оо. Василіан, 1984. – 197 с.

17. Пастирський лист Атанасія Шептицького, 1772 р. // Собори Львівської єпархії XVI-XVIII століть / упоряд. та іст. нарис Ігоря Скочиляса. – Львів: Вид-во УКУ, 2006. – С. 364.

18. Пастирський лист митр. Лева Шептицького, 1771 р., // Собори Львівської єпархії XVI-XVIII століть / упоряд. та іст. нарис Ігоря Скочиляса. – Львів: Вид-во УКУ, 2006. – С. 168.

19. Постанови Сімдесят третьої сесії Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ, 18-19 листопада 2016 р.Б., Львів // Українська Греко-Католицька Церква: [електронний ресурс] – режим доступу:

http://news.ugcc.ua/documents/postanovi_simdesyat_tretoi_sesii_sinodu_yepiskopiv_kiievogalitskogo_verhovnogo_arhiiepiskopstva_ugkts_78127.html.

20. Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б.: Постанови / Переклад з латини о. д-ра І. Козовика; Богословсько-літературний редактор о. І. Пелехатий. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 304 с.

21. Сліпий Й. Історичний огляд виховання духовенства в Католицькій Церкві загалом і зокрема на Україні / о. д-р Йосиф Сліпий // Праці Греко-Католицької Богословської Академії у Львові. Львів, 1935. Т. I–II. – С. 284-291.

22. Сосновский А. О средствах умножения в греко-униатском духовенстве просвещения А. Сосновский // Литовские епархиальные ведомости. – 1874. –№ 20. – С. 32-40.

23. Федорів Ю. Замойський Синод 1720 р. / о. д-р Юрій Федорів. – Рим, 1972. – 70 с.

24. Федорів Ю. Історія церкви в Україні / о. д-р Юрій Федорів. – Торонто, 1967. – 362 с.

25. Чинности і рішення руского провінціального Собора в Галичині одбувшегося в Львові в році 1891. – Львів: Накладом Митрополичого Ординаріату, Із типографії Ставропігійського Ін-та, 1896. – 272 с.

26. Beauvois D. Szkolnictwo polskie na ziemiach litewsko-ruskich 1803–1832 / Daniel Beauvois; Przekład z języka francuskiego Ireneusz Kania; Fundacja Jana Pawła II; Redakcja Wydawnictw KUL. – Rzym – Lublin, 1991. – T. I: Uniwersytet Wileński. – 383 s.; T. II: Szkoły podstawowe i średnie. – 459 s.

27. Bieńkowski L. Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce //, Kościół w Polsce: Studia nad Historią Kościoła Katolickiego w Polsce / Ludomir Bieńkowski; Jerzy Kłoczowski (red.). – T. 2: Wieki XVI-XVIII. – Kraków:, Znak, 1969. – S. 781-1049.

28. Blazejovskyj D. Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665–1784) / Dmytro Blazejovskyj; Analecta OSBM, vol. 29. – Rome, 1975. – 280 p.

29. Blažejovskyj D. Byzantine Kyivan Rite Students in Pontificial Colleges, and in Seminaries, Universities of Central And Western Europe (1576–1983) / Dmytro Blazejovskyj; Analecta OSBM, vol. 43. – Rome, 1984. – 276 p.

30. Desiderata episcopi Jasson Smogozevski // Epistolae metropolitarum, archiepiscoporum et episcoporum. vol. VIII. – Rome, 1980.

31. Desideria Ecclesiae Roxolanae 1720 // Epistolae metropolitarum, archiepiscoporum et episcoporum. vol. IV. – Rome, 1959.

32. Epistolae Sylvestri Rudnyckyi, episcoporum luciensis // Epistolae metropolitarum, archiepiscoporum et episcoporum. vol. IX. – Rome, 1982.

33. Himka J.P. Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900 / John Paul Himka. – Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999.

34. Hlystiuk Y. Das griechisch-katholischen priesterliche Generalseminar in Lviv (Lemberg) als Hauptbildungszentrum des ukrainischen Pfarrklerus im österreichischen Galizien in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. – Anfang des 20. Jhs. / Yaroslav Hlystiuk // Studia universitatis Babeş-Bolyai. – 2006. – vol. 1. – S. 21-29

35. Korolevsky C. Metopolitan Andrew (1865–1944) / Cyryl Korolevsky. – Lviv, 1993. – 429 p.

36. Kozak V. La chiesa Rutena nello stato polacco-lituano nei tempi delle spartizioni (1772-1795): Dissertazio ad Doctoratum / Vitalyi Kozak. – Romae, 2006. – 180 s.

37. Motiuk D. The Education and Formation of Clergy / David Motiuk // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies. – 1999. – № 40. – P. 233-298.

38. Rzemieniuk F. Unickie szkoły początkowe w Królestwie Polskim i w Galicji 1772–1914 / Florentyna Rzemieniuk. – Lublin, 1992. – 348 s.

39. Rzemieniuk F. Unici polscy 1596 –1946 / Florentyna Rzemieniuk. – Siedlce 1998. – 256 s.

40. Stasiak M. Wpływy łacińskie w statutach prowincjalnego synodu zamojskiego (1720) / M. Stasiak // Roczniki Teologiczno-Kanoniczne. – 1975. – № 22, z. 5. – s. 95-106.

41. Wojnar M. Basilian Seminaries, Colleges and Schools (XVII-XVIII sc.) / Meletij Wojnar // Analecta OSBM. – 1974. – Volume IX (XV). – № 1-4. – p. 20.

priest Olexandr Levytskyi

CLERGY FORMATION QUESTIONS THE IN THE AUTHORITIES OF ZAMOSC AND LVIV SYNODES

The article deals with the issue of theological education, education and formation of the clergy in the Greek-Catholic (Uniate) Church in accordance with the decisions of the Zamosc 1720 and Lviv 1891 synods, a network of theological seminaries, a process of preparation and examination before they were ordained as priests.

Key words*: formation of the clergy, bishop, theological seminary, the great seminary, the small seminary, the Zamosc synod, the Lviv synod.*

Науковий вісник ІФБУ «Добрий Пастир». Богослов'я: Зб. наук. праць. – 2017. – Вип. 10-11

УДК 348.414:259:281.5

о. Олег Каськів
Івано-Франківська архієпархія УГКЦ,
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

СОБОРИ КИЇВСЬКОЇ ЦЕРКВИ 1050–1590 РР. ЯК ОДИН ІЗ ЕЛЕМЕНТІВ ПРАВОТВОРЕННЯ

У статті розглянуто природу та канонічні засади діяльності Патріаршого Собору, проаналізовано умови скликання, склад основних учасників та постанови двадцяти двох Соборів Київської Церкви у передунійний період (1051 – 1590 рр.). Автор підкреслює, що постанови та рішення згаданих Соборів заклали канонічно-правові основи соборності Церкви.

Ключові слова: *єпископ, митрополит, Патріарший Собор, Київська Церква, канонічне право.*

25-27 серпня 2015 року в м. Івано-Франківську відбувся Патріарший Собор УГКЦ [10]. Цей момент життя Церкви на Прикарпатті став чи не найголовнішим за всю церковну історію краю. Тисячі людей мали нагоду завдяки ЗМІ стежити за тим, як проходить Патріарший собор. Після завершення Собору багато істориків, студентів звертались до мене із запитанням: «А де можна побачити соборність нашої Церкви від Хрещення 988 року до початку передунійних соборів?» Це спонукало до детальніших студій над цією проблемою.

Патріарший Собор є собором ієрархів та представників духовенства, ченців та мирян усієї Церкви, є новиною у житті Східних Католицьких Церков. Собор не наслідує національні збори, які знали деякі Церкви під системою турецького правління до 1918 р. Патріарший Собор дотримується поглядів, проголошених на II Ватиканському Соборі. Завдяки II Ватиканському Собору знову почали діяти обидві кодифікації, які наголошували на необхідності залучення мирян до активного життя в Церкві та передбачали пастирські ради в усіх групах Церкви, також і на національному рівні. Слід також згадати, що східні християни, католики і не католики, в еміграції щорічно або раз у два роки проводять в більшості країн Собор всієї Церкви на національному рівні, що має велике стимулююче значення [25, с. 119].

Патріарший Собор (лат. Conventus patriarchalis) - найвищий дорадчий орган Патріаршої Церкви, який складається з представників усіх станів та верств її вірних. Скликається Патріархом, коли у цьому є потреба для обговорення актуальних питань життя і діяльності Патріаршої Церкви і несе допомогу своїми порадами Церкві, а зокрема, Синодові Єпископів [30, с. 107].

Патріарший Собор виступає тільки дорадчим органом для Патріарха і Синоду Єпископів УГКЦ. Патріарший Собор є органом церковної

консультації, його рішення, які повністю просвічені Святим Духом, і дійсно відповідають почуванням вірних та оживляють Церкву, можуть бути взяті до уваги та зреалізуватися компетентною владою. Кодекс Канонів Східних Церков приписує що: «Патріарший Собор повинен скликатись принаймні раз на п'ять років, а також кожний раз, коли, за згодою постійного Синоду або Синоду Єпископів патріаршої Церкви, Патріарх вважає це корисним» [16, кан. 141].

Беручи до уваги обставини, в яких знаходяться зараз Східні Церкви, розкидані по всіх континентах, кількість часу та зусиль, потрібних для підготовки усіх вірних до дискусій часто з неоднозначних питань, той факт, що більшість вірних цих Церков розмовляють на мовах тих країн, де вони народилися, а також зважаючи на витрати, пов'язані із такими міжнародними зібраннями, частота скликання зборів є надто проблематичною. Такі збори могли б проводитися частіше, якби кількість питань, визначених на розгляд, була б меншою і зводилася б до тієї чи іншої проблеми, але це не гарантувало б і не задовольнило б вірних з натхненням відповідально і активно співпрацювати. Патріарший Собор є органом, майбутнє якого буде вироблено в наступних поколіннях. Однак похвально те, що Церква бажає чути голос усіх частин, особливо мирян та духовенства з чернецтвом [26, с. 119-120].

Згідно ККСЦ скликати Патріарший Собор випливає із компетенції Патріарха: «До Патріарха належить скликати патріарший собор, головувати на ньому і його переносити, відкладати, припиняти й розпускати; заступника голови, який під час відсутності Патріарха головує на соборі, повинен призначити сам Патріарх» [16, кан. 142, §1].

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

1. Єпархіальні Єпископи.
2. Місцеві ієрархи, а саме: екзархи, апостольські адміністратори, ті, хто управляє перешкодженим престолом, протосинкел і синкел.
3. Титулярні єпископи Патріаршої Церкви.
4. Президенти монастирських конфедерацій.
5. Генеральні настоятелі інститутів посвяченого життя.
6. Настоятелі монастирів sui iuris.
7. Ректори Католицьких і церковних університетів в межах територіальних кордонів Патріаршої Церкви.
8. Декани факультетів богослов'я і канонічного права в межах територіальних кордонів Патріаршої Церкви.
9. Ректори вищих семінарій.
10. Кожна єпархія та екзархів повинна бути представлена подальшими особами, призначеними у спосіб, визначений єпархіальним єпископом:

А. Принаймні один пресвітер, приписаний до єпархії, бажано парохіальний священик чи парох. Участь дияконів віддана на розсуд партикулярного права.

Б. Один член чернечого інституту або член товариства спільного життя на подобу чернечих. У цих випадках потрібна згода настоятеля.

В. Двоє мирян. Статути патріаршого собору можуть вимагати більшого представництва мирян [23, с. 157].

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

Питання, які розглядаються на Патріаршому Соборі, повинні бути попередньо підготовлені та узгоджені із програмою собору, про це йдеться в ККСЦ Кан. 144 «Хоч згідно з правом будь-який вірний може підказувати Ієрархам справи, але тільки Патріярх або Синод Єпископів патріаршої Церкви має право визначити питання, які слід обговорити на патріаршому соборі» [16, кан. 144, §1].

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

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

Хоча Східний Кодекс надає основні принципи, згідно з якими повинні працювати патріарші собори, до обов'язку Патріарха належить розробка низки статутів, які визначатимуть поряд з усім іншим періодичність скликання собору, різноманітні категорії та кількість учасників, а також організаційну структуру. Ці статути повинні бути схвалені Синодом Єпископів і бути партикулярним правом [23, с. 158].

Патріарший Собор у житті нашої Церкви відіграє дуже важливу роль, адже він допомагає побачити церковним Ієрархам проблеми, які існують в УГКЦ. Патріарший Собор не тільки вказує на ці проблеми, але пропонує шляхи до їх вирішення, складає певні плани, які би дозволили обійти або вирішити дану проблему. Звідси бачимо, що Патріарший Собор – це не просто Собор, який скликається, щоб виконати припис ККСЦ, але це Собор, який дійсно рухає та розвиває нашу Церкву. Варто підкреслити, що Соборність – це не проста формальність виконання припису Кодексу, щоб раз в п'ять років його провести, але це життєва необхідність почути всіх

різних представників Церкви, мирян, священиків, Єпископів, людей різних по інтелекту, але людей одних по духу.

З проголошенням ККСЦ 18 жовтня 1990 року змінилося значення Собору як законодавчого тіла, Собор виступає тепер як «помічник» Єпископа, Патріарха, для допомоги у вирішенні болючих питань єпархії, чи цілої УГКЦ, а законодавчим органом в Церкві є Синод. Хоча значення Патріаршого Собору як безпосереднього законодавчого тіла змінилося, та все ж дорадчий голос Собору має колосальну вагу і неоціненне значення у допомозі ієрархії рухатися в правильному напрямку та приймати відповідні часу і потребам рішення й постанови для добра єпархії і всієї Церкви на Славу Божу.

Проте Собор у Київській Церкві – це колегіальний, законодавчий орган, який скликається Митрополитом для вирішення важливих питань церковного життя. На Собор зобов'язані з'явитися всі єпископи, представники монастирів, від світського духовенства – протопресвітери, від мирян – представники церковних братств, органів державної влади [15, с. 15; 29, с. 37].

Собори поділялися на дві категорії: обласні, тобто митрополичі (помісні, генеральні, головні), єпархіальні (дієцезальні). Також поділялися на елекційні (виборчі) - вони завжди надзвичайні та про справи церковні. Звичайні, на яких розглядались справи церковні. Відрізняють собори відкриті та собори покутні або тайні [2, с. 7]. Собори Київської Церкви діяли і як судовий орган, який вирішував судові питання що стосувались єпископів чи взаємовідносини єпископів і братств [15, с. 16].

Перший Собор Київської Церкви відбувся в Києві 1051 року. На даному соборі було вибрано і поставлено Київським митрополитом ченця Іларіона [20, с. 54]. Професор Олександр Лотоцький у своїй монографії «Українські джерела церковного права» зауважує, що Іларіон перед обранням на митрополичу катедру здійснював служіння в с. Берестове біля Києва та є відповідною духовною людиною, яка відзначається побожним життям, розумом та красномовністю [19, с. 105-106; 18, с. 262]. Чому відбулися вибори Іларіона без погодження із Константинопільським Патріархом, сьогодні правдоподібно сказати важко. Проте існує гіпотеза, що це сталося після війни з греками, яка закінчилась 1046 року, в якій греки осліпили 800 полонених русинів. Осліплені люди повернулись додому і були живими свідками жорстокості греків. Після смерті Митрополита Феопемпта греки протягом трьох років нікого не ставили на Київську митрополичу катедру [21, с. 34; 11, с. 34]. Іларіон же належав до найближчих людей князя Ярослава. Про це, зокрема, свідчить пам'ятка раннього права Київської Русі – «Устав князя Володимира», де зазначено, що Ярослав разом з Митрополитом Іларіоном брав за зразок візантійське державно-церковне право та застосовував його до потреб Київської держави. Вибравши Митрополитом русина Іларіона, князь Ярослав Мудрий налаштував проти себе Патріарха Константинопільського, а згодом – імператора. На жаль Церква в руках

Візантії була одним із серйозних засобів здійснення впливу на сусідів та проведення власної політики щодо цих держав [12, с. 105]. Згідно із доступних джерел, періодики, критичної літератури за наступні 100 років не знаходимо жодних відомостей про соборні діяння Київської Церкви, крім 1147 року. Досить цікавим фактом є те, що ієрархи Київської Митрополії разом із князем Ізяславом ІІ мають бажання отримати автокефалію Київської Церкви від Константинопільського Патріархату. В 1146 році Київський Митрополит за національністю грек, відбувши із Києва, залишив єпископам «рукописаніє». У даному «рукописанні» зазначалося, що не можуть єпископи без нього, тобто Митрополита, служити у Святій Софії м. Києва. Професор О. Лотоцький зауважує, що у той час між Митрополитом та Київським князем Всеволодом Ольговичем були непорозуміння, тому дана заборона служіння була неначе кара або помста за це [19, с. 107].

Другий Собор Київської Церкви 1147 року скликав князь Ізяслав. На ньому було вибрано і поставлено Митрополитом Клима Смолятича. «27 травня 1147 року за ініціативою великого князя Ізяслава Мстиславича, без благословення Константинопільського Патріарха, Собором Єпископів в Київські Митрополити був зведений чернець розташованого поблизу Києва Зарубського монастиря Климент Смолятич. Таким чином він став другим на Русі після Іларіона русичем-митрополитом. Деякі історики припускають, що Климент був за походженням зі Смоленська. Мабуть, зовсім не випадково вибір ліг саме на Климента Смолятича. До часу свого обрання він вже прославився глибокими знаннями, широкою ерудицією, літературним даром. Адже це про нього написано в Іпатіївському літописі: "І був книжник і філософ, яких на Руській землі не бувало". Схимник, а у свій час навіть "мовчальник" (той, хто прийняв обітницю мовчання), Климент був відомий і як активний поборник із засиллям у Київській Церкві грецьких ієрархів» [1].

Із 9-ти єпископів, які належали до Київської Митрополії на Собор прибуло 6. Єпископ Чернігівський на даному соборі звернувся із поясненням відносно виборів Митрополита: «Я знаю, що єпископи, зійшовшись на собор, мають право поставити Митрополита… Я знаю, що маємо право поставити; до того ж у нас єсть глава св. Климента: як греки ставлять (Патріархів) рукою св. Івана, (так і ми) поставимо Митрополита» [19, с. 107; 18, с.265-267]. 27 липня 1147 року було поставлено на Митрополита головою св. Климента – Клима. Є досить цікаві характеристики особи нового Митрополита, де підкреслюється що він перш за все є чернець, книжник і філософ, якого ще не було в руській землі. Він любить самоту, часто перебуває на молитвах і читанні божественних книг та залишив після себе багато писань [4, с. 44].

Київські Митрополити, яких направляв Константинопольський Патріарх у переважній більшості були греки, які не знали мови народу, до якого приходили. Київські князі сприймали їх як осіб, які відстоюють інтереси грецьких високопосадовців, а не київських князів. Тому на Соборі 1147 року князь Ізяслав отримав підтримку більшості єпископату Київської Митрополії [19, с. 108]. Не завадить підкреслити, що вибір Клима Смолятича

не схвалював Патріарх Константинопільський, який добре розумів, що це до певної міри були кроки до автокефалії Київської Церкви, тому Патріарх протестував на даний вибір, але це не перешкоджало Митрополиту Климу управляти такою розлогою Митрополією із 1147 по 1166 роки [15, с. 17; 31, с. 479-480]. Після виборів на завершення Собору єпископи видали листа, у якому вказали, що відрікаються від дотеперішнього Митрополита Фотія. Фотій на даний лист видав «Окружне послання», в якому, не підбираючи слів, ґанив владик, даючи їм різні не надто красиві епітети, називаючи їх: «дурними, брудними, смердячими, проклятими, несвященними, замраченими вовками, Богом ненависними, безбожними» й одночасно виклинаючи всіх учасників Собору [32, с. 119]. «Проте Климент залишався Митрополитом тільки до тих пір, поки Ізяслав Мстиславич був живий. Після його смерті почалася боротьба за Київську катедру, і врешті-решт у 1156 році поставлений греками новий Митрополит Русі Костянтин «іспроверг» службу Климента як незаконну і оголосив прокляття Ізяславові, а священикам, поставленим Климентом, було заборонено служити, поки вони не відречуться від колишнього митрополита» [1].

Напередодні Київського собору 1168 року є цікавою згадка у вигляді листа Суздальського князя Андрія Боголюбського до Київського князя Мстислава, щоб на соборі 1168 року було розглянуто питання, про те як багато шкоди та збитків постає через залежність Київської Церкви від Царгородського Патріарха. Андрій Боголюбський мав ідею, щоб Володимирську[1] єпархію піднести до рівня Митрополії й тим самим відділити північні єпархії від Київської Митрополії. На даному соборі проект Андрія Боголюбського не було підтримано.

Третій Собор 1168 року розглянув питання постів у середи і п'ятниці, коли на дані дні припадають Господські чи Богородичні свята. У Греції у дані дні не звертали увагу на дані свята та посту дотримувались. Ієрархи Київської Митрополії мали дещо відмінний підхід і вирішення даної справи від греків і посту не дотримувались [19, с. 109].

Порівняно із попередніми соборами, де на жаль маємо мало інформації про їхні рішення, набагато більше маємо інформації про Собор, який відбувся у 1274 році у Володимирі над Клязьмою[2].

Четвертий Собор 1274 року у Володимирі над Клязьмою був скликаний Митрополитом Кирилом ІІІ з огляду на татарські наїзди, які завдали величезної шкоди Церкві. Татаро-монгольська навала і занепад Київської держави негативно відбились на стані справ внутрішнього життя Митрополії, що мало своїм наслідком виникнення багатьох непорядків та

[1] Мова тут йде про м.Володимир що на річці Клязьма, сучасна територія Російської Федерації.

[2] Кля́зьма – річка в Європейській частині Росії, що протікає територією Московської, Володимирської, Іванівської та Нижньогородської областей, друга за величиною (після р. Москви) ліва притока річки Ока. Довжина 686 км, площа басейну 42,5 тис. км². Із часів розвитку промисловості (XVII століття) річка сконцентрувала безліч паперових, керамічних й особливо текстильних виробництв, спочатку ремісничих, а пізніше фабричних і заводських. Судноплавна на 302 км від Устя до Володимира. Річковий порт у В'язниках, суднобудівний завод у Гороховці.

відступлення від церковного законодавства. На духовні посади висвячувалися люди недостойні; вірних рідко відвідували пастирі й архіпастирі; поганські звичаї в народі, що суперечили вірі, залишалися без належного виправлення та повчання; правила церковної дисципліни і порядку для багатьох з клиру були, за висловом літописців, які наводять слова митрополита Кирила ІІІ, «покриті облаком еллінської мудрості» [14, с. 361], тобто незрозумілі за мовою та змістом, а, головне, не становили належної основи для пастирської діяльності [6, с. 132]. Митрополит Кирило ІІІ вважав наїзди монголів як Божу кару з огляду на те, що народ не дотримувався Божих законів. Разом із Митрополитом на Собор прибув архімандрит Печерського монастиря Серапіон, який був поставлений на Соборі на єпископа Володимирського. На дану єпископську хіротонію Митрополит запросив ще чотирьох єпископів та разом з усіма провів собор. Рішення собору вийшли як послання Митрополита Кирила ІІІ під назвою «Правила». Аналізуючи ці «Правила», маємо нагоду побачити проблематику та хиби тодішнього церковного життя Київської митрополії, а саме:

1. Симонія, пияцтво серед духовенства, поганські звичаї, різні ворожіння, кулачні бої. Відносно кулачних боїв, то новгородці в свята влаштовували непристойні видовища, які нівелювали саме релігійне свято. Велика кількість людей влаштовувала між собою кулачні бої, бившись не тільки кулаками але палицями, ломаками чи будь-чим, що попадало під руки. Унаслідок цього багато людей помирали на місці. З померлих знімали закривавлений одяг. Собор не тільки засуджує дані побоїща, але наказує «отлучать оть Церкви всіх, участвующихь в такомь безчинстві, и не принимать оть них приношений. Если кто изь них умреть, священники под опасеніем изверженія, не должны отпівать его і хоронить вблизи церкви. Убитье на кулачном боі прокляты вь сей и в будущей жизни» [28, с. 99]. Із цього соборного рішення бачимо, що дані побоїща були великою проблемою у новгородському краю і єпископат своїми рішеннями намагався максимально застерегти від цих диких та язическьких звичаїв, які противились духу християнства.

2. У правилах собору звертається увага на те, кого єпископи мають поставляти у диякони і пресвітери та на основі яких умов. Перед свяченнями у священики єпископи мають детально ознайомитись із життям кандидата до свячень. Якщо кандидат не має перепон, його мають поручати сім священиків до свячень. Кандидат до дияконату має мати вік 26 років, а на священика має мати щонайменше 30 років життя.

3. Пригадується єпископам послання 1288 року Константинопільського Патріарха Германа до Митрополита Кирила, що не може бути свячений на священика раб, який не отримав звільнення від рабства [19, с. 109-110].

4. Заборонено особам, які не мають священичих свячень здійснювати будь-які священнодіяння. Заборонено дияконам служити Проскомидію та освячувати коливо [28, с. 99] .

5. Ще одним не менш важливим моментом собору було запровадження в життя перекладу нової Кормчої книги [31, с. 648].

6. Собор звертає увагу на здійснення таїнств, а саме: що Хрещення потрібно здійснювати через занурення в хрещальній купелі, а не через поливання; при Миропомазанні необхідно намастити частини тіла святим миром і не змішувати його з єлеєм. Таїнство Подружжя здійснювати для всіх: як багатих, так і бідних. У той час багато бідних людей вважали, що церковне вінчання призначене тільки для князів, бояр і багатих, тому вони збирались на вечірні святкування, крали дівчат і «брачились по старинь» - об'їжджали три рази кругом якогось заповітного дерева чи озера, «при тому по язическому звичаю обливаючись водою» [28, с. 99].

Діяльність Київського Митрополита Кирила ІІІ була спрямована на відновлення внутрішньо-церковного життя Митрополії та повернення їй величі колишнього благочестя. Митрополит бажав вийти із даної ситуації в Митрополії, запроваджуючи «Кормчу книгу» через рішення собору в 1274 р. у Володимирі над Клязьмою [6, с. 132].

П'ятий Собор. Про цей Собор маємо мало інформації. Зокрема те, що в 1284 році Митрополит Максим, повернувшись із татарської орди, скликав всіх єпископів до м. Києва на Собор. Зважаючи на дану поїздку, можемо припускати, що темою зібрання було питання відносин між духовенством й татарами за обставин, що склалися [19, с. 110].

Шостий Собор був скликаний 1311 року в Переяславі Заліському[1] за розпорядженням Константинопільського Патріарха. На ньому розглядалося питання доносу Тверського єпископа Андрія на Митрополита Петра Ратенського, у якому стверджувалося, що Митрополит Петро причетний до симонії при поставленні в сани. На соборі був присутній патріарший протосинкел. Собор виправдав Митрополита Петра [3, с. 238].

Сьомий Собор був скликаний 1328 року проходив у двох сесіях. Метою собору були вибори на катедру Володимирську і Галицьку. На соборі були присутні єпископи: Марко – Перемиський, Григорій – Холмський, Теодозій – Луцький, Степан – Турівський. Цікавим було те, що вибирали з трьох кандидатів «достойния лица по каноническому»: ієромонахів Атаназія, Теодозія, Петра і Антонія. Потім проходили другі й кінцеві вибори із вище перелічених вибрали ієромонахів Атаназія й Теодора. Собор завершився хіротонією Атаназія й Теодора в єпископство [2, с. 14-15].

Восьмий Собор був скликаний 6 грудня 1331 року для виборів єпископа Луцького. Присутніми на соборі були Ананазій – Володимирський,

[1] Переяслав Заліський – місто обласного підпорядкування в Ярославській області Росії. Адміністративний центр Переславського району. Місто розташоване за 140 кілометрів від Москви по Ярославскому шосе, на березі Плещєєва озера, в місці, де впадає в нього річка Трубеж. Центр національного парку «Плещєєво озеро». Раніше знаходився в Залісся – області полів і землеробства, тому названий «Заліським». Місто засноване 1152 Володимиро-Суздальським князем Юрієм Долгоруким і назване на честь південноукраїнського м. Переяславля (сучасна назва Переяслав –Хмельницький, Київська область). На відміну від згаданого Переяславля українського стало називатися Переяславлем Залєським («тим, що на Заліссі»). З початку XVIII ст. – центр Переславської провінції Московської губернії. З 1775 – місто повіту Володимирської губернії. За радянських часів – районний центр.

Теодор – Галицький, Григорій – Холмський. З-посеред трьох кандидатів ієромонахів Трифона, Антонія й Петра вибрали ієромонаха Трифона, якого рукоположили в м. Луцьку [2, с. 15].

Дев'ятий Собор відбувся 1332 року в квітні для вибору Чернігівського єпископа. Участь у соборі взяли Ананазій – Володимирський, Теодор – Галицький, Григорій – Холмський, Марко – Перемиський. З поміж кандидатів був обраний і хіротонізований ієромонах Павла [2, с. 15].

Десятий Собор був скликаний 19 вересня 1335 року для вибору Єпископа Брянського. На Соборі взяли участь Ананазій – Володимирський, Теодор – Галицький, Григорій – Холмський, Трифон – Луцький, Іван – Смоленський. Було три кандидати: ієромонах Іван, Максим архімандрид Печерський та ієромонах Петро. Вибрали і хіротонізували на єпископа Брянська ієромонаха Івана [2, с. 15].

Одинадцятий Собор був скликаний у серпні 1345 року для вибору Єпископа Смоленського. Участь у соборі взяли єпископи Брянський – Іван і Білгородський Кирил. Вибрали та хіронітузували ієромонаха Євтимія [2, с. 16].

Дванадцятий Собор був скликаний у 1389-1390 роках для виборів двох єпископів для Галицької Митрополії. Було обрано Йосифа і Мелетія [2, с. 16].

У 1406 р. розпочалися чвари між Московськими і Литовськими князями. Литовський князь Вітовт не бажав, щоб єпископи, які є у його князівстві підпорядковувались Митрополиту, який живе в Москві [24, с. 34-35]. Князь Вітовт звернувся із проханням до Царгородського Патріарха, щоб частину єпархій, які є в його князівстві виокремити в окрему нову митрополію, одночасно запропонувавши єпископа Полоцького – Теодозія на митрополичий престол. Дане прохання не було прийнято і замість Кипріяна 1 вересня 1407 року був поставлений Митрополит «всієї Руси» Фотій. У цей період прибуває із Сербії племінник Митрополита Кипріяна – Григорій Цамвлак, болгарин, вчений ієромонах, сильний проповідник, бувший апокризарій Царгородського Патріарха. Прибуття такої особи стало стимулом до старання про відкриття митрополії у 1415-1419 роках [2, с. 16-17].

Тринадцятий Собор був скликаний 1415 року в Новгородку. Перед собором єпископів ставилось завдання вибрати Митрополита. Тоді єпископи одноголосно вибирають ігумена Григора Цамбалака та звертаються із проханням до Патріарха Царгородського – Євтимія II, щоб той висвятив Митрополита. Патріарх відмовляє даному проханю. Собор після декількох невдалих спроб умовити Патріарха вирішує висвятити Митрополита самостійно [14, с. 420-421; 18, с. 301]. У листопаді 1415 року собор збирається знову, на який прибули духовенство, князі, бояри українських та білоруських земель, Литви, Польщі. На цьому зібранні знову одноголосно вибирають ігумена Григора Цамбалака Митрополитом усіх українських та білоруських земель. При цьому єпископи, покликуючись на апостольські

правила та досвід Собору 1147 року, вирішують висвятити Митрополита [8, с. 8]. Царгородський Патріарх не визнавав Григорія Митрополитом. Проте всі єпархії українських і білоруських земель визнали зверхність Митрополита Григорія [20, с. 68]. Збереглося послання Єпископів Київської Митрополії до Митрополита Фотія, у якому ієрархи закидають Фотію відносно його служіння, адміністрування та життя [5, с. 44-47].

Чотирнадцятий Собор був скликаний у 1509 року в м. Вільно[1]. Він мав дуже важливе значення для всієї Київської Церкви. Був скликаний Київським Митрополитом Йосифом II у кінці 1508 р. і тривав до січня 1509 року. «Був він чисельний і наскрізь духовний. У ньому брали участь митрополит, сім єпископів тодішньої Українсько-Білоруської Церкви, шість архимандритів, шість ігуменів, сім пресвітерів та чимало покликаних священиків» [9, с. 161]. У такому складі Віленський Собор видав 151 постанову-правило стосовно короля, боярства, Митрополита, єпископів та ченців.

У вступній частині соборних рішень були перераховані причини, які спричинили до скликання Собору, а саме: свідомість єпископського обов'язку та існування проблем. Митрополит Йосиф практично дослівно цитує слово Серапіона з 1274 року про «погибель руської землі». Завершується дане звернення наступними словами: «все те сталося з нами, бо не за правилами святих апостолів і не згідно з завітами святих і преподобних отців наших ходимо» [5, с. 161].

Собор засудив будь-яке втручання цивільних осіб у суто церковні справи. У першому правилі йшлося про церковні призначення митрополитів, єпископів, архимандритів та взагалі всього духовенства. Бажаючи повернутись до давньої практики соборного вибору душпастирів Церкви, суворо, під церковною карою, заборонялося усування духовенства, прийняття сану шляхом підкупу (тобто симонія), засуджувався патронат і цивільне роздавання «духовних хлібів». Собор заборонив висвячувати кандидатів на священиків з чужих єпархій без дозволу власного ієрарха [22, с. 117].

У своїх подальших правилах Собор унормовує так зване патрональне право: священика, призначеного на духовний хліб князем чи патроном, не можна було до смерті усувати з його посади без згоди й без відома єпископа. Собор заборонив ченцям переходити з монастиря до монастиря без грамоти настоятеля. Мирянам Собор забороняв мати в себе збірники церковних правил, тобто Кормчу Книгу, оскільки вони часто зневажають закон, покликаючись на згаданий кодекс [13, с. 120-121]. У правилах від 8 по 11 собор вступає в боротьбу з непорядками і зловживаннями, які появились у Київській Церкві в зв'язку з «правом подавання» парафіяльних церков князями і панами-патронами. Собор унормував відносини поміж церковною владою, священиками «князьськими і панськими» і «патронами». Таким

[1] Ві́льнюс (лит. *Vilnius*, до 1939 Ві́льно, пол. *Wilno*, староукр. *Вильна*, *Вільна*) — столиця Литви і найбільше місто країни, розташоване на річці Няріс.

чином: 1) священик, який дістає лист на служіння в церкві, що знаходиться в «подаванні», не може бути до самої смерті усунений від служіння там самим патроном, без відома святительського; 2) усунення священика за переступи може бути тільки за єпископським судом, з участю єпархіяльного крилоса, а не за судом патрона; 3) коли патрон усуне священика без відома єпископа, то до тієї церкви єпископ другого священика не дає, аж поки церковно-судним «обиском» не виясниться чи був священик винний; 4) коли патрон не представляє кандидата до церкви, яка є в його «подаванні», впродовж трьох місяців, то єпископ призначає священика до тієї церкви без рекомендації патрона «для хвали Божої і відправи віри православних християн живих і мертвих»; 5) вибрані патроном священики, коли за його наказом, а без благословення архиєрейського, почнуть у тій церкві священнодіяти, позбавляються за правилами сану [28, с. 267]. Врешті, коли який князь чи боярин, не зискавши правом, без суду, свавільно захопить церковний маєток чи інше церковне, то єпархіяльний єпископ листом до нього з благословенням просить повернути захоплене. Коли ж листа і благословення не послухає, то єпископ посилає йому церковне відлучення. Якщо ж цього єпископського відлучення не вислухає, тоді має бути відлучений від Церкви Собором єпископів [14, с. 702-704].

Можна сміливо стверджувати, що саме Віленський Собор і його успішні рішення був найважливішою справою митрополитування Йосифа II Солтана. За це митрополит Йосиф здобув собі пошану і у своїх, і в чужих. Він до свого титулу «Київський» долучив ще й «Галицький», призначивши до Галича свого намісника, чим поклав шлях до відновлення Галицької єпархії, а згодом і Митрополії [22, с. 118].

П'ятнадцятий Собор. У 1514 році відбувся собор Київської Митрополії, на якому відбулася канонізація Єлисея Лавришевського. На жаль жодної іншої інформації про даний Собор не маємо [17, с. 31-32].

Шістнадцятий Собор. 22 лютого 1540 р. Митрополит Макарій II у Новгородку скликав Собор. Про нього відомо, що були встановлені відносини єпископа Львівського з Митрополитом Київським. Потреба в цьому акті виникала через те, що Галицько-Львівська єпархія майже 150 років не мала єпископа, була відірвана від свого Митрополита, а в 1539 році катедра її була відновлена висвяченням в єпископи Макарія Тучапського. Отже, унормування канонічних відносин поміж відновленою єпархією (колишньою Галицькою Митрополією) і Київським Митрополитом проведено було урочисто на соборі в Новгородку. Єпископ Львівський Макарій Тучапський прочитав на соборі грамоту, яка собором була потверджена. У документі йшлося про те, що єпископ Львівський від себе і за своїх заступників повинен у справах церковного управління керуватися правилами і переданнями св. апостолів і св. отців та бути під благословенням і наукою Митрополита Київського; єпархії ж «у свою власть не превращати». Це означає, що від Київської Митрополії не відокремлюватися, половину своїх прибутків відсилати Київському Митрополитові. Такого роду присяга

була продиктована через те, що що польські королі від часу окупації Галичини Польщею бажали її відокремлення в церковному відношенні від Київської Митрополії [15, с. 22-23].

Сімнадцятий Собор. У 1558 р. Митрополит Сильвестр Белькевич скликав Собор. Темою даного собору було питання віри та християнського закону [18, с. 114].

18-19-20 Собори. Царгородський патріярх Єремія II був першим Царгородським Патріярхом, який навідав Київську Церкву за увесь час її підпорядкування, як Київської Митрополії Царгородській Патріархії. Цього разу ціллю подорожі Патріарха Єремії II була Москва. Туди він їхав за милостинею для відновлення розграбованої турками в Царгороді Патріархії, коли він був на засланні. У Москві Патріарх пробув з рік. У час його перебування там було утворено з Московської Митрополії Московський Патріархат [27, с. 486; 13, с. 305; 25, с. 113-116][1]. Постанову про таке утворення і згоду східніх патріархів привіз із собою Патріарх Єремія II. Йому було запропонована очолити Патріаршу катедру в Москві, але Єремія відмовився, не вважаючи за добре покидати свою паству в стражданнях в час завоювання турками. 23 січня 1589 р. за участю Патріарха Єремії II, відбулось поставлення в Москві першого Патріарха Московського Іова.

У 1589 р. на зворотному шляху з Москви Константинопольський Патріарх Єремія II скликав декілька Соборів Київської Церкви: у Тернополі, Камянець-Подільському, Вільні й Бресті. На одному з них, а саме у Бересті, було вирішено збиратися на синоди щороку на початку літа під головуванням Митрополита [9, с. 45].

Варто зазначити, що з кінця XVI ст. велику роль у житті Церкви відіграють братства. Інтелектуальна криза серед духовенства стала причиною зародження і розвитку братств, які були організовані на зразок західно-європейських мирянських організацій. В умовах коли духовенство було слабке, то звичайно, братства перебирали на себе сфери якими духовенство не займалося. Перш за все це видання книг, школи та соціальне служіння. Така братська активність спричинила до оживлення церковного життя у даних сферах. В умовах занепаду Церкви братства стали міцним елементом економічного та суспільного життя народу, маючи відповідні ресурси і сили.

---

[1] Патріарша гідність московським митрополитам була надана у 1589 році особисто Патріархом Єремією II після півріччного утримання у Москві в неволі у 1588 році. Після арешту патріарх вирішив задовільнити прохання московського царя Бориса Годунова про поставлення патріарха російської Церкви. Росіяни сплатили хабар патріарху в розмірі «сорок сороків (означає 40 соболів) хутра та 200 золотих червінців» за отримання Томосу проголошення Московської Патріархії. У 1589 р. Московська церква стала патріархатом, але це не змінило її залежності від царської влади. В 1686 році Московська церква добивається поставлення на Київську кафедру князя Четвертинського та за «подарунки» османському візиру перепідпорядковує собі частину давньоруської Київської митрополії, Чернігівську та Київську єпархії. Цей акт був потім скасований Патріархом Григорієм VII в 1924 році, коли він видав Томос про визнання Польської православної церкви, в якому зазначив: «*Перше відділення від Нашого Престолу* Київської Митрополії та Православних Митрополій Литви та Польщі, залежних від неї, а також приєднання їх до Святої Московської Церкви відбулось не по писаним канонічним правилам, також не було дотримано все те, що було встановлено відносно повної церковної автономії Київського Митрополита, котрий носив титул Екзарха Вселенського Престолу».

Братства засновувалися і утримувалися в переважній більшості при визначних церковних святинях, звідки походить і їхня назва. Найвідомішими з них були: Львівське – Успенське, Віленське – Святодухівське, Луцьке – Чесно–Хресне; Київське – Богоявленське та інші. Братства створювались як допоміжний орган при церквах, але з часом вони хотіли стати над всією Церквою, і церковними структурами. Цьому, на жаль, сприяв їхній Устав, затверджений Патріархом [7, с. 323].

Згідно із Уставом Львівського братства, який був затверджений Антіохійським Патріархом Йоакимом 1 січня 1568 року, братчики отримали додаткові права та повноваження. Вони мали стати зразком для духовенства та мирян. Через три роки Патріарх Єремія II вилучив Львівське братство з підлеглості місцевого єпископа, надавши йому право ставропігії [7, с. 224].

Двадцять перший Собор відбувся на початку 1590 року в місті Белз[1], Холмської єпархії.

Уперше в Белзі було обговорено думку про унію з Римом [14, с. 775]. Причинами, які спонукали до цього, були внутрішній занепад, конфлікти між єпископами та братствами, які мали статус ставропігії. Крім того Собор намагався боротися з патронатом та з наростаючим впливом мирян у церковних справах [19, с. 115]. Є досить багато питань відносно того хто скликав собор, хто був ініціатором. Але незаперечним є те, що в результаті зібрання із чотирьох єпископів: Гедеона Балабана – Єпископа Львівського і Камянець-Подільського, Леонтія Пельчицького – єпископа Пінського і Турівського, Діонізія Збіруйського – єпископа Холмського і Белзького та екзарха Константинопільського Патріарха у Київській Митрополії, єпископа Луцького і Острозького, було складено проект унії з Римом [9, с. 63-64].

Двадцять другий Собор відбувся 20 червня 1590 році м. Бересті[2] підтвердив рішення єпископів, яке було прийнято в Белзі а також було

---

[1] Белз – на пограниччі історичної Волині та Галичини розташоване прадавнє місто. Зараз це невелике містечко (населення менше 2500 жителів) у Сокальському районі на Львівщині. Найімовірніше назва міста має руське походження. «Бевз» або ж «белз» колись означало болотисту місцевість. До сих пір таке слово лишилось у бойківському діалекті. Близьке значення слово «белз» має і в мовах кельтських племен, де означає ручай, потік. В руській мові також було слово «бълизь», яке означало галявину посеред лісу. Місто вперше у літописних хроніках згадується під 1030 р. Від своїх першопочатків Белз відіграє важливу роль в житті Галицько-Волинської землі. Зручне географічне розташування дало змогу спорудити добре укріплене і захищене місто. Звісно, що вже тоді існував міцний і надійний замок. Незважаючи на розвиток військових мистецтв до 1655 р. белзький замок лишався неприступною твердинею для всіх охочих його здобути. В 1170-1462 рр. Белз стає центром однойменного князівства, тут владарюють Рюриковичі. В 1462-1772 рр. місто – центр Белзького воєводство, до складу якого входило 4 повіти, а площа складала близько 9000 км^2. Бельзке воєводство було найменшим в Речі Посполитій. В епоху середньовіччя Белз стає провідним ремісничим і торгівельним центром регіону.

[2] Бере́стя (Бе́ресть, Брест, колишній Бре́ст-Литóвськ; біл. *Брэст*) — місто на південному заході Білорусі, адміністративний центр Берестейської області і Берестейського району. Розташоване у південно-західній частині області, при впаданні ріки Мухавець у Західний Буг, поряд із державним кордоном із Польщею. Прадавня назва Берестя — Берестьє. Місто вперше згадується в «Повісті минулих літ» під 1019 роком у зв'язку з боротьбою князя турівського і великого київського Святополка Володимировича з його братом, у той час новгородським князем Ярославом Володимировичем (Ярославом Мудрим) за великокнязівський Київський престол. Жителі міста називалися берестянами. Назва походить, найімовірніше, від слова «берест» або від «береста» (зовнішній шар кори берези). У літописах XII—XIII століть зустрічається також назва Берестий, в історичних документах XVI століття — Береcть (ця назва існувала у жителів

обговорено синодальними отцями кризову ситуацію в Київській Митрополії відносно переслідування Церкви, браку дисципліни [9, с. 65-66].

У даній науковій розвідці щодо дослідження соборності Київської Церкви із 1051 р. до Берестейського собору 1590 р. можемо побачити перш за все, із якими проблемами і надужиттями зустрічалися ієрархи Київської Церкви та які рішення приймали, щоб залікувати рани. Важливим елементом у цих 22-ти соборах є творення права Київської Церкви. Ці підвалини, які вони закладали, в багатьох випадках рятували Церкву від різних зловживань.

На завершення цього короткого дослідження хочу подякувати блаженної пам'яті Преосвященному Єпископу Софрону Мудрому, який за три роки до своєї смерті просив мене написати статтю про даний період. Адже про собори, які відбувалися із 1051 до передунійного періоду тобто 1590 року, є, на жаль, мало матеріалу. Кожного, кому допомогла дана стаття краще пізнати соборність нашої Церкви, хочу попросити про молитву за покійного Кир Софрона Мудрого, який не тільки мене попросив написати, але до певної міри у совісті зобов'язав.

Дана розвідка, без сумніву, не є остаточним словом у вивченні соборності Київської Церкви, її потрібно дальше поглиблювати і опрацьовувати.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Баркін О. Книжник і філософ, яких ще не було на Руській землі / Олександр Баркін // Хрещатик. – №37 (4437) від 19.03.2014 [електронний ресурс] – режим доступу: http://www.kreschatic.kiev.ua/ua/4450/art/1395260457.html (останній перегляд: 21.10.217).

2. Булгаков Г. Западно-Русские Православные Церковные Соборы как органы церковного управления: опит историко-канонического исследования / Георгий Булгаков. – Курскь, 1917. – VI+328 с.

3. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковно-служителей / Сергей Васильевич Булгаков. – Изданіе второе, исправленное и дополненное. – Харьковь: Типографія Губернскаго Правленія, 1900. – 256 с.

4. Великий А.Г. З літопису християнської України: Церковно-історичні радіолекції з Ватикану / о. Атанасій-Григорій Великий, ЧСВВ. – Т. II: XII–XIII–XIV ст. – Рим: Видавництво ОО. Василіян, 1968. – 277 с.

5. Великий А.Г. З літопису християнської України: Церковно-історичні радіолекції з Ватикану / о. Атанасій-Григорій Великий, ЧСВВ. – Т. III: XIV–XV–XVI ст. – Рим: Видавництво ОО. Василіян, 1969. – 279 с.

6. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви в 4-х т. / Іван Власовський. – Том 1: X–XVII ст. – К., 1998. – 294 с.

7. Ворончук І. О. Історія України в прозових творах та документах. II пол. XVI – I пол. XVII ст. / І. О. Ворончук. – К.: Україна, 1996. – 412 с.

8. Ґудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Борис Ґудзяк; переклад Марії Габлевич, під редакцією Олега Турія. – Львів: Ін-т історії Церкви ЛБА, 2000. – XVI+426 с.

9. Димид М. Єпископ Київської Церкви (1589–1891) / о. д-р Михайло Димид. – Львів: Інститут Канонічного Права Львівської Богословської Академії, 2000. – 243 с.

околиць міста донедавна). У XVII столітті — початку XX століття місто мало назву Брест-Литовськ, у 1921—1939 роках — Брест-над-Бугом, із вересня 1939 року — Брест.

10. Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом: Матеріали VI сесії Патріаршого Собору Української Греко-Католицької Церкви. – Львів: Свічадо, 2016. – 176 с. +16 іл.

11. Знаменский П.В. История Русской Церкви / Петр Васильевич Знаменский. – Париж – Москва, 1996. – 466 с.

12. Замалеев А. Ф. Мыслители Киевской Руси / А.Ф. Замалеев, В.А. Зоц. – К.: Вища школа, 1987. – 286 с.

13. Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні / архієпископ Ігор Ісіченко. – Харків: Акта, 2003. – 471 с.

14. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви / Антон Владимирович Карташев. – Том 1. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – 848 с.

15. Каськів О. Історично-юридичний розвиток партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви у світлі Кодексу Канонів Східних Церков: Докторська дисертація / о д-р Олег Каськів. – Рим, 2000. – 230 с.

16. Кодекс канонів Східних Церков проголошений Іваном Павлом II / Авторизований переклад Й. Кобів; Канонічна комісія: Протоархимандрит о. І. Патрило, о. С. Мудрий, о. К. Корчагін і о. Т. Галицький. – Львів: Вид-во ОО. Василіян, 1995. – 472 с.

17. Ліковський Е. Берестейська унія (1596) / Едвард Ліковський; перекладачі В. Кузьма та О. Заторський. – Жовква: накладом читальні українських богословів імені Маркіяна Шашкевича, 1916. – 336 с.

18. Лотоцький О. Автокефалія: в 2-х томах. Том 2: Нарис історії автокефальних церков / Олександр Лотоцький; Праці Українського наукового інституту, том XXX. – Варшава, 1938. – 560 с.

19. Лотоцький О. Українські джерела церковного права / Олександр Лотоцький; Праці Українського наукового інституту, том V. – Варшава, 1931. – 318 с.

20. Лужницький Г. Українська церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви / Григор Лужницький. – Філадельфія: Накладом Союзу українців-католиків «Провидління», 1954. – XXIV+723 с.

21. Малицкий П.И. Руководство по истории Русской Церкви / П.И. Малицкий; Общество любителей церковной истории,. – 4-е изд. – Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000. – 450 с.

22. Мудрий С. Нарис Історії Церкви в Україні / о. д-р Софрон Мудрий. – Рим: Вид-во ЧСВВ, 1990. – 404 с.

23. Недунгатт Дж. Путівник по Східному Кодексу: Коментар до Кодексу Канонів Східних Церков / За ред. Дж. Недунгатта, Т.І.; Переклав з англ. О. Гладкий. – Львів: Свічадо, 2008. – 792 с.

24. Півцов В. Лекціи по церковному праву / В. Півцов; Императорское Училище Правоведения. – С.-Петербургъ: Типо-литографія С.-Петербургской одиночной тюрьмы, 1914. – 240 с.

25. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ / Наталія Полонська-Василенко. – Мюнхен, 1964. – 127 с.

26. Поспішіл В. Східне Католицьке Церковне Право Згідно з Кодексом Канонів Східних Церков / Віктор Поспішіл. – Львів: Свічадо, 1997. – 614 с.

27. Саган О. Вселенське православ'я. Суть. Історія. Сучасні реалії / Олександр Саган. – Київ: Світ знань. 2004. – 912 с.

28. Толстой М.В. Разсказы изь исторіи Русской Церкви / М.В. Толстой. – Москва Лиственица, 1999. – 594 с.

29. Федорів Ю. Організаційна структура Української Церкви / о. д-р Юрій Федорів; НТШ в Канаді. – Торонто, 1990. – 208 с.

30. Хортик О. Тлумачний словник термінів канонічного права / о. д-р Олег Хортик. – Тернопіль: Астон, 2013. – 216 с.

31. Чубатий М. Історія християнства на Руси-Україні / Микола Чубатий; Праці Греко-Католицької Богословської Академії, т. XXIV-XXVI. – Том 1 (до 1353 р.). – Рим – Нью-Йорк: Видання УКУ, 1965. – 816 с.

32. Чубатий М. Історія християнства на Руси-Україні / Микола Чубатий; Праці Греко-Католицької Богословської Академії, т. XLIII. – Том II, частина 1 (1353–1458). – Рим – Нью-Йорк: Видання УКУ, 1976. – 260 с.

priest Oleg Kaskiv

SIGHTS OF THE KYIV CHURCH 1050 -1590 AS ONE OF THE PERSONALIZATION ELEMENTS

The article deals with the nature and canonical principles of the activity of the Patriarchal Council, analyzed the conditions of convocation, the composition of the main participants and the resolution of twenty-two Cathedrals of the Kyiv Church in the pre-dynastic period (1051 - 1590 years). The author emphasizes that the decisions and decisions of the above-mentioned Councils laid the canonical and legal foundations of the Church's unity.

***Key words**: bishop, metropolitan, Patriarchal Cathedral, Kyivan Church, canon law.*

УДК 281.5:261.8

о. Андрій Чорненко
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

КАТОЛИЦЬКА КОНЦЕПЦІЯ ЕКУМЕНІЗМУ

У статті розглянуто основні документи, в яких містяться правові норми екуменічного характеру Католицької Церкви, зокрема Постанови II Ватиканського Собору та Екуменічні Директиви. Вказані документи обумовлюють правові взаємовідносини між католиками й іншими християнами, установлюють правову базу, на якій зведено структуру конкретних церковних законів. Автор здійснив аналіз прямих юридичних норм екуменізму в Католицькій Церкві та охарактеризував ці документи, висвітлив сучасну католицьку екуменічну діяльність на практиці.

***Ключові слова**: екуменізм, екуменічний рух, Церква, Собор, директива, Римський Архиєрей, Апостольська столиця, католицько-православний діалог.*

Питання екуменізму та його проблематика у світовій практиці не так широко опрацьовані й розвинені, як інші галузі людських взаємовідносин, тож на початку дослідження слід чітко встановити й визначити зміст основних термінів цієї сфери. Ключовими тут є, в першу чергу, два: «екуменізм» та «екуменічний рух», які, на жаль, неоднозначно трактують і не завжди послідовно застосовують. Тому, щоб з'ясувати предмет і тематичну ділянку, яку порушує ця праці, маємо їх сформулювати. Спочатку обидва згадані поняття були тотожними, означали одне й те саме, тобто прагнення та дії, спрямовані на осягнення єдності християн [23, с. 46]. Однак з огляду на розвиток екуменізму й сучасний його стан, вони вже не тотожні, а кожен має своє значення й відповідний аспект.

Дослідження релігієзнавців і богословів засвідчують необхідність розрізняти екуменізм та екуменічний рух. Здебільшого в літературі йдеться про екуменічний рух, ніж про екуменізм як такий, тому саме першому присвячено найбільше уваги. В існуючих працях про екуменізм ці терміни (екуменізм, екуменічний рух) найчастіше використовують як взаємозамінні. Однак, як слушно зауважив О. Кисельов, слід ці поняття розрізняти, що він і намагався зробити у своїй монографії [21, с.8-15]. На цій підставі маємо зазначити, що під поняттям «екуменізм» слід розуміти доктрину, теоретичну базу), концепцію, учення, про єдність і дії, спрямовані на осягнення єдності між християнами. Натомість під поняттям «екуменічний рух» слід розуміти практичні дії, діяльність, заходи, зустрічі тощо, спрямовані на осягнення єдності між християнами. Найбільше уваги серед існуючих суб'єктів і прихильників об'єднавчих зусиль приділено саме останньому – екуменічному руху. Цей термін найчастіше використовують, звертаючись до проблеми поділу християнської Церкви, його найчастіше згадують і застосовують, обговорюючи або досліджуючи тему єдності християн [33, с. 136], а останнім часом не лише щодо їх, а й щодо єдності в середовищах

тих, хто сповідує різні релігії.

Проблематика термінологічної та понятійної сфери екуменізму як важливої ділянки суспільно-релігійного життя, на жаль, досить мало досліджена та висвітлена богословами й релігієзнавцями. Після деякої стагнації екуменічного руху в сучасному світі щораз частіше звертають увагу на теоретичну базу цього явища, тому можна сподіватися на більш докладне й чітке наукове опрацювання термінології, понять, їх класифікацію та типологію.

Принципи католицького екуменізму

Католицька Церква впродовж століть у питанні єдності займала однозначну позицію: відновлення єдності Церкви можливе виключно за умови приєднання до католицької спільноти. Такий підхід був зумовлений міцно вкоріненим у свідомості та переконаннях виключної правдивості й істинності Католицької Церкви, тобто «еклезіологічним та сотеріологічним ексклюзивізмом» [11, с. 7], характерним як для католиків, так і для православних. Прагнення об'єднати розділені Церкви та подолати церковні поділи в католицькому офіційному середовищі були підхоплені порівняно пізно. Подолання цього поділу в католицькій версії мало дві фази: 1) спочатку – заклик до всіх християн і Церков стати католицькими (приєднатись), підпорядкуватись Папі Римському; 2) визнання існування інших Церков і спільний пошук шляхів відновлення єдності.

У часи, коли зароджувався та встановлювався екуменічний рух Римський Апостольський Престол категорично забороняв католикам приймати в ньому участь, побоюючись, що він має на меті створення панхристиянства, що у свою чергу могло нести загрозу тотожності і виключному статусу Римо-Католицької Церкви, а також сприяти розвитку релігійного індиферентизму. Папа Пій XI у своїй енцикліці 1928 року заборонив католикам брати участь в екуменічному русі та будь-яких ініціативах такого характеру [40]. Оцінку, стримане чи відкрито негативне ставлення до екуменізму й екуменічного руху в цілому висловлювали у своїх документах Римські Папи починаючи від Лева XIII і аж до Івана XXIII. Уперше позитивну оцінку, радше стримано-позитивну позицію Католицької Церкви було виражено в спеціальній інструкції Конгрегації Священної Канцелярії (ця конгрегація зараз носить назву Доктрини Віри) [42, s. 154], у якій окрім заклику молитися за успіх екуменічного руху вказано, як слід католикам ставитись до екуменічного руху, як проводити спільні зібрання, дано дозвіл на спільні молитви, однак заборонено спільні богослужіння, зокрема спільне служіння літургії.

Офіційний перелом у цьому питанні здійснив папа Іван XXIII, який уже з перших кроків свого урядування започаткував вагомі зміни й спрямував католицький світ на участь в екуменічному русі. В одній зі своїх перших енциклік він порушив проблеми єдності християн і зазначив необхідність дій у цьому напрямку [38]. У 1960 році ним створено Секретаріат з питань єдності християн та офіційно встановлено зв'язки з ВРЦ, однак Католицька

Церква не увійшла до Ради як повноцінний член і по сьогодні залишається виключно у статусі спостерігача. Усі наступні папи займали виразно позитивну позицію стосовно екуменізму та цього руху, що й визначало католицький погляд і мало суттєвий вплив на формування екуменізму в католицькій версії.

Повноцінну концепцію в цьому питанні було напрацьовано на II Ватиканському Соборі, який проходив у 1963–1965 рр., що значно вплинуло на всесвітній екуменічний рух. Саме тут було закладено фундамент католицького екуменізму [39, s. 23]. Відтоді його послідовно та старанно опрацьовано і він почав інтенсивно розвиватися. Основу католицької екуменічної концепції сформували навчання Римських Архієреїв (попередніх і наступних) та II Ватиканський Собор, що мають не лише ключовий, а й законодавчий вплив на доктрину Католицької Церкви. Як стверджує український дослідник і знавець екуменізму О. Кисельов: «Католицька церква видає посібники, рекомендації та директиви щодо практичних відносин із християнами інших церков і деномінацій. Деякі католицькі богослови висловлюють своє бачення тих чи тих проблем, стосовно яких немає офіційного вчення» [21, с. 47]. Тому основу католицького екуменізму визначають постанови чи вчення Римських Пап і II Ватиканського Собору. Усе інше – лише погляди католицьких, або ж некатолицьких богословів, які не мають статусу офіційних. Їх твори й напрацювання мають приватний характер, віддзеркалюють виключно їхню власну позицію.

Роль II Ватиканського Собору

Розпочаті папою Іваном XXIII ініціативи відкритості до інших конфесій і християнських спільнот, найбільш виразно проявились у момент скликання II Ватиканського Собору в жовтні 1962 року. У якості спостерігачів на засідання й наради були запрошені та взяли участь представники інших Церков, зокрема православні, англіканці й протестанти [4, с. 194]. Саме на цьому Соборі було встановлено фундамент екуменізму й екуменічної доктрини Католицької Церкви.

Найбільш суттєвими документами у сфері екуменізму стали: Догматична Конституція про Церкву *Lumen Gentium*, Декрет про екуменізм *Unitatis redintegratio* і Декларація про релігійну свободу *Dignitatis humanae*. Хоча інші документи також містять окремі твердження та розпорядження стосовно проблематики єдності, проте ключовим залишається другий зі згаданих документів, створенню якого передувала кількалітня праця різних груп і секцій як самого Собору, так і деяких католицьких структур. Ще в липні 1960 року, коли йшов процес підготовки Собору, папа Іван XXIII дав розпорядження окремій комісії вивчити й опрацювати проблему поділу Церкви і можливості її вирішення [32, с. 167]. Напрацювання трьох комісій: богословської, Східних Церков та Секретаріату в справах єдності християн, було об'єднано в один документ, який згодом розглядали єпископи-члени II Ватиканського Собору та після поправок і доопрацювань затвердили 21 листопада 1964 року під назвою «Декрет про екуменізм» [32, с. 168]. Слід

відмітити, що всі документи, у тому числі й згаданий декрет, приймалися шляхом голосування всіх членів Собору.

Важливим твердженням цих постанов стала в першу чергу відмова від позиції «сотеріологічного ексклюзивізму», а також визнання існування інших Церков (поза католицькою), проблема поділу та потреба пошуку можливостей відновлення єдності християн [7, нр. 3]. Католицька Церква в особі 2 148 членів-учасників Собору (здебільшого єпископів), визнала необхідність того, щоб католики брали участь в екуменічному русі, сприяли його розвиткові та докладали зусиль у справі об'єднання. В одному з пунктів документа подано католицьке розуміння та визначення ключового поняття: «Під "екуменічним рухом" треба розуміти ці дії та ініціативи, що постають та організовуються відповідно до різних потреб Церкви та обставин часів для сприяння одності всіх християн, як наприклад: найперше, усякі зусилля, щоб вилучити з ужитку всі слова, погляди та вчинки, що не відповідають по-правді та слушності обставинам нез'єдинених братів, і тому утруднюють взаємні відносини з ними; далі, діалог між добре вишколеними затоками на спільних конференціях, зорганізованих між різними Церквами та громадами, в дусі релігійному, у якому кожний виклав би глибше науку власної спільноти та ясно з'ясував її характер» [7, нр. 4]. Цим, з одного боку, виявляється відкритість і готовність до прямого, тісного діалогу, співпраці, спільних дій з іншими християнами світу. Проте, з іншого боку, ще зауважується брак досвіду дійсно відкритого, щирого налаштування, зокрема в доборі слів, називанні інших християн «нез'єдиненими», тобто не об'єднаними з Католицькою Церквою. Однак слід пам'ятати, що це лише початки, перші кроки Католицької Церкви на всесвітньому екуменічному полі.

На переконання Католицької Церкви розпочинати екуменічні зусилля слід зі зміни переконань, зміни внутрішнього ставлення з негативного на позитивне. Зазначається потреба «внутрішнього навернення» (метаної), духовної відкритості, щирості, духовної пошани і християнської любові. А це у свою чергу можливо після прощення, вибачення один одному (християнам взаємно) образ, зневаги, переслідувань, які мали місце в минулому, протягом історії. Опісля слід починати з практик спільних молитов (богослужінь). Такий аспект екуменізму названо «духовним екуменізмом» [7, нр. 8].

У цьому декреті на всіх католиків накладено обов'язок у справі духовного екуменізму. У документі чітко розмежовано два види екуменізму: доктринальний і духовний. Якщо перший зарезервований виключно для фахівців у ділянці теології та Учительському Урядові Церкви [7, нр. 9, 11], то другий становить ділянку всіх вірних; він має загальний характер і не обмежений жодними особливими рамками. Знавці католицької екуменічної доктрини визначають «духовний екуменізм» як духовну, внутрішню налаштованість серця, позитивне ставлення і сприйняття іншого християнина, який різниться поглядами та Церковною спільнотою [29, с. 293]. Наступним кроком в екуменічних ініціативах християн світу, з точки

зору католиків, повинно слідувати взаємне пізнання один одного, тобто осягнення поглядів на питання віри, моралі, богослужбові практики, традиції, духовність кожної християнської спільноти. Тривалий час через ворожість і взаємне невизнання вони не цікавились один одним, тому не знають ким і яким є християнство тієї чи іншої спільноти. А завдяки пізнанню християни можуть стати ближчі один одному, відкрити та пізнати свої подібності й розбіжності, те, що єднає, і те, що поділяє їх. Однак, висловлено деякі застороги стосовно неправильного трактування проявів екуменізму. Так, серед іншого стверджується: «Ніщо не є так далеке від екуменізму як отой фальшивий іренізм, із-за якого чистота католицької науки може потерпіти шкоду та її певний і первісний смисл може затемнитися» [7, нр. 11]. Тут згадано лише католиків, оскільки рішення стосуються виключно їх, отже, і застереження Церква дає своїм вірним. Хоча його можна застосовувати і як загальне застереження, що, скажімо, практикують і православні, оберігаючи «чистоту віри». Цим застереженням Католицька Церква намагається звернути увагу на правдивий сенс екуменізму, тобто не просто пошук миру, взаєморозуміння, а пошук внутрішньої відкритості та поваги зі збереженням основних правд віри. Іншими словами, екуменізм не може стати самоціллю й причиною спонукання, поступатися дійсно важливими речами, такими, як віра, догматичні погляди тощо. Подібні застереження ширше подано наприкінці документа в словах: «Цей священний Собор заохочує вірних, щоб здержувались від усякої легкодухости та невторопної ревности, що могли б пошкодити справжньому прогресові до єдности … тобто вірна правді, що ми її прийняли від апостолів та Отців, та відповідаючи вірі, що її завжди визнавала Католицька Церква…» [7, нр. 24]. Знову акцентується на перевазі віри, правди, об'єктивному підході до екуменічних питань, щоб екуменізм не ставав самоціллю. Як зазначено в одному з підручників з екуменізму: «Екуменізм не замовчує правди, аби здобути прихильність співрозмовника» [23, с. 46].

У ключовому в усіх аспектах католицького екуменізму Декреті про екуменізм вказано напрямки зближення та діалогу з некатолицькими спільнотами. Визнано особливу близькість і важливість, місце та роль Православних Церков. Відзначено спорідненість і близькість Англіканської Церкви та Протестантських Спільнот, однак з певними застереженнями, які стосуються ключових питань віри, догм і св. таїн. Оскільки деякі протестантські спільноти значно різняться в цьому від Католицької та Православної Церков [7, нр. 14, 19]. Цим визначено напрям діяльності Католицької Церкви в питаннях екуменізму, співпраці, діалогу. Католики відмовилися від моделей єдності попередніх століть, тобто з посередництвом уній, навернення, приєднання до Католицької Церкви. Однак чітко зазначено, що католики залишаються прямими спадкоємцями Христової Церкви, зберегли те, що заповідав Ісус, його навчання та віру, що у свою чергу спонукає до реалізації заповіді єдності, даної Христом, та утверджування інших у правдах віри [9, нр. 8]. Саме таку роль вбачають католики в

екуменічному русі. Хоча самі визнали, що це нелегка справа, яка потребує тривалого часу, тобто, що формальна єдність становить подальшу перспективу. Католики, розпочинаючи свій шлях в екуменічному русі, одразу зазначили важливість екуменізму, виявили бажання й готовність сприяти об'єднанню, однак розуміли, що справа єдності вирішиться в неблизькому майбутньому.

Іншою важливою ідеєю в постановах ІІ Ватиканського Собору стало визнання та утвердження права релігійної свободи. Католицька Церква визнала право кожної людини на визначення: бути чи не бути віруючою, а якщо віруючою, то якої релігії чи християнської конфесії [8, нр. 2]. Стверджено, що це не кимось встановлене право, а вроджене, тобто кожен від народження має це право і може цілком вільно ним розпорядитися, зробити власний вибір. При чому це право повинні поважати й утверджувати всі люди, незважаючи на вік, національність, соціальний статус, а особливо будь-яка влада [41, s. 213]. Такий підхід був зумовлений ставленням Католицької Церкви до інших релігій. Окрім проблеми єдності християн ІІ Ватиканський Собор присвятив увагу питанням єдності між усіма релігіями. Було визначено ставлення Католицької Церкви до нехристиянських релігій, зокрема юдаїзму й ісламу. У Декларації *Nostra aetate* висвітлено позицію стосовно них і прийнято рішення започаткувати ширший діалог і співпрацю з нехристиянськими релігіями [10, нр. 2]. Такий підхід аргументовано акцентуацією релігійних цінностей, які більшою чи меншою мірою містяться як у примітивних, так і зрілих релігія, зокрема індуїзмі, буддизмі, ісламі. Цим визначено напрям діалогу та відкритості стосовно інших релігій. Однак слід чітко розмежувати екуменічний рух і діалог з іншими релігіями. Це зовсім різні речі: екуменічний рух передбачає виключно єднання між християнами, а відносини з іншими релігіями відбуваються в рамках доброзичливості та пошани. Католицька Церква одночасно приєдналася до екуменічного руху та започаткувала міжрелігійний діалог, якого до цього моменту не було. Головним і пріоритетним залишався однак екуменізм, оскільки становив для християн першочергове завдання.

Відповідно до постанов ІІ Ватиканського Собору в католицькій концепції екуменізмом називають погляди й постави, які виражають прагнення християн до об'єднання, і мають на меті єднання християн усіх конфесій в одній Христовій Церкві, зберігаючи при цьому різноманіття поглядів на питання віри, обряду та духовних практик [36, s. 853]. Сам Собор дав значний поштовх розвиткові католицького екуменізму й екуменічного руху в цілому. Його постанови стали основою всіх наступних документів чи то Римських Архієреїв, Апостольської Столиці чи католицьких Єпископських Конференцій окремих країн світу. Серед найважливіших стверджень Собору: 1) Християнська Церква Сходу і Заходу розходяться радше в способі вислову правди віри, аніж в її спостережені; різняться літургійними практиками та церковним устроєм, що також не є суттєвим, а

скоріш вказує на багатство чи різноманіття Церкви; 2) відновлення єдності християн – головне завдання Церкви, а поділ – причина нерозуміння та поганого сприйняття вірними інших релігій, невіруючих людей; 3) заклик усіх католиків включатись до екуменічного руху, спричинятись до пошуків відновлення єдності, долання бар'єрів недовіри, незнання один одного; 4) заклик до пошанування всіх християн.

Сучасна католицька екуменічна практика

Позиції Католицької Церкви, висловлені на ІІ Ватиканському Соборі немовби влили нове дихання в легені світового екуменічного руху, який переживав певну стриманість дій у 1950–60-х роках. Вплив цієї події став визначальним у всі наступні десятиліття. З'явилися нові надії на подолання церковного поділу та осягнення мети самого руху [4, с. 172]. Церкви й християнські спільноти, завдяки католицьким ініціативам, почали більш відкрито ставитись одне до одного, формувати групи з вивчення позицій і поглядів кожної Церкви-спільноти, частіше зустрічатись. Переосмислювались підходи й можливі моделі єдності, зокрема не формальної, чи пошуку якомога більшої однорідності, а шляхом *communio ecclesiarum*, тобто «сопричастя», своєрідної духовної єдності, у значенні відкритості, взаємного визнання та пошани [37, s. 49]. Кожна Церква має право зберігати власну ідентичність, цілісність, особливості духовних чи літургійних практик, що ґрунтується на принципі взаємного доповнювання й збагачення Христової Церкви як такої. Відкриття Католицькою Церквою, а зокрема Римськими Архієреями, завдання і обов'язку служіння єдності, заклало нові можливості, думки, напрями екуменічного руху.

Активізована після ІІ Ватиканського Собору співпраця між Католицькою Церквою та ВРЦ отримала свій вираз у створенні окремої групи в ділянці доктринального діалогу й практичної співпраці. Оскільки офіційно домовленість було підписано в Женеві 1965 року (головний офіс ВРЦ), то ця група одержала назву «Ватикан-Женева» [36, s. 858]. Це змішана група, утворена Секретаріатом у Справах Єдності Християн і ВРЦ, яка в 1967 році прийняла спеціальний робочий документ під назвою «Екуменічний діалог». У ньому окреслено такі питання: чим є цей діалог, на чому базується, яку постать може набирати, хто в ньому може брати участь, які теми можна пропонувати і як його належить реалізовувати. Насамперед він є засобом відкриття релігійної правди й будування спільноти між усіма християнами. У згаданому документі визначено основні принципи такого діалогу: контактування, лояльності, конкретних дій у справі відновлення єдності, взаємного доброзичливого відкриття (один одного), бажання практичної співпраці, рівності. Важливим тут стає відкритість і бажання разом шукати та будувати можливість єдності. Як стверджує О. Гачко: «Бажане "буття разом" створює не лише добрий клімат для діалогу, але й формує сприятливі обставини до порозуміння, а також допомагає у висвітленні справжніх християнських вартостей навіть у тих питаннях, які ми теоретично були схильні оцінювати негативно» [5].

У Католицькій Церкві на той час уже існував і діяв Секретаріат у справах сприяння єдності християн (з 1960 року), який згодом, у 1988 році, змінив статус на «Рада». Основне його завдання полягало в тому, щоб втілювати постанови ІІ Ватиканського Собору, зокрема Декрету про екуменізм. Саме він курує екуменічні відносини та підтримує їх, а також співпрацює з різними екуменічними організаціями, зокрема ВРЦ, контролює створення документів Католицької Церкви екуменічного характеру, утілює та пояснює принципи католицького екуменізму [18, с. 81-82]. За посередництвом офіційних спостерігачів Рада бере участь у засіданнях, конференціях, зустрічах екуменічного характеру, сама організовує такі зібрання.

Основний напрям, визначений постановами ІІ Ватиканського Собору, послідовно продовжували, поглиблювали й розвивали папи Павло VI та Іван Павло ІІ. Головний акцент в екуменічних відносинах Католицької Церкви покладено на діалог із Православними Церквами. Хоча інтенсивно розвивалися подібні зустрічі та діалоги з англіканцями, деякими протестантськими спільнотами, дохалкедонськими Церквами. Усю увагу католиків зосереджено на православних, тому більшість зустрічей, дій і документів присвячується відносинам з ними. Зокрема в січні 1964 року папа Павло VI та константинопольський патріарх Атенагор І зустрілися в Єрусалимі, де разом молилися. Таке було вперше після сотень років ворожого ставлення. Католицько-православний діалог було розпочато, і першим його великим досягненням стала подія, що відбулась 7 грудня 1965 року, коли очільники обох Церков взаємно зняли анафеми між Римом і Константинополем, накладені 1054-го року. У своїй промові у Фанарі папа Павло VI заявив, що «завданням глав Церков та їхньої ієрархії є вести Церкви в напрямі повного відновлення сопричастя. Вони повинні робити це, визнаючи і шануючи один одного, як пастирі окремих частин Христового стада, звертати увагу на єдність і уникати усього, що могло б привести до розколу, чи викликати сум'яття» [28, с. 167]. Після цього тривала багаторічна практика обміну листами, привітаннями тощо, відбувались взаємні візити глав Католицької та Константинопольської Церков за часів Павла VI та Івана Павла ІІ.

Католицько-православний діалог ставав дедалі інтенсивнішим. Спочатку на найвищому рівні було заявлено бажання утворити спеціальні комісії, які б розвивали діалог, результатом чого стало створення координаційної групи, а в 1979 році Міжнародної двосторонньої комісії з богословського діалогу. Вирішено розпочати діалог з того, що є спільним, і так поступово перейти до точок розбіжності. Важливими здобутками стали спільні декларації цієї комісії на теми Євхаристії, віри, свячень і служіння в Церкві [детальніше див.: 26, с. 142-150]. Однак діалог не був простим і легким, а в 1989 році, був припинений на вимогу православної сторони.

У своїх офіційних висловах Іван Павло ІІ зокрема зазначав: «Спогади про гірке минуле не повинні бути джерелом звинувачень і полеміки, але

повинні спонукати до взаєморозуміння та любові, як в наш час, так і в майбутньому» [17, с. 744]. У 1995 році папа Іван-Павло II видає енцикліку під назвою *Ut unum sint,* яка стала спробою вдихнути нове життя в екуменічний рух і католицько-православний діалог зокрема. Вона висвітлювала екуменічні заходи минулого (після 1965 р.) та окреслила перспективи майбутнього. Енцикліка мала важливе значення для католицького екуменізму, однак не знайшла потрібного відголосу в інших християн. Саме в ній папа детально зосереджується на проблемах і перспективах екуменічного діалогу, дає практичні вказівки, насамперед католикам, визначає поняття практичного екуменізму, тобто співпрацю, спільні дії в ділянках душпастирства, культури, соціальних питань, євангельської благовісті [16, нр. 40]. Акцентовано обов'язок католиків, а також усіх християн, старанно і наполегливо трудитись у справі осягнення повноти єдності Христової Церкви, зазначено, що це одне з вагомих та істотних завдань, які поставив сам Христос. У зазначеному та інших документах папи підтверджено тезу «єдність в різноманітності» [16, нр. 57] як один із варіантів єдності, у якому йдеться про взаємне визнання, пошану, спілкування християн, що вже є виявом єдності, натомість різноманітність та існування окремих Церков не суперечить поняттю єдності. Взаєморозуміння та певне наближення в розв'язанні проблемних питань віри, на переконання папи, призвели до певного виразу єдності, однодумності, однак не слід забувати, що головне завдання екуменічного руху полягає в тому, щоб відновити повну видиму єдність усіх християн [16, нр. 77]. Подібно до того, як ватиканські постанови визначали молитву найважливішим рушієм у справі пошуку єдності та її здобуття, наступні папи вказували на необхідність спільних молитов християн різних конфесій.

У цьому ж році Іван Павло II видав апостольський лист *Orientale Lumen*, у якому зазначив: «Сьогодні ми розуміємо, що єдність можна осягнути за допомогою Божої любові, тільки в тому випадку, коли Церкви спільно будуть цього бажати, в цілковитій пошані окремих традицій та необхідній автономії» [15, нр. 20]. Серед інших заходів цього папи важливими для екуменічної справи стали спільні урочистості присвячені ювілейному 2000 року, коли символічний вхід у третє тисячоліття спільно здійснили Римський Архієрей, Голова Англіканської Церкви і представник Константинопольського патріархату, і зустріч із православним Главою Вірменської Церкви [14, нр. 12]. Він також зустрічався із представниками протестантських Церков, звертався до них. Так, зокрема, під час візиту до Німеччини в 1980 році мав окрему зустріч із представниками Ради Німецької Євангельської Церкви [31, с. 56]. Подібні заклики, події, зустрічі, відбувались упродовж усього понтифікату Івана Павла II.

У той же час авторитетний і відомий богослов Й. Рацінгер (майбутній папа Венедикт XVI), оцінюючи здобутки й тогочасну ситуацію в екуменічному русі, досить скептично висловлювався про перспективи «договірного екуменізму», вважаючи його політикою і дипломатією, при

цьому вказуючи на важливість духовної складової християн та передусім участі Бога, від якого остаточно все залежить [27, с. 171]. Екуменізм, на думку теолога, приніс розчарування. Та це не означає, що християни не повинні шукати єдності. Будучи поділеними й різними, вони мають розуміти, що неможливо створити таку єдність, яку поставили собі за мету – повну чи формальну, адже єдність може мати іншу іпостась – духовну. На важливість саме духовного екуменізму звертав увагу й інший відомий католицький богослов В. Каспер, який вважає духовну складову, а особливо спільну молитву, ключовим шляхом у досягненні єдності та творенні екуменічного руху [19, с. 12-13].

Позицію, обрану ІІ Ватиканським Собором щодо екуменізму, записано й утверджено в Катехизмі Католицької Церкви – офіційній базовій книзі з усіх питань віри й моралі. Тут зауважено існування однієї Христової Церкви, яка знаходить свій видимий вираз у Католицькій Церкві. Поряд з цим наявна й теза про легітимну різноманітність Церкви в існуванні різних спільнот християн, зазначено потребу пошуку осягнення єдності, у тому числі й повної, видимої, а також підтверджено завдання кожного християнина працювати над її здобуттям [20, нр. 813-822]. Стосовно православних стверджено: «З Православними Церквами така єдність настільки глибока, що дуже мало бракує, аби вона досягла повноти, яка дозволила б спільне відправлення Господньої Євхаристії» [20, нр. 838]. Хрещення визнається об'єднуючим елементом усіх християн і проявом єдності, тому всі – одно в Христі, брати між собою. Усі документи, які видано Апостольською Столицею після 1965 року, базуються виключно на постановах ІІ Ватиканського Собору і мають посилання й обґрунтування в них, або ж у папських документах. Слід також відзначити, що головний документ Церкви – Катехизм, побудований переважно на згаданих рішеннях.

Наступник Івана Павла ІІ папа Венедикт XVI зайняв радикально помірковану позицію стосовно екуменічної діяльності Католицької Церкви, хоча на початку свого понтифікату виразно висловлював бажання та намір продовжувати екуменічний напрям, започаткований ІІ Ватиканським Собором й утверджуваний попередніми папами [2, с. 95]. Однак він чітко визначив попередні фундаментальні засади католицького екуменізму, тобто ствердження існування єдності Католицької Церкви, яка є найважливішою для католиків [2, с. 99]. Це слід розуміти як стриманий підхід, без зайвих емоцій і надмірної заангажованості, зокрема неприйнятних форм поступливості, від чого застерігав Декрет про екуменізм. Позицію, що виражала певні зміни в підході до питань екуменізму, було заявлено Венедиктом XVI, коли він ще очолював Конгрегацію Доктрини Віри, яка опублікувала Декларацію *Dominus Iesus*. У цьому документі визначено Католицьку Церкву як дійсну, справжню Христову Церкву, у якій присутня повнота правди Христової та спасіння. Натомість інші Церкви визнаються як такі, що не мають таких рис (повноти правд віри та засобів спасіння), усі інші так чи інакше наближені до цієї правди і повноти [35, s. 758] в залежності від

того, наскільки протягом століть відійшли від неї. Ієрархію наближеності визначено відповідно до тверджень II Ватиканського Собору, тобто найближче після католиків ці риси мають православні, згодом англіканці, протестанти. Саме твердження також не було новим, подібну тезу виразно заявлено ще в Декреті про екуменізм [7, нр. 3], що тоді викликало багато негативних відгуків у православних та протестантів. Згаданий вище та інші документи папи Венедикта XVI визначили зміну екуменічного напряму Католицької Церкви на стриманий, але позитивний. Католицька Церква й надалі продовжувала працювати над проблемою єдності та брати участь в екуменічному процесі. Сам Римський Архієрей заявив: «Ця єдність не означає того, що можна було б назвати екуменізмом повернення, тобто запереченням і відкиненням власної історії віри. Не означає вона й уніфікації у всіх виявах богослов'я й духовності, у літургійних формах та в науці. Єдність в різноманітності, і різноманітність у єдності: повна єдність і справжній католицизм у первісному його значенні йдуть у парі. Необхідна умова для здійснення цього співіснування – щоб наша діяльність на користь єдності постійно очищувалася й відновлювалася, зростала й дозрівала. До цієї мети може привести діалог. Він є чимось набагато більшим, ніж обмін думками, ніж урочиста академія – це обмін дарами, в якому Церкви і церковні спільноти можуть віддати для спільного розпорядження свої скарби» [2, с. 100; 3, с. 238]. Одночасно Венедикт XVI зазначає, що важливим залишається діалог, однак єдність не здобувається тільки людськими зусиллями, це передовсім справа Божа, його дар, отримання якого вимагає певних духовних зусиль і постав. Також папа акцентує на духовному екуменізмі, який становить серце екуменічного руху [2, с. 100-101], що фактично є повторенням постанов II Ватиканського Собору та документів папи Івана Павла II.

За часів свого понтифікату Венедикт XVI не відновлював й активно не підтримував світового екуменічного руху, який і так перебував у стагнації, він також не розвивав внутрішньої католицької доктрини, або діяльності в цьому напрямі. Навпаки, цей папа виразно й послідовно виявляв бажання змінити попередньо визначену лінію та застосувати історичну модель «приєднання» до Католицької Церкви. Останнім таким кроком стала його Апостольська Конституція *Anglicanorum Coetibus* [34], звернена до вірних Англіканської Церкви з пропозицією приєднатись до Католицької Церкви. У цьому документі йдеться про заохочення та надання можливості приймати католицизм цілим англіканським спільнотам, при цьому зберігаючи часткову автономію і властиві їм богослужбові практики. Це викликало здивування й певне негативне сприйняття у світі, зокрема насторогу православних, які власне домоглись у період активного діалогу рішучої відмови Католицької Церкви від моделі «уній», або прозелітизму. Однак ця подія не перешкодила зустрічам і розмовам папи з главою Англіканської Церкви 21 листопада 2009 року, які серед іншого обговорювали цей документ. Як подають інформаційні агентства: «Папа і архієпископ Кентерберійський висловилися

за відновлення богословського діалогу між двома деномінаціями. Діалог раніше був перерваний в зв'язку з неприйнятністю для Католицької Церкви тих ліберальних змін, які мали місце в Англіканському співтоваристві. У своєму виступі архієпископ заявив, що католицизм і англіканство дуже близькі, а відмінності, що існують між ними, такі, як ставлення до служіння Папи Римського і жіночого священства – це „розбіжності другого порядку". Він також піддав критиці позицію Католицької Церкви, яка вважає, що висвячення жінок є перешкодою для екуменічного діалогу і підкреслив, що Англіканські Церкви не збираються відмовлятися від жіночого священства» [1]. Хоча папа Венедикт XVI заявляв відкритість щодо діалогу та пошуку єдності, однак загальносвітова тенденція в екуменічній сфері вже не була активною, тому й Римський Апостольський Престол змінив тактику, намагаючись шукати інших можливостей для єдності.

Чільний Папа Римський Франциск запевнив, що йтиме шляхом екуменізму, як і його попередники. Першим кроком на цьому шляху стала його зустріч 20 березня 2013 року з делегатами християнських Церков, що прибули до Ватикану на церемонію інтронізації. У своїх виступах з приводу святкування 50-річчя декрету II Ватиканського Собору «Unitatis redintegratio» та інших документів Собору про Церкву, а саме – «Lumen gentium» і «Orientalium Ecclesiarum», Понтифік висловив думку, що за цей час «на основі богословських мотивів, вкорінених у Писанні та Переданні Церкви, змінилося наставлення католиків щодо християн, приналежних до інших Церков і церковних спільнот». У слові, проголошеному з нагоди зустрічі з учасниками Пленарної асамблеї Папської Ради сприяння єдності християн, яка відбулася 20 листопада 2014 року, Єпископ Риму зауважив, що екуменічна ментальність провинна пронизувати «богословське навчання та душпастирську діяльність» і що на шляху до єдності важливими є «розвиток духовного екуменізму та цінування екуменізму крові» [25]. Розуміння екуменізму як духовного процесу стало лейтмотивом у спілкуванні Святішого Отця з екуменічною делегацією з Фінляндії 17 січня 2014 року [12]. Тема духовного екуменізму прозвучала і під час зустрічі з делегацію Євангельсько-Лютеранської Церкви 4 травня 2015 року, на якій папа Франциск у черговий раз підкреслив, що «Дух Утішитель завжди буле світлом та силою як для духовного екуменізму, так і для богословського діалогу» [24]. На початку 2016 року вперше в історії відбулася зустріч Глави Католицької Церкви з Главою Російської Православної Церкви, у результаті якої була підписана спільна декларація. У цьому документі окреслено сфери співпраці та діалогу, які не мають богословського характеру, проте є важливими для зближення Церков – це переслідування християн на Близькому Сході, питання сім'ї, секуляризації, роль християн у секуляризованому суспільстві, питання молоді тощо. Головне завдання як зустрічі, так і Гаванської Декларації полягало в демонстрації «дружніх» стосунків і відмови від «конкуренції». Попри декларування екуменічних цілей підтекст цього документу містив вразливі тези й термінологію, що були

сприйняті неоднозначно в українському суспільстві та викликали критику не тільки очільників УГКЦ і УПЦ КП, а й ієрархів, священиків, мирян, учених Греко-Католицької і Римсько-Католицької Церков, світських оглядачів, представників громадянського суспільства як в Україні, так і закордоном. Влучну оцінку цій «епохальній зустрічі» дав Блаженніший Патріарх Святослав Шевчук як такій, що «сталася, але не відбулася» [13], адже цілі в її учасників були не просто різними, а недотичними, бо перебували в різних площинах: Єпископа Риму – у духовній, Патріарха Московського – у політичній.

Згідно з даними на 2008 року Католицька Церква провела понад 70 двосторонніх діалогів різного рівня з протестантськими спільнотами, зокрема лютеранами, реформаторами, пресвітеріанами, баптистами, адвентистами, методистами, п'ятидесятниками та іншими, а також англіканцями й старокатоликами. Вона є членом більшості Національних Рад Церков окремих країн, а також трьох Регіональних Рад [6; 30, с. 133-144]. На початку XXI століття позиція та практика Католицької Церкви виявляється найбільш дієвою в екуменічному русі. Як стверджує один із дослідників: «На регіональному, національному і парафіяльному рівнях екуменічна позиція втілюється в життя. В багатьох країнах католики ініціюють і беруть участь у тижнях молитов за християнську єдність, практикують спільне використання культових споруд, задіяні в міжхристиянських видавничих проектах» [21, с. 53]. Слідуючи власне закликам Римських Архієреїв у Католицькій Церкві широко поширилася практика спільних молитов різних християн про єдність, зокрема так званий тиждень молитов за єдність. Хоча сама вона уведена на початку XX століття англіканським духівником у США, який разом зі своєю спільнотою почав присвячувати вісім днів січня (18–25), молитвам за християнську єдність [22, с. 178]. Її згодом перейняли інші християни, зокрема католики, а в Європі поширював «батько» католицького духовного екуменізму П. Кутюр'є. Зараз вони широко практикуються серед католиків і протестантів по всьому світу. Участь у них беруть також православні.

Висновки. Сучасна католицька концепція екуменізму базується у світлі постанов II Ватиканського Собору. У них закладено правові основи екуменічної діяльності, способи та методи, за допомогою яких розвивається, поглиблюється і практикуються екуменічні взаємовідносини з християнами інших деномінацій. Католицька Церква веде екуменічний діалог і підтримує взаємозв'язки лише з основними напрямами християнства: православними та протестантами, а саме з тими, хто визнає Пресвяту Трійцю та Ісуса Христа Богом і Господом, а також має дійсне хрещення. В першу чергу, католики прагнуть до єднання з православними як тими, хто зберіг усі правди віри, св. таїнства, традицію Церкви. У другу чергу, її екуменічна ініціатива спрямована на ті протестантські спільноти, які найбільше зберегли без суттєвих змін еклезіальну традицію і спадщину. Важливим є те, шо в правовий спосіб сформульовано, яким чином Католицька Церква здійснює практичні взаємовідносини й ініціативи по відношенню до згаданих

християн і наскільки підтримує практичні аспекти їх взаємної участі у внутрішньоцерковному еклезіальному житті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Бенедикт XVI зустрівся з архиєпископом Кентерберійським: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ecumenicalstudies.org.ua/ekumenichni-novyny/2009/11/23/131.

2. Венедикт XVI. Божа революція / Венедикт XVI; вступ. сл. Камілла Руїні; пер. з іт. о. Климентія Василя Стасіва, ЧСВВ. – Жовква: Місіонер, 2009. – 132 с.

3. Венедикт XVI. Сіль землі: Християнство і Католицька Церква в XXI столітті: Розмова Петера Зевальда з Йосифом Рацінгером / Пер. з нім.О. Конкевича . – Львів: Місіонер, 2007. – 282 с.

4. Гарнонкур Ф. В мирі Господу помолімся: До богослов'я літургії та християнської єдності / Филип. Гарнонкур; пер. О. Конкевич ; упоряд. О. Турій; Інститут історії Церкви Українського Католицького ун-ту. – Львів: Монастир Свято-Іванівська Лавра; Видавничий відділ «Свічадо», 2004. – 232 с.

5. Гачко О. Засади екуменічного діалогу у світлі документу групи «Ватикан-Женева»: доповідь в рамках III наукової студентської конференції «Екуменізм в історії Церкви: здобутки, втрати, перспективи», Львів 14-15.04.2000 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.chs.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=68&Itemid=0.

6. Дані французького екуменічного центру Centro pro Unione [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.pro.urbe.it/dia-int/e_dialogues.html.

7. Декрет про екуменізм Unitatis redintegratio (Сесія V, 21 листопада 1964) // Документи Другого Ватиканського Собору (1962 – 1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / перекл. з лат.; Український католицький університет. – Львів: Свічадо, 2014. – 608 с.

8. Декрет про релігійну свободу Dignitatis humanae (Сесія IX, 7 грудня 1965) // Документи Другого Ватиканського Собору (1962 – 1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / перекл. з лат.; Український католицький університет. – Львів: Свічадо, 2014. – 608 с.

9. Догматична конституція про Церкву Lumen gentium (Сесія V, 21 листопада 1964) // Документи Другого Ватиканського Собору (1962 – 1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / перекл. з лат.; Український католицький університет. – Львів: Свічадо, 2014. – 608 с.

10. Декларація про ставлення Церкви до нехристиянських релігій Nostra aetate (Сесія VII, 28 жовтня 1965) // Документи Другого Ватиканського Собору (1962 – 1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / перекл. з лат.; Український католицький університет. – Львів: Свічадо, 2014. – 608 с.

11. Доброєр О. Екуменізм у контексті діалогу католиків та православних / Олександр Доброєр // Колегія. – 2001. – № 1. – с. 6-10.

12. Екуменізм – це духовний процес. Папа Франциск прийняв екуменічну делегацію з Фінляндії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kmc.in.ua/папа-римський/9542-delegaciazfinlandiidopapy.html.

13. «Зустріч, яка не відбулася?» – Блаженніший Святослав [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.credo-ua.org/2016/02/151917.

14. Іван Павло II. Апостольський лист «Novo millennio ineunte» («На початку нового тисячоліття») Святішого Отця Івана Павла II до єпископів, духовенства і вірних з нагоди завершення великого ювілею 2000 року (06.01. 2001). – Львів: Видання Секретаріату Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви, 2001. – 59 с.

15. Іван Павло II, Апостольський лист «Orientale Lumen» («Світло Сходу») Римського Архієрея Івана Павла II до єпископів, духовенства і вірних з нагоди сотої річниці листа Папи Льва XIII «Гідність Східних» (02.05. 1995).

16. Іван Павло II. Енцикліка «Ut unum sint» («Щоб усі були одно») Святішого Отця Івана Павла II (23.05. 1995).

17. Иоанн Павел II. Экуменизм и взаимоотношения с Восточными Церквами // Верую в Церковь единую, святую, вселенскую и апостольскую / под ред. Э. Каптуркевич. – Т. 1. – Москва: Католич. колледж им. св. Фомы Аквинского, 2000. – 760 с.

18. Каноническое право о Народе Божием и о браке / упоряд. Иван Юркович. – Москва: Истина и жизнь, 2000. – 624 с.

19. Каспер В. Руководство по духовному экуменизму / Вальтер Каспер; Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2008. – 75 с.

20. Катехизм Католицької Церкви: Компендіум. – Львів, 1999.

21. Кисельов О. Феномен екуменізму в сучасному християнстві / Олег Кисельов. – К.: Національний педагогічний університет імені М.П.Драгоманова, 2009. – 133 с.

22. Клеман О. Бесіди із патріархом Атенагором / Олів'є Клеман // Знаки часу. До проблеми порозуміння між Церквами / упор. З. Антонюк, М. Маринович. – Київ: Сфера, 1999. – С. 176-182.

23. На шляху до єдності: Підручник з екуменізму / пер. з пол. Ф. Шкраб'юка. – Львів 1999. – 64 с.

24. Папа про екуменізм: Питання пошани до життя і сім'ї не можуть бути предметом компромісу [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.deuspater.pp.ua/?p=10675.

25. Папа Франциск: екуменізм – одна з моїх щоденних турбот [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://kyrios.org.ua/news/world/14240-papa-frantsisk-ekumenizm-odna-z-moyih-schodennih-turbot.html.

26. Партлен П.М. Про католицько-православну єдність / П.М. Партлен // Сопричастя. – 1996. – № 3-4. – С. 142-150.

27. Ратцінгер Й. Осягнення екуменізму / Йосиф Ратцінгер // Сопричастя. – 1996. – № 3-4. – С. 169-175.

28. Слово папи Павла VI в патріаршому соборі м. Фанар, під час візиту до патріарха Атенагора I, 25.07.1967 р. // Томос Агапіс. Документи про відносини Римського і Константинопольського Престолів у 1958–1984 рр. / Пер. з англ.; наук. ред. Н. І. Кочан. – К.: Дух і літера, 2001. – 558 с. – С. 164-172.

29. Стасяк С.-Я. Основи догматичного богослов'я / о. Славомир Ян Стасяк, о. Роберт Завіла; переклав Орест Старко. – Львів: Місіонер, 1997. – 310 с.

30. Фарел Б. Екуменізм сьогодні: ситуація в Католицькій Церкві. Результати опитування, здійсненого Папською Радою із сприяння єдності християн / Брайан Фарел, секретар Папської ради зі сприяння єдності християн // У пошуках єдності християн / переклад з англ. – К.: Дух і літера, 2008. – С. 133-144.

31. Федорів О. Іоанн Павло II – Папа миру / Олександр Федорів, Ольга Михайлів. – Тернопіль: Підручники та посібники, 2001. – 96 с.

32. Церква. Східні Церкви. Екуменізм / переклад А. Г. Великий. – Рим 1965.

33. Шевченко В.М. Словник-довідник з релігієзнавства / В. М. Шевченко. – Київ: Наукова думка, 2004. – 559 с.

34. Benedict XVI, Apostolic Constitution *Anglicanorum Coetibus,* 04.11.2009 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_en.html.

35. Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio Dominus Iesus, 06.08.2000, AAS (2000), c. 758 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_lt.html.

36. Ekumenizm // Encyklopedia Katolicka. – T. IV: Docent – Ezzo / red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. – Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989. – S. 853.

37. Hanc W. Teologiczne podstawy ekumenizmu w świetle współczesnej teologii katolickiej / Wojcech Hanc. – Lublin, 1971. – 128 s.

38. Ioannes XXIII, Енцикліка Ad Petri cathedram, 29.06.1959 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri_en.html.

39. Miziołek W. Wprowadzenie do zagadnień ekumenicznych / Władysław Miziołek. – Warszawa, 1986. – 90 s.

40. Pius XI, Енцикліка про релігійну єдність «Mortalium animos» (06.01. 1928) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos_en.html.

41. Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.) / red. Henryk. Misztal. – Lublin, 2000. – 240 s.

42. Suprema Sacra Congregatio pro Sancti Officii, Instructio De motione oecumenica, 23.12.1949 // Acta Apostolicae Sedis. – 1950. – № 42. – S. 142-157 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-42-1950-ocr.pdf.

priest Andriy Chornenko

CATHOLIC CONCEPT OF ECUMENISM

The article deals with the main documents that contain the legal norms of the ecumenical character of the Catholic Church, in particular the Decrees of the Second Vatican Council and the Ecumenical Directives. The above-mentioned documents stipulate the legal relationship between Catholics and other Christians, establish the legal basis on which the structure of specific church laws is built up. The author analyzed the direct legal norms of ecumenism in the Catholic Church and described the documents by giving them a definition, as well as highlighting the current Catholic ecumenical activity in practice.

***Key words**: ecumenism, ecumenical movement, church, cathedral, directive, Roman hierarch, apostolic capital, Catholic-Orthodox dialogue.*

Науковий вісник ІФБУ «Добрий Пастир». Богослов'я: Зб. наук. праць. – 2017. – Вип. 10-11

УДК 348.4/.5:291.3

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

ПРАКТИКА ПОМИНАНЬ ТА НАМІРЕНЬ НА ЛІТУРГІЇ ЗГІДНО ІЗ ЗАКОНОДАВСТВОМ УГКЦ

У статті проаналізовано практику пожертвувань з нагоди служіння Літургії в намірі жертводавця відповідно до приписів канонічного права УГКЦ та на прикладі окремих єпархій УГКЦ, з'ясовано витоки цієї практики у Київській та Латинській Церквах. Автор доводить тезу, що необхідно розрізняти наміренння і поминання в літургійній практиці, а їх поєднання (кумулювання) потребує дозволу єпископа.

Ключові слова: *єпископ, Літургія, Синод, канонічне право, пожертви, наміренння (інтенція), поминання (згадування).*

Церковна практика приймати пожертви від вірних встановилась від самих початків християнства. Спочатку це мало постать так званих натуральних приносів, тобто їстівної продукції. Стосовно служіння Євхаристії це були безпосередньо задіяні в Літургії дари хліба та вина, завдяки чому священнослужителі та спільнота вірних мали необхідну матерію таїнства. Однак, поряд з цими пожертвами, практикувались теж грошові датки, які широко увійшли в застосування в пізнішому часі [23, с. 116; 14, с. 302]. На сьогоднішній день вони становлять основну частку приносу священнослужителям за здійснення богослужбових звершень Церкви. У щоденному звичаї такі приноси становлять невід'ємну частину забезпечення належного служіння духовенства, що, серед іншого, дає їм змогу утримувати себе та власну сім'ю [12, с. 10]. Проте грошову жертву не можемо сприймати лише як підтримку функціонування Церкви, священнослужителя та його сім'ї, оскільки у першу чергу це дар складений Богові. Еклезіально-богословська сутність цієї практики основана на значно глибшій семантичній площині: «пожертва для священика міститься у ширшому контексті: принесення в жертву себе і свого життя Отцеві, в єдності зі всією Церквою, і особливо з убогими, потреби допомогти в утриманні священика і покритті коштів на богослужіння» [10, п. 65]. Вірний, звертаючись до Всевишнього, додає до свого прохання-молитви особистий матеріальний даток, який поряд з духовним і богословським значенням дає забезпечення діяльності еклезіальної спільноти, можливість здійснення духовенством служіння дорученого їм Господом. Завдяки пожертвам Церква отримує необхідне для вирішення земних, практичних потреб, зокрема виконання своєї місії [24, s. 128].

На початках УГКЦ не регламентувала порядок та спосіб приймання пожертв з нагоди служіння Літургії. Перші більш-менш докладні спроби нормувати цю сферу мали місце наприкінці XIX ст., під щораз більшим впливом приписів Латинської Церкви. У сучасній богослужбовій та правовій

площині УГКЦ базує передовсім на власних звичаях, оскільки сучасне католицьке східне законодавство лише побіжно і загально дає вказівки стосовно пожертв за молитви у проханнях вірних. Для того, щоб зрозуміти сенс і зміст сучасних норм права та звичаїв необхідно хоча б загально ознайомитись з практикою Унійної Церкви в поставленому питанні.

1. Практика УГКЦ до уведення в дію східного кодексу

Загальні правила у сфері приймання намірів та служіння за них Літургій записані у постановах Замойського синоду (1720 р.) і більш широко у постановах Львівського собору (1891 р.). Перший із згаданих лише побіжно регулював практику служіння намірень[1]. Із найбільш практичних його розпоряджень: 1) заборона поєднувати (кумулювати) декілька і більше намірів на одній Літургії. Навіть якщо пожертва дана священнослужителеві, а намір чітко не зазначений, за кожну пожертву-намір (*intentione*) наказувалось служити окрему Літургію. 2) Якщо сума пожертви не сягала рівня встановленого єпархіальним єпископом, а жертводавець прохає відслужити Службу Божу виключно в його намірі, потрібно перепитати вірного чи дійсно бажає осібного звершення. У випадку настоювання, він повинен був або доповнити суму до рівня встановленого єпархіальним єпископом, або відмовитись від замовленої Служби [18, с. 169].

У постановах Львівського собору 1891 р. цьому питанню присвячено окремий розділ, хоча більше уваги відведено морально-етичній площині. Також подано роз'яснення та повчання стосовно практичних аспектів служіння Літургій у проханнях вірних. У правовій сфері встановлено декілька додаткових рішень, які можна сприймати скоріш як доповнення розпоряджень Замойського синоду. Ряд постанов Львівського собору уведено під впливом практик Латинської Церкви, керуючись їхніми нормами в цій ділянці літургійного життя. Доповнюючи зміст замойської постанови, коли сума пожертви менша ніж встановлена єпархіальним єпископом, Львівський собор наказує прийняти її та відслужити Літургію, або ж повернути, вказуючи причину відмови[2]. Повторено також заборону Замойського синоду самочинно поєднувати декілька або більше малих сум пожертв в одне наміреннія, щоб дорівняти до суми встановленої для одного наміру, якщо кожна з них була пожертвувана як окреме служіння [22, с. 118]. Якщо хтось отримав пожертву та наміреннія повинен відправити Літургію особисто, або ж, якщо не зможе, передати їх, зокрема усю суму наданої пожертви, іншому священику, який може і вправі звершити Євхаристію в проханні жертводавця. Заборонялись будь-які форми зиску, торгівлі або махінації

[1] Наміреннія та намір використовуються у цьому дослідженні як замінні слова, які означають одне і те ж. У церковній практиці прийнялось поняття наміреннія (інтенція), натомість у сучасній українській мові такого слова формально немає, натомість існує слово «намір». Наміреннія це і є намір. Намір в українській мові означає дію волі, задум, бажання [15, с. 285].

[2] Священик має пояснити, що пожертва замала, щоб служити виключно окрему Літургію. Мотивуючи це не лише рівнем встановленої суми наміреннія, але також об'єктивними аспектами, такими, як необхідність задіяти паламаря, дяка, витрати на освітлення, необхідність заплатити не лише священикові, який служить, але й дякові.

намірами та пожертвами заради власної користі, зокрема шукати пожертви та наміри з меншими сумами ніж загально встановлені, та приймати їх лише заради заробітку[1]. Заборонено передавати до служіння якомусь священикові наміри із меншими ніж отримав сумами пожертв, тобто залишати собі частину грошей. Заборонялось назбирувати наміри наперед, зазначаючи, що не можна брати від вірних пожертви-наміри більш як на 1-2 місяці вперед[2], і то під умовою, що жертводавець не заперечує проти відстрочення відправи Літургії. Якщо ж священик знає, що вірний дав пожертву і намір з бажанням негайного або скорого служіння Служби Божої, тоді зобов'язаний здійснити це згідно з його наміром, тобто не зволікаючи. Така ситуація матиме місце коли, наприклад, прохається за хворого в тяжкій недузі; щасливе вирішення якоїсь сьогоднішньої чи завтрашньої справи. Якщо ж священик не міг у такому намірі і обставинах відслужити Літургію, тоді повинен повернути пожертву, пояснивши причину відмови. Також уводилась латинська практика обліку намірень, пожертв та відправлених за них Літургій [22, с. 116-118].

Необхідно зазначити, що в давніх документах УГКЦ ніде не згадуються «поминання», а виключно наміри (інтенції). Усі окремі прохання та пожертви на Літургію трактувались саме у такому значенні. Скоріш за все це сформувалося під впливом латинської традиції, де поняття поминань ніколи не існувало, і немає по сьогоднішній день. Однак не можна вважати, що в Українській унійній Церкві поминань не існувало та були виключно намірення (інтенції). Більшість вірних у той час були бідними і давали хто скільки міг, не вимагаючи окремих Служб Божих, хоча поряд з цим існувала практика «заказних» Літургій.

2. Основні поняття та принципи сучасного права

У східному кодексі, в нормах які трактують про служіння Літургій та приймання за них пожертв, застосовується два терміни: «намірення» (*intentione*) та «поминання» (*commemoratione*) [13, кан. 715, §1-2]. Це вказує на чітке розрізнення двох видів служіння у проханнях вірних. Значення цих понять дискутувались кантоністами [9, с. 50-51]. Згаданий у ККСЦ «намір» (*intentione*) належить розуміти як «інтенцію» у прямому значенні. Тобто: вірний дає пожертву і прохання, щоб було відправлено Службу Божу виключно в його потребі: його намір та одна Служба Божа, без додавання намірів чи прохань інших людей. Подібна практика здавна існує в Латинській Церкві, звідки перейшла до застосування в УГКЦ. Натомість «поминання» (*commemoratione*) – це згадування в часі Служби Божої прохань багатьох людей, тобто зачитування ряду імен, які вірні подають на карточках; те, що зараз практикується всюди у храмах. На однозначному розмежуванні і різниці між намірами та поминаннями наголосив зокрема Й. Андріїшин [9, с. 50]. Такий підхід зазначив теж єпископ-помічник Львівський Ігор

[1] Йдеться про ситуацію, коли священик шукає будь-яку пожертву та намір, лишень щоби щось мати. Тобто переслідується виключно мету отримати гроші.

[2] Священик не мав права приймати намірень і пожертв більш ніж зможе їх фізично відслужити протягом 1-2 місяців. Якщо в місяці 30 днів, тоді може прийняти в місяць лише 30 намірень і пожертв.

Возьняк[1], у спеціальному поясненні для духовенства своєї архиєпархії [4, с. 12-15]. У документі подано належне розуміння понять наміру і поминання, які можна сприймати як визначення їх істоти: «Намірення (інтенція) – означає ціль, намір або прагнення до чогось, котре є знаним, вільним та обдуманим людським актом чи моральним вибором. […] Поминання – є згадуванням імені вірного під час богослужіння, з ціллю благословення» [4, с. 12]. У цьому ключі, який подають каноністи та ієрархи, усе, що на даний час практикується у храмах УГКЦ – давати карточки – належить сприймати як поминання. Вірні, даючи їх, бажають, щоб на Літургії згадали (зачитали) їхні прохання, наприклад, за здоров'я і т.п., тобто помолились в їх потребі. Загально беручи вірні не вимагають правити Літургію тільки в їх проханні, тому листочки з усіма проханнями об'єднуються на одній Службі Божій, яку звершує священик в потребах усіх, хто їх склав разом з пожертвами. Натомість «намір» – це коли вірний прохає відправити Службу Божу виключно і тільки в його проханні, складаючи відповідну пожертву. Це може мати місце з нагоди різних життєвих обставин: вінчання, ювілей, за упокій та інших. В загальному значенні це т. зв. «заказна», спеціально замовлена Служба Божа. Кан. 715 східного кодексу вказує, що священик має право приймати пожертви як в наміреннях, так і за поминання, тобто в обох випадках, з нагоди служіння Літургії, відправляючи їх відповідно до законів і законних звичаїв Церкви *sui iuris*.

Кожне намірення супроводжує пожертва вірного. Її розмір (суму) може і повинен встановити єпархіальний єпископ у своїй єпархії [13, кан. 1013, §1]. Йдеться про визначення передовсім мінімальної суми. Це означає, що єпархіальний єпископ повинен встановити яку суму пожертви повинен скласти вірний, щоб в його наміренні було звершено окрему Службу Божу. З одного боку це вносить одноманітність практики в усій єпархії, з іншого – не дозволяє священикам самостійно визначати суму пожертви, забезпечуючи цим від можливого надужиття, зокрема симоніацьке служіння Євхаристії[2]. Завдяки пожертві покриваються також можливі затрати на звершення замовленої Літургії: дяк, світло, свічки і т.п. У кожній єпархії ця сума (розмір пожертви) можуть різнитись, хоча для загального добра краще, щоб існувала одна єдина практика для усієї помісної Церкви. Партикулярне право УГКЦ зобов'язує єпархіального єпископа, перед тим як встановить суму пожертви наміреннь, порадитися з власним митрополитом [11, кан. 126]. Це принаймні дасть фундамент формування однакової практики пожертв у тій самій церковній провінції. Хоча, єпархіальний єпископ вправі визначити іншу

[1] Синод Єпископів УГКЦ доручив архиєп. І. Возьняку опрацювати спеціальну інструкцію стосовно служіння поминань і намірень для усієї УГКЦ в Україні: «Доручити Архієпископу Ігореві (Возьняку) опрацювати проект інструкції для священиків щодо порядку приймання та відслуження намірень на Літургії та подати її на розгляд наступній сесії Митрополичого Синоду» [16, п. 3].

[2] Симонія – одержання або надання церковних урядів, свячень, функцій, уділення св. таїнств за матеріальну винагороду чи інші земські користі. Походить від імені Симона-ворожбита з кн. Діянь, 9, 18-21 [19, с. 144]. За будь-який вид симоніацьких дій передбачене відповідне покарання, не виключаючи великої екскомуніки [13, кан. 1461].

суму, ніж рекомендував йому митрополит. Загальне право, у випадку коли вірний не має змоги дати відповідну пожертву, наказує священикам служити Літургію в наміренні прохача навіть якщо той нічого не дає [13, кан. 716], бо, можливо, є убогим, або знаходиться в інших важких життєвих обставинах. Натомість якщо йдеться про поминання, то у цьому випадку вірний може давати будь-яку суму пожертви, оскільки за усі прохання священик разом з вірними молиться на одній Літургії. Священик зобов'язаний прийняти її, якою б вона не була.

Партикулярне право УГКЦ дозволяє священикам приймати пожертви за поминання на будь-яких Літургіях, у т.ч. Передосвячених Дарів [11, кан. 94]. Стосовно останньої, – немає значення чи подане прохання буде зачитане безпосередньо на цій Літургії, чи під час т. зв. «сорокоуст», тобто на Парастасі, який служиться відразу після неї. У церковній практиці та в переконанні вірних «сорокоусти» – це поєднання двох згаданих богослужінь, які становлять немовби одну цілість. Щоправда, у партикулярній нормі вжито загальне формулювання «за служіння» Літургії Передосвячених Дарів. Це однак не змінює можливості прийняття пожертви, оскільки вона має статус поминання. Питання залишається відкритим лише у випадку служіння наміреня. Звичайно, що коли вірний УГКЦ попросить про «сорокоусти» виключно за його рідних нічого не стоїть на перешкоді, щоб священик прийняв і відслужив їх окремо, лише за померлих жертводавця[1]. Проте, не може тоді долучати до нього жодного іншого поминання чи наміреня. У випадку, коли Служба Передосвячених Дарів служиться окремо, без Парастасу, тоді священик може служити її як за померлих, так і за здоров'я чи в будь-якому іншому проханні. Відповідно до загальних принципів прийняття пожертв[2]. Невідповідним і недоречним було б приймати окрему пожертву і прохання на Літургію Передосвячених Дарів і окрему на Парастас. У церковній практиці, як вже згадувалося, це одна цілість під назвою «сорокоусти». Хоча *de facto* це два окремі богослужіння. З морально-етичного боку це своєрідне надужиття, яке не повинно мати місця. Причиною такого є, як правило, користолюбство, бажання збагачення за рахунок подвійної вигоди, а тому буде моральним злом брати окремо пожертву і прохання на Службу Божу, і окремо на Парастас.

Стосовно поминань, то слід зазначити, що на Літургії фактично кожен виголос єктеній становить окреме прохання-молитву яким когось поминають: ієрархію, владу, вірних, військо, присутніх, тобто моляться за цих осіб. Тому поминання – це найпоширеніша та звична практика. Відповідно усі інші, додаткові поіменні прохання за когось, які дають вірні, належить трактувати в цьому ж самому ключі, – як ще один виголос на

1 У Київській архиєпархії УГКЦ діють правила стосовно служіння Літургій у період Великого посту, зокрема Літургії Передосвячених Дарів, в яких чітко зазначено заборону приймати наміреня на Літургії Передосвячених Дарів [5].

2 У Перемишльській архиєпархії та Вроцлавсько-Ґданській єпархії священнослужитель, приймаючи пожертву за служіння Літургії Передосвячених Дарів зобов'язаний пояснити жертводавцю, що вона не є Євхаристійною Жертвою, а тому Літургією *sensu stricto*. [17, с. 150].

Літургії. Різноманіття і кількість прохань, які лунають в часі Служби Божої не становлять суттєвої трудності, їх може бути скільки завгодно. Вірні самі визначаються з їх видом: наміреня, в значенні окремої заказної Літургії, чи просто поминання, тобто зачитування об'єднаного спільно з іншими прохання, у значенні згадати, пом'янути, помолитись за тих осіб, яких вони записали на листочку.

3. Практика поєднання намірень та поминань

У східному кодексі не окреслено сферу кумулювання намірів чи поминань на Літургії. Прямих та безпосередніх заборон немає, подібно як і дозволу. Присутня лише загальна вказівка: діяти відповідно до приписів власної Церкви *sui iuris*, або тієї Церкви, з якої було прийнято пожертву і прохання [13, кан. 717]. Закони та звичаї УГКЦ, прийняті від Латинської Церкви, дозволяють приймати лише одну пожертву і намір за служіння однієї Служби Божої [порівн.: 18, с. 169; 22, с. 118; 13, кан. 1501, 1502]. Цим вказується, що неможна приймати декілька намірів та пожертв і відслужити тільки одну Літургію за них усіх. Приписи Католицької Церкви загалом забороняють кумулювати наміри, поєднувати навіть два, відправляючи за них одну Літургію. В сучасній практиці Латинської Церкви існує поняття «колективної Літургії», або ж збірної, комплексної Літургії, тобто поєднання декількох чи багатьох намірів (інтенцій) та звершення за них тільки однієї Євхаристії. Однак на це кожного разу потрібен дозвіл дієцезіального єпископа, або ж слід запитати кожного жертводавця зокрема чи погоджуються на таке поєднання [26, с. 436-446, art. 2, §1]. Подібне постановляли давні розпорядження ієрархії УГКЦ: Замойський синод, Львівський собор. Стосовно можливості поєднання (кумуляції) Львівський собор наказував чинити так само, як теперішнє латинське законодавство. Одна з останніх постанов Синоду Єпископів також на цьому наголошує: «Жертводавець повинен дати особисту згоду на кумулювання його наміреня» [1, с.96; 20, п. 7.1][1].

Найпоширенішою залишається практика поминань на Літургії. Їх не заборонено поєднувати (кумулювати). Саме такою можливістю користуються священнослужителі УГКЦ приймаючи на служіння багато

[1] На 71-й сесії Синоду Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ, Львів-Брюховичі, 05-06.03.2016 р., п. 5, прийнято рішення: «Затвердити Норми служіння Божественної Літургії» [2, с. 4]. Однак, існує правовий сумнів відносно юридичної сили цих норм. Кан. 15 § 1 та 4 КПП УГКЦ передбачають набрання правової сили законів і рішень Синоду Єпископів шляхом їх публікації на офіційному сайті УГКЦ та «Благовіснику верховного архиєпископа УГКЦ». Згадані «Норми служіння», після рішення Синоду Єпископів і його проголошення верховним архиєпископом, не були опубліковані. Формулювання: «Затвердити Норми служіння Божественної Літургії», не дають змоги зрозуміти чи це уведення якогось нового документу, чи, можливо, це уведення без жодних змін норм прийнятих на випробувальний термін у 2013 р., чи все ж таки вносилися якісь зміни і це «Норми» у новій редакції. Відсутність публікації не дає змоги адресатові норм ознайомитися з ними, а тому застосовувати. Відсутня важлива ланка уведення норм у дію – їх публікація, пор. ККСЦ, кан. 1489 §2, без чого жодна норма не зобов'язує, оскільки її зміст невідомий. Затверджені Синодом Єпископів КГВА УГКЦ «Норми служіння Божественної Літургії» не опубліковано ні в передбачений КПП УГКЦ спосіб, ні у «Віснику Києво-Галицького Верховного Архиєпископства». Проте, навіть коли б були опубліковані у цьому «Віснику», також не зобов'язували б, оскільки КПП УГКЦ передбачають лише два вище зазначені способи проголошення законів УГКЦ.

карточок-прохань вірних, які дають їх разом з пожертвами. Вважається, що їх подано, щоб просто зачитати, тобто пом'янути і помолитись на Службі Божій за вказаних вірних, наприклад, за здоров'я. Це законно припускається, оскільки жоден з прохачів виразно не заявив бажання відслужити окрему Літургію. Лише у випадку «заказної» Служби вірний має намір, щоб Євхаристію звершити в індивідуальному порядку, лише в його проханні, тому тут зобов'язують правила про наміреня-інтенцію.

Згідно з нормами загального права на одній Службі Божій *de iure* не забороняється одночасно поєднувати наміреня і поминання [21, с. 131], проте літургійно-обрядова практика УГКЦ акцентує на виокремленні одного наміреня і однієї Літургії, що виключає додавання будь-яких інших прохань на звершення Євхаристії в якій вже прийнято наміреня. До того ж, у партикулярних нормах УГКЦ присутня виразна заборона приймати поминання на Літургію, на яку вже прийнято наміреня: «Приймати на поминання в Божественній Літургії, яка служиться в наміренні, отриманому з інших джерел, особливо від вірних іншої Церкви свого права, категорично заборонено» [20, п. 7.4]. Це стосується будь-яких намірень-інтенцій, прийнятих від вірних, як власної, так й іншої Церкви *sui iuris*. У цьому ж значені потрібно відмовитись від додавання поминань і на Літургії у наміренні за народ, яку у неділі та свята мають обов'язок звершити окремі священнослужителі[1]. Це означає, що служитель може робити виголос поминань, які йому дали вірні, однак служить Євхаристію виключно у наміренні згаданого обов'язку, і не може взяти собі пожертв за поминання. Гроші, які йому дали за поминання, повинен перенести на служіння іншої чи інших наступних Служб Божих, які звершуються в тому самому дні, або протягом тижня[2].

Важливим залишається питання служіння декількох намірень і декількох Літургій в одному дні. У латинському законодавстві це повністю врегульовано. В їх практиці навіть коли священик служить декілька Служб Божих на день, не може залишити собі більше однієї грошової пожертви з отриманих і відслужених намірень. Вікова традиція Східної Церкви дозволяє священнослужителеві відправляти лише одну Євхаристію в день[3]. Звідси і

---

[1] Цей обов'язок мають: верховний архиєпископ, єпархіальні єпископи, екзархи, парохи та адміністратори парафій і єпархій [11, канн. 10, 21, 40].

[2] Йдеться про ситуацію, коли, наприклад, парох у неділю має обов'язок відслужити Літургію за народ своєї парафії чи парафій, а йому на це ж саме служіння вірні дають карточки з поминаннями і пожертвами. Парох у такому випадку служить Службу Божу в «наміренні» свого обов'язку (за народ), бере на ній також виголос «поминань», які дали вірні, однак жодних пожертв не вправі собі взяти. Намір «поминань», зокрема отримані гроші, переносить на наступну Літургію у тому самому дні, чи наступних днях тижня, приєднуючи їх до інших поминань. Тобто, поминання робить, але наміреня і пожертву за них переносить. Це зумовлено об'єктивними причинами: долучити поминання до наміреня-обов'язку не може, але і відмовити в прийнятті поминань вірних-парафіян також не може. Вірні не зрозуміють, якщо парох скаже, що на цю Службу карточок-прохань не приймаємо, бо маю обов'язок служіння «наміреня» за народ. Це може викликати замішання, а, можливо, і згіршення. Тому поминання потрібно прийняти і зачитати, але Літургію за них належить звершити при найближчій нагоді, чим швидше.

[3] На цьому, у період нарад, наголошували члени Комісії у справі приготування ККСЦ [27, s. 38], а також Конгрегація у справах Східних Церков [10, п. 65].

приймати та відслужити намірення можна лише один в день. В прийнятих Синодом Єпископів Києво-Галицького Верховного архиєпископства УГКЦ нормах зазначено: «Священик може служити лише одну Божественну Літургію на день і користати з пожертви за неї» [20, п. 1]. Винятком можуть бути великі парафії, де єпархіальний єпископ дозволяє служити більше Служб Божих в одному дні. Відповідно, він же (єпархіальний єпископ) може вирішити як діяти з прийнятими пожертвами.

Партикулярне законодавство УГКЦ дозволяє звершувати одному священику в одному дні більше ніж одну Євхаристію в день у таких випадках: 1) якщо цього вимагають душпастирські обставини, але не більше трьох Літургій; 2) за виразним дозволом власного єпархіального єпископа [20, п. 2][1]. У першому випадку саме право дозволяє душпастиреві приймати рішення та діяти. Наприклад, коли священнослужителеві доручена опіка над декількома парафіями чи спільнотами, і він, з огляду на це, повинен відслужити декілька Літургій у неділю чи свято, чи навіть будній день. У другому випадку, якщо виникають будь-які інші нетипові випадки, або служитель має сумнів, повинен звернутися за відповідним дозволом до свого ієрарха. Виключається можливість звершення другої Євхаристії в день тільки на підставі того, що служитель отримав додаткові наміренння з інших ніж парафіяльні джерел, наприклад, інтенції з Латинської чи іншої Церкви *sui iuris* [20, п. 2.1.3]. Може її відслужити тільки у день, коли немає жодних інших парафіяльних зобов'язань щодо намірень або поминань. Тобто, залишається в силі правило: одне намірення – одна Літургія в одному дні.

Регламентовано також аспект співслужіння Служби Божої і прийняття за її звершення пожертв, тобто коли священик не є головним служителем Євхаристії, а стоїть з боку вівтарної трапези, звершує її разом з іншими священнослужителями. Партикулярні норми дозволяють приймати намірення і грошовий даток на таку Літургію тільки тоді, коли пресвітер того дня зовсім ще не служив Божественної Літургії. Додатково зазначено: «Священику користати з будь-якої пожертви за співслужіння на другій або третій Божественній Літургії заборонено. Якщо ж винагорода за намірення в такому випадку була складена, то священик повинен передати її до єпархіального доброчинного фонду» [20, п.5, 5.1].

---

[1] Ієрархія УГКЦ докладно окреслила як діяти в зазначених обставинах, п. 2: «Служити другу чи третю Божественну Літургію того самого дня в різних парафіях (релігійних громадах) або того самого дня для тієї ж парафії (релігійної громади) та користати з пожертви за них священик може: 2.1. на підставі декрету іменування до душпастирства у двох або трьох парафіях у таких випадках: у неділі та свята, коли вірні зобов'язані брати участь у Божественній Літургії, а парох (адміністратор) зобов'язаний без винагороди служити за парафію; в інші літургійні дні на прохання парафіян у різних парафіях того самого дня за домовленістю; служити Божественну Літургію в намірі, отриманому з іншого, та користати з пожертви за неї священик може тільки в дні, у які не має жодного іншого законного зобов'язання щодо служіння Божественної Літургії. 2.2. На підставі письмового дозволу або розпорядження свого єпархіального єпископа, обґрунтованого душпастирською необхідністю, у таких випадках: з огляду на конкретну потребу(и) або ситуацію(ї); на визначений термін або визначені дні для конкретної парафії. 2.3. У разі непередбачуваної крайньої душпастирської необхідності (похорон, нагальна потреба підмінити пароха сусідньої парафії, та ін.), про що зобов'язаний у місячний термін письмово повідомити свого єпархіального єпископа».

Згідно з новими постановами ієрархії у кожній парафії повинна бути окрема книга «Прийняття намірень на Божественну Літургію» [11, кан. 42 §1 п. 10]. У ній служитель, кожного разу коли отримає прохання і пожертву, повинен цей факт занотувати. Цей облік прийнятих і відслужених намірень, прийнято з Латинської Церкви, де віддавна застосовується, з метою звітності таких служінь. Її уведено не для відслідковування доходів того чи іншого служителя, а для нагляду за виконанням прийнятих зобов'язань. Вірний склав наміреннія і пожертву, а служитель зобов'язався його виконати згідно з волею жертводавця. Книга допомагає самому служителеві слідкувати за його виконанням, пригадати, переконатися, що Євхаристію звершено, зокрема у разі якщо невпевнений чи виконав те що належалося. Такий запис також дає змогу місцевому ієрарху або його уповноваженому представнику (візитатору) проконтролювати процес служіння намірень, виконання обов'язків парафіяльними священиками. Такій звітності і обліку не підлягають поминання, лише наміреннія[1]. Якщо ще немає офіційного бланку зазначеної книги, тоді її можна виготовити самостійно. Це може бути звичайний зошит, або спеціально приготований на комп'ютері та роздрукований корпус бланків аркушів, з відповідними рубриками та заголовками для записів. У книзі належить записати загальну інформацію: хто, коли і в якому проханні склав наміреннія, та хто, коли, де його прийняв і відслужив. Припускається, що суму пожертви не обов'язково вказувати, хіба інакше постановив місцевий ієрарх, або в офіційних виданих церковною владою книгах такого зразка є окрема рубрика чи графа в якій належить вписати розмір грошового датку.

Належить теж пам'ятати, що згідно з богословсько-літургійною традицією Східної Церкви немає такого явища як «наміреннія» (інтенція), а лише поминання. УГКЦ увела латинську традицію в свій правовий звичай тільки для певної категорії служінь, а саме «заказних» Літургій. Більшість Служб Божих, які звершуються мають зміст поминань. Якщо в одному дні священик з дозволу єпархіального єпископа служить декілька Євхаристій, то усі пожертви за поминання належать служителеві. Хіба що його ієрарх постановив інакше, тобто визначив розмір суми, яку священнослужитель може взяти собі з поминань, а решту має передати на інші визначені цілі.

У випадку, коли в якійсь ситуації з наміреннями чи поминаннями немає відповідного рішення ні у давньому, ні сучасному законодавстві УГКЦ, кожен єпархіальний єпископ, поки не буде загально встановленої практики, може видати відповідні розпорядження для духовенства своєї єпархії, маючи повноту влади в межах своєї єпархії в усіх питаннях церковного життя [13, кан. 199]. Священик, який зустрівся з нетиповою ситуацією, у кожному випадку, повинен звернутися до свого місцевого ієрарха та отримати відповідне розпорядження як діяти.

---

[1] У Львівській архиєпархії ще з 2004 р. уведено в дію практику ведення обліку намірень в окремій парафіяльній книзі. Вона підлягає звітності під час візитацій чи перевірок місцевим ієрархом. Не підлягають записам поминання [4, с. 13].

4. Використання пожертв отриманих з нагоди служіння намірень та поминань

Поряд з різними аспектами служіння Літургій у намірениях і поминаннях вірних важливим залишається питання розподілу отриманих пожертв. Певні вказівки подає східний кодекс визначивши, що усі вони належать священнослужителеві, який їх прийняв і звершив [13, кан. 291]. У силі також залишаються вище наведені партикулярні норми УГКЦ, які загалом вирішують майже усі питання цієї сфери. Однак, єпархіальний єпископ вправі визначити суму пожертви, яку може прийняти служитель чи то за служіння наміреня, чи то за служіння поминань [13, кан. 1013 §1; 11,ь кан. 126]. Вони також можуть бути диференційованими: один розмір для поминання, інший для кумульованих поминань, інший для наміреня. Ця сума є фіксованою, служитель може взяти собі тільки визначену єпархіальним єпископом суму.

Постає питання, що вчинити з іншими намірами, які дають вірні в тому самому дні та коштами, що залишаються з відправлених Літургій? Конгрегація Східних Церков у своїй «Інструкції» рекомендує відкликатись до місцевого ієрарха, та діяти відповідно до його розпоряджень [10, п. 65]. Подібну думку висловив й один із авторитетних кантоністів [25, p. 600]. Партикулярне право УГКЦ подає для цих випадків лише загальну вказівку, щоб наміри чи залишки переносити на інші окремі Божественні Літургії [20, п. 7.1]. А коли має місце співслужіння чергових Євхаристій того самого дня, служитель, не маючи права взяти собі пожертву за них, повинен передати отримані кошти в єпархіальний благодійний фонд [20, п. 5.1]. У практиці залишаються дві можливості: 1) перенести наміри чи поминання разом з пожертвами на інші дні та Літургії; 2) або діяти відповідно до розпоряджень власного місцевого ієрарха (крім єпархіального єпископа, також синкел і протосинкел [13, кан. 984 §2]). У такий спосіб належить діяти і при отриманні в одному дні або на одній Літургії суми більше визначеної місцевим ієрархом для поминань. Вони повинні бути або перенесені на інші Служби, або передані у відповідні інституції згідно з постановою місцевого ієрарха. Фіксована сума належиться служителеві, а залишком потрібно розпорядитися відповідно до двох вище наведених можливостей.

Відповідні розпорядження у згаданій сфері уже діють в деяких єпархіях УГКЦ. Так, у Коломийсько-Чернівецькій єпархії встановлено, що: «Стипендії за поминання і намірення у Святій Літургії обліковуються особисто священиком і при надлишку повинні передаватися в Єпархіальне управління для справедливого розподілу між священнослужителями» [6, п. 1.1.6]. Подібно вчинено і у Вроцлавсько-Ґданській єпархії, де зазначено, що «Священик для своїх потреб, може прийняти одного дня стипендію лише за одне відслужене намірення Служби Божої. Гроші за додаткові відправлені Служби Божі належить раз у місяць, разом з катедратікум, прислати на банкове конто Консисторії з зазначенням *intencje*, вони будуть передані на священичий фонд» [3]. У 1998 р. таке ж саме розпорядження видане

архиєпископом Перемишльсько-Варшавським Іваном Мартиняком. У згаданій постанові йдеться про фонди, або установи, які в єпархії повинен створити єпархіальний єпископ з метою забезпечення потреб єпархії та духовенства [13, кан. 1021]. У 2017 р. для Перемишльсько-Варшавської митрополії встановлено одні правила, які передбачають, що «Залишок коштів з таких пожертв має кумулюватися на інші окремі Божественні Літургії» [17, п. 59].

Єпархіальний єпископ може видавати розпорядження вказуючи як діяти та куди передавати залишок грошей з відслужених намірів, або ж кумульованих поминань-пожертв. Це зокрема може бути відрахування (перечислення) на фонд духовенства, так як це зазначено в кан. 291 та 390 ККСЦ; або ж на фонд семінарії; потреб єпархії, єпархіальних комісій тощо.

У Тернопільсько-Зборівській архиєпархії розмір пожертви наміреня встановлюється починаючи з 2008 р. Щороку її переглядають, збільшуючи, зважаючи на економічний стан в країні. Станом на осінь 2017 р. це 100 гривень. Також встановлено суму на яку дозволено кумулювати пожертви на поминання – 200 гр. Якщо ж на поминання подано пожертв більше як на попередньо зазначену суму (тобто більше 200 гр.), тоді «священик має відслужити в наміренні давших ще одну Божественну Літургію» [8]. У такий спосіб, кожен священнослужитель, який звершив Євхаристію, може взяти собі лише зазначену суму. Вірний який просить «заказну» Службу Божу повинен пожертвувати принаймні встановлений єпархіальним єпископом розмір датку наміреня. Окрім цього, архиєпископ Тернопільсько-Зборівський розпорядився, щоб 5% від залишку кумульованих пожертв зі служіння Літургій щомісячно передавалися на потреби єпархії [7]. Йдеться про ситуації, коли сума пожертв за служіння перевищує встановлену ним суму. Понадлімітні пожертви залишаються для їх подальшого перенесення на інші дні та звершення відповідно до прохань вірних, однак відповідний встановлений процент має бути переданий в єпархіальну курію та використаний на цілі визначені єпархіальним єпископом.

Стосовно можливості встановлення єпархіальним єпископом податку на пожертви зі звершених Літургій, то загальне право забороняє їх накладати [13, кан. 1012 §1]. У цьому контексті податок належить розуміти як постійне стягнення якоїсь фіксованої суми або процентної ставки з доходів духовенства, яке воно отримує з пожертв за звершені Служби Божі. Його не можна встановлювати ні для юридичних осіб, наприклад, парафій, ні для фізичних осіб, тобто духовенства[1]. У Латинській Церкві загальне право дозволяє це робити[2]. Однак практика Східної Церкви такого не передбачає

[1] Загальне право передбачає можливість встановлювати податки для юридичних осіб (ККСЦ, кан. 1012 §1), а партикулярне право УГКЦ також для фізичних осіб (КПП УГКЦ, кан. 125 §2). Це стосується загалом поняття податку як такого, наприклад, на доходи. Законодавство Церкви передбачає встановлення будь-яких видів податків, окрім податку на пожертви зі звершених Літургій. Єпархіальний єпископ може, скажімо, оподаткувати треби, але не пожертви зі служіння Євхаристії в проханнях жертводавців.

[2] Пор. Кодекс Канонічного Права, 1983 р., кан. 1263.

[порівн.: 25, p. 849; 28, s. 65-150][1]. Така можливість розглядалася членами Комісії до справ приготування ККСЦ, але згодом однозначно відкинена.

Головним та основним правилом приймання намірів, поминань і пожертв повинна стати для кожного священнослужителя вказівка кодексу, в якому законодавець зобов'язує служити їх навіть без жодних пожертв [13, кан. 716]. В українському суспільстві зберігається досить проблематична ситуація з належним, гідним та відповідним матеріальним забезпеченням людей, зокрема з огляду на складну економічну ситуацію в країні. Тому кожна духовна особа повинна пам'ятати про християнські принципи та безкорисне служіння, наслідуючи у цьому Христа. Якщо якийсь вірний не в змозі дати пожертву, яка б відповідала розміру пожертви наміру встановленого єпархіальним єпископом, то священнослужитель повинен прийняти ту суму, яку жертвує парафіянин, або навіть без жодної оплати відслужити Літургію в його проханні. Подібно належить поступити коли йдеться про пожертви за поминання. Священнослужитель повинен пам'ятати, що дар священства та служіння святих таїнств отримав від Бога, і не для себе, а для інших.

Висновки: Сучасне партикулярне право УГКЦ регулює більшість аспектів поминань, намірень, пожертв, їх кумуляції, як також інших питань згаданої сфери. Основу цього законодавства становлять давні постанови ієрархії, практики та звичаї, які залишаються зобов'язуючими і сьогодні, як теж і ряд сучасних постанов, зокрема «Норми служіння Божественної Літургії» в редакції 2013 р.

Намірення (намір-інтенція), дане жертводавцем священикові для відправи Служби Божої, містить у собі прохання та грошову пожертву. Приймаючи їх служитель зобов'язується відправити одну Літургію згідно із задумом, який має прохач, і тільки у його намірі, не додаючи прохань інших вірних. Дозволено також приймати пожертви за поминання на Літургії, яке відбувається на великій прохальній єктенії, після читання Євангелія. Поминання і пожертви за них можна поєднувати (декілька або багато), звершуючи за них тільки одну Євхаристію. Найбільш поширеними і властивими для УГКЦ належить вважати поминання. Натомість намірення мають місце у випадку т. зв. «заказних» Служб Божих, або прийнятих інтенцій з інших Церков *sui iuris*. Їх священик зобов'язаний служити відповідно до норм тієї Церкви з якої вони надійшли, наприклад, Римо-католицької) [13, кан. 717], суворо дотримуючись служіння за одну інтенцію одну Літургію, не додаючи жодних інших прохань. Єпархіальний єпископ, як той, хто має повноту влади в усіх сферах церковного життя довіреної йому єпархії, може встановити більш детальні приписи стосовно пожертв за наміри та поминання, керуючись практикою та партикулярним правом УГКЦ. Зокрема стосовно суми пожертви, яку належить скласти за служіння наміреня, суми пожертви до якої служитель може кумулювати поминання,

[1] Заборона оподатковувати пожертви з відслужених Літургій була також записана у нормі попереднього східного католицького законодавства.

як також куди належить передавати залишок (надмір) намірень і залишок з суми пожертв за поминання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Вісник Києво-Галицького Верховного Архиєпископства. – 2013. – № 26. – С. 96.

2. Вісник Києво-Галицького Верховного Архиєпископства. – 2016. – № 38. – С. 4.

3. Єпископ Володимир Ющак, єпископ Вроцлавсько-Гданської єпархії УГКЦ. Декрет від 14.03.2005 р. «Щодо різних аспектів служіння Божественної Літургії» (Копія) // Приватний архів о. Олега Хортика.

4. Єпископ Ігор Возьняк, єпископ-помічник Львівської архиєпархії УГКЦ. Декрет № ЛВ-04/90 від 01.02.2004 р. для духовенства «Про намірення і поминання під час Божественної Літургії» // Львівські Архиєпархіальні Вісті. – 2004. – № 1. – С. 12-15.

5. Єпископ Йосиф Мілян, єпископ-помічник і протосинкел Київської архиєпархії УГКЦ. Декрет № КА-16/155 від 01.04. 2016 р. «Про служіння Літургії в часі Великого посту» (Копія) // Приватний архів о. Олега Хортика.

6. Єпископ Микола Сімкайло, Правлячий Архієрей Коломийсько-Чернівецької єпархії. Декрет № 14/2 від 20.02.2006 р. «Про права і обов'язки пароха (адміністратора) і допоміжних структур, задіяних на парафії» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://diocese.ko.if.ua/official/06.html.

7. Єпископ Василій Семенюк, правлячий архієрей Тернопільсько-Зборівської єпархії УГКЦ. Декрет № 2009/60 від 10.03.2009 р. (Копія) // Приватний архів о. Олега Хортика.

8. Архиєпископ і митрополит Василій Семенюк, Тернопільсько-Зборівської архієпархії та митрополії УГКЦ. Декрет № 2016/343 від 30.08.2016 р. (Копія) // Приватний архів о. Олега Хортика.

9. Дискусія над доповіддю: ієрей Любомир Саноцький. Співвідношення Традиції та «Інструкції застосування літургійних приписів». Узгодженість чи суперечність? Характер цього документа: зобов'язуючий чи дорадчий? // Метрон. – 2003. – № 1. – С. 50-51.

10. Інструкція застосування літургійних приписів Кодексу Канонів Східних Церков / Конгрегація у справах Східних Церков, 06.01.1996 р. – Львів: Свічадо, 1998. – 104 с.

11. Канони партикулярного права УГКЦ // Спецвипуск «Благовісника Верховного Архиєпископа Києво-Галицького Української Греко-Католицької Церкви 2015 року». – Березень 2015. – 52 с.

12. Каськів О. Євхаристія в Канонічному Праві // Науковий вісник Івано-Франківської Теологічної Академії УГКЦ «Добрий Пастир». Теологія. – 2009. – № 2. – С. 7-13.

13. Кодекс канонів Східних Церков проголошений Іваном Павлом II / Авторизований переклад Й.Кобів; Канонічна комісія: о. Протоархимандрит І.Патрило, о. С.Мудрий, о. К.Корчагін і о. Т.Галицький. – Львів: Вид-во ОО. Василіян, 1995. – 472 с.

14. Кунцлер М. Літургія Церкви / Міхаель Кунцлер. – Львів: Свічадо, 2001. – 616 с.

15. Новий тлумачний словник української мови / укл. В. Яременко, О. Сліпушко. – Т. 2. – Київ, 2001. – С. 285.

16. Постанови 29-ї сесії Синоду Єпископів Києво-Галицької митрополії УГКЦ, Львів–Брюховичі, 8–9 березня 2006 р. Б. (Копія) // Приватний архів о. Олега Хортика.

17. Принципи Літургійного Життя в Перемисько-Варшавській Митрополій УГКЦ, 19.01.2017 р. / Партикулярне право Перемисько-Варшавської архиєпархії УГКЦ // Перемиські архиєпархіяльні відомості. – 2017. – № 21. – С. 150.

18. Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б.: Постанови / Переклад з латини о. д-ра І.Козовика; Богословсько-літературний редактор о. І.Пелехатий. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 304 с.

19. Симонія // Хортик О. Тлумачний словник термінів канонічного права. – Тернопіль, 2013. – С. 144.

20. Синод Єпископів Києво-Галицького Верховного Архиєпископства УГКЦ. Норми служіння Божественної Літургії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://stryi.ugcc.org.ua/normy-sluzhinnya-bozhestvennoji-liturhiji/.

21. Танасійчук А. Практика прийняття пожертв з нагоди відправи Божественної Літургії, святих таїнств, освячень і благословень // Метрон. – 2009. – № 5-6. – С. 127-140.

22. Чинности і рішення руского провінціального Собора в Галичині одбувшегося в Львові в році 1891. – Львів: Накладом Митрополичого Ординаріату, Із типографії Ставропігійського Ін-та, 1896. – 272 с.

23. Шульц Г. Й. Візантійська літургія: Свідчення віри та значення символів / Ганс Йоахим. – Львів: Свічадо, 2002. – 240 с.

24. Adamowicz L. Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych. Według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. – Lublin, 1999. – s. 128.

25. Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Corpus iuris canonici. Vol. 2 / cura di Mons. P. V. Pinto. – Citta del Vaticana^ Libreria Editrice Vaticana, 2001. – 1408 p.

26. Congregatio pro Clericis, Decretum Mos iugiter, 20.02.1991 // Acta Apostolicae Sedis. – 1991. – № 83. – S. 436-446.

27. Ferrari G. Breve esposizione dei lavori sui canoni De Divina Eucharistia / Archim. Giuseppe Ferrari // Nuntia / Directio: Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo. – 1977. – № 4. – С. 29-41 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/documenta/cceo/nuntia/4.pdf.

28. Pius XII, motu proprio Postquam apostolicis litteris, 09.02.1952 // Acta Apostolicae Sedis. – 1952. – № 44. – S. 65-150.

priest Oleg Khortyk

PRACTICE OF EXPRESSIONS AND MEASURES IN LITURGIA UNDER THE UGCC LEGISLATION

The article analyzes the practice of donations on the occasion of the service of the Liturgy in the intention of the donator in accordance with the provisions of the canon law of the UGCC and the example of certain dioceses of the UGCC, the sources of this practice in the Kyiv and Latin Churches are elucidated. The author concludes that it is necessary to distinguish between contemplation and commemoration in liturgical practice, and their combination (cumulation) requires the permission of the bishop.

***Key words**: bishop, liturgy, synod, canon law, donations, intention (intention), commemoration (mention).*

Науковий вісник ІФБУ «Добрий Пастир». Богослов'я: Зб. наук. праць. – 2017. – Вип. 10-11

Літургійне богослов'я

УДК 348.32:262.1:265.9:264-78

о. Василь Гоголь
Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого

ЧИНОПОСЛІДУВАННЯ ХІРОТОНІЙ У ВІЗАНТІЙСЬКІЙ ЦЕРКВІ

У статті проаналізовано один із елементів літургійного життя Церкви, що забезпечував розвиток її ієрархічної структури, а саме – чин хіротонії. Автор виокремлює три групи хіротоній та на основі аналізу візантійської традиції послідовно розглядає всі елементи порядку їх проведення.

***Ключові слова**: єпископ, священик, диякон і дияконіса, читець, ігумен, хіротонія, молитва, рукоположення, Євхаристія.*

Тими ж днями, коли учнів ставало дедалі більше..., тоді дванадцятеро прикликали громаду учнів і сказали...: «Нагледіть собі, отже, з-поміж вас, брати, сімох мужів доброї слави, повних Духа та мудрости, а ми їх поставимо для цієї служби...», і вподобалось це слово всій громаді й вибрали Стефана..., Филипа..., і поставили їх перед апостолами і, помоливишись, поклали на них руки. (Ді. 6, 1-6).

Чини хіротоній[1], які знаходимо у Візантійських евхологіонах містять такі основні елементи, як: прочитання особого документа, який приносив хартофілакс[2], покладання рук єпископом, читання молитов, ектенія. Якщо зібрати разом елементи кожного чину, то їх можна розділити на три групи (див. табл. 1).

До першої групи належить хіротонія єпископа, священика, диякона та дияконіси. Кожна з цих хіротоній має наступну структуру: архиєрей читав відповідний документ, потім ставив руку на ставленика, читав першу молитву, далі виголошувалася ектенія, після якої архиєрей читав другу молитву. Всі ці хіротонії звершувалися у святилищі, в різні моменти Божественної Літургії, що свідчило про те, що ставлений є служителем Євхаристії.

До другої групи входить хіротонія піддиякона та поставлення читця. Ці чини містять тільки одну молитву, перед якою архиєрей ставив руку на ставленика, а їх звершення не було пов'язане з Євхаристійним богослужінням.

Третя група – єдиний чин поставлення ігумена, що складається з двох молитов, друга з яких головоприклонна. Цей чин звершував у власних

[1] Χειροτονία з гр. (хіротонія) етимологічно означає жест простягнення або підняття руки для вибору кандидата; сьогодні під цим словом звичайно розуміється покладення рук єпископа на голову кандидата, саме те, що точніше було б назвати χειροθεσία або саме «рукоположення».

[2] Χαρτοφύλαξ з гр. (хартофілакс) займав третє місце в правому хорі константинопольських «оффикиев».

приміщеннях (ἐν τῷ εὐαγεῖ πατριαρχείῳ) патріарх, в присутності монахів, котрі вибрали ставленого.

Таблиця 1. Елементи чину хіротоній

1	ordinatio/designatio	Barb. gr. 336 [6, s. 432]
2	ordinatio episcopi	promulgatio decreti de electione oratio I collecta diaconalis oratio II
3	ordinatio presbyteri	promulgatio decreti de electione oratio I collecta diaconalis oratio II
4	ordinatio diaconi	promulgatio decreti de electione oratio I collecta diaconalis oratio II
5	ordinatio diaconissae	promulgatio decreti de electione oratio I collecta diaconalis oratio II
6	ordinatio hypodiaconi	oratio
7	designatio lectoris et psaltae	oratio

Порядок хіротоній у Візантійській Церкві є наступним:

1. Проголошення молитви «Божественна Благодать»;
2. Молитва спільноти: Kuvrie ejlevvhson та мирна ектенія;
3. Дві епіклетичні молитви єпископа;
4. Одягання священичих риз;
5. Участь у роздаванні Святого Причастя.

Розглянемо кожен з елементів чину хіротоній детальніше.

1. Проголошення молитви Божественна Благодать (Ἡ θεία χάρις)[1].

[1] Одним із спірних питань парижських богословів XVII ст., котрі вивчали чини візантійських хіротоній, було питання про форму Тайни Священства. Олексій Пентковський розглянув це питання у своєму виступі на XLII неділі літургічних досліджень, в Свято-Сергіївському інституті, в Парижі 1995р.. Петро Аркудій (1626) і домініканець Ґоар (1647), а також їх послідовники притримувались того, що формою є прочитання тексту „Божественна Благодать". Цієї думки також притримувався відомий літургіст XX ст. Бернард Ботт і сам Пентковський. Цікавим фактом є те, що і в самій Римській Церкві (*де форма* «Божественна Благодать» *не існувала*) до 1950 року богослови-літургісти не були одноголосні з моментом звершення Тайни Священс тва в латинському обряді. Папа Пій XII, по лінії давньої традиції, визначив, що рукоположення звершується жестом покладення рук з прочитанням відповідної молитви, а не побічними обрядами, як помазанням рук

Ἡ θεία χάρις, ἡ πάντοτε τὰ ασθενῆ θεραπεύουσα καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προχειρίζεται τὸν δεῖνα, τὸν θεοσεβέστατον πρεσβύτερον ἐπισκοπον, τῆς θεοσώστον πόλεως, τῆς δεῖνος εὐξώμεθα οὖν ὑπέρ αὐτοῦ ενα ἔλθῃ ἐπ αὐτόν ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος

῾Ο πρὸς συνήθειαν χάρτης – документ, що його зачитував архиєпископ при хіротонії єпископа, священика, диякона та дияконіси. В Евхологіоні (Barberini, 336) повний текст цього документа містить тільки чин хіротонії єпископа (Ἡ θεία χάρις, ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα καδ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προχειρίζεται ὁ δεηνα, τὸν θεοφιλέστατον πρεσβύτερον εἰς ἐπίσκοπον. Εὐξώμεθα οὖν, ενα ἔλθῃ ἐπ αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ ἁγίου Πνεύματος – О Божественна Благодать, що є завжди допомогою безсильних та потіхою покинутих, покорителькою сильних, споглядаючи ласкавим оком на священика в єпископи. Просім щоб на нього зійшла благодать Пресвятого Духа, а в інших трьох випадках вказані тільки початкові слова [6, s. 174, 178, 182, 185].

Евхологіон Grottaferrata, G.b.I (XIII ст.), що відображає першопочаткову версію чинів хіротоній, містить в чині хіротонії єпископа більш розширену редакцію цього документа (Ψηφῳ καζ δοκιμασίᾳ τῶν θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων καζ τῶν ὁσιωτάτων πρεσβυτέρων καζ διακόνων, ἡ θεία χάρις, ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα καδ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προχειρίζεται τὸν δεηνα, τὸν θεοσεβέστατον πρεσβύτερον ἐπίσκοπον τῆς θεοσώστου πόλεως τῆσδε, εὐξώμεθα οὖν ὑπὲρ αὐτοῦ, ενα ἔλθῃ ἐπ αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος – Вибір та згоду боголюбивих єпископів і висвячених священиків та дияконів, о Божественна Благодать, що є завжди допомогою безсильних та потіхою покинутих, покорителькою сильних, богоповажного священика на єпископа богоспасаємого міста укріпи, просім, щоб на нього зійшла благодать Пресвятого Духа), а в чині хіротонії священика, диякона та дияконіси – початкові слова короткої редакції (ἡ θεία χάρις), а також в описі звершуваного патріархом рукоположення архидиякона на священика виділено, що даний документ (κιτατόριον) подавав патріарху хартофілакс, що вказує на походження документа із патріаршої канцелярії [1, s. 142, 147, 153, 158].

Константинопільській Евхологіон (1027) Paris Coisl. 213 [11, с. 734], має більш ширшу версію чинів хіротоній. Він містить не тільки поширену редакцію тексту, що знаходиться у Евхологіоні Grottaferrata, але, крім цього, ще й особливий початок цього тексту у випадку хіротонії патріарха (Ψηφῳ καζ δοκιμασίᾳ τῶν θεοφιλεστάτων μητροπολιτῶν καζ ἀρχιἐπισκόπων καδ ἐπισκόπων – Вибір та згоду боголюбивих митрополитів, архиєпископів та єпископів) [1, s. 143]. В чині хіротонії священика та диякона наведений повний текст, який по своїй структурі співпадає з редакцією, яку містить

або отриманням чаші чи дискоса з рук архиєрея на рукоположенні пресвітера, що було думкою деяких авторів.

Евхологіон Барберіні для хіротонії єпископа, а в хіротонії дияконіси виділені тільки початкові слова. Та в усіх трьох хіротоніях, що містять повний текст документа, його подавав архиєпископу хартофілакс.

Цей текст можна поділити на чотири частини:

1. Ψηφῳ καζ δοκιμασίᾳ τῶν θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων καζ τῶν ὁσιωτάτων πρεσβυτέρων καζ διακόνων – Вибір та згоду боголюбивих єпископів, висвячених священиків та дияконів – ця частина, що містить список звершивших вибрання (ἡ ψῆφος) зустрічається тільки в документах, що є пов'язані з вибором патріарха чи єпископа;
2. Ἡ θεία χάρις, ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα καδ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα – О Божественна Благодать, що є завжди допомогою безсильних та потіхою покинутих – ця частина містить спомин про Божественну Благодать, як особисту силу Божу, яка визначає вибір на церковне служіння та від якої все залежить. Вона незмінна для усіх документів;
3. Προχειρίζεται[1] τὸν δεηνα, τὸν θεοσεβέστατον πρεσβύτερον ἐπίσκοπον τῆς θεοσώστου πόλεως τῆς δεῖνος – Покорителькою сильних, богоповажного священика на єпископа богоспасаємого міста – в цій частині йдеться про призначення священнослужителя на більшу посаду. Змінними є назви ступенів священства;
4. Εὐξώμεθα οὖν ὑπὲρ αὐτοῦ, ενα ἔλθῃ ἐπ᾽ αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ παναγίου Πνεύματος – просім, щоб на нього зійшла благодать Пресвятого Духа – в цій частині міститься заклик до молитви про сходження благодаті Пресвятого Духа на ставленого, щоб кандидат став гідним та достойним свого покликання та служіння, і щоб за допомогою нашої молитви діло Боже дійшло до досконалості. Відповіддю на заклик було: тричі «Господи, помилуй».

2. Молитва церковної спільноти

«Κύριε ἐλέησον»– традиційна молитва християн ранньої Церкви. Вона повторювалась багаторазово та є важливим елементом ектенії, оскільки є відповіддю вірних на заклик до молитви. Ця молитва не залежала від будь-якої дияконської ектенії, яка не завжди була присутня, так само, як і молитви священика могло не бути, Церква Божа молилася одноголосно через давнє «Κύριε ἐλέησον». Цю молитву ми вже зустрічаємо в літургічних документах IV ст.: «Апостольські Постанови» та в «Паломництві» Еґерії. Вона скоро приймається та поширюється в богослужіннях Сходу та Заходу.

«Господи помилуй» – є, наче змістом всієї великої ектенії, яка приходить до давньої практики молитви «Kuvrie ejlevvhson», щоб допомогти першим християнам молитися більш конкретніше. Як бачимо, в практиці сьогодення диякон тільки запрошує на молитву: «Помолімся» або «Просім», але моляться люди. В цій короткій молитві людина звертається до Божого

[1] Рроχειρίζεται – з гр. пророкує; вибирає, призначує того, кого передбачено.

милосердя, що від Нього залежить вислухання її молитов та сповнення її благань. Тією молитвою заявляє людина, що вислухання її молитви однаково залежить від Божого милосердя та ласки.

Слово «ектенія» по-грецьки надається тільки одній ектенії: «Промовмо всі» або «Помилуй нас, Боже» та походить з діалекту ἐκτενῶς [9, с. 95] – молитися протяжно: три «Господи помилуй» замість одного звичайного. Походять ектенії від давніх часів та були відомими ще в старозавітній синагозі. Поширились вони спочатку серед християн Сирії так, що були там, напевно, вже у вжитку за часів св. Івана Золотоустого [13, с. 478]. І, якщо походження деяких ектеній легко пояснити історично: наприклад перша: «Мирна ектенія», що з грецької означає συναπτὴ ειρηνική або просто τὰ ειρηνικά, то інші ектенії пройшли великий шлях змін та розвитку. У всякому випадку ектенія – дуже давній елемент, що забезпечує суттєву участь народу Божого в молитві Церкви.

Також спільна молитва Церкви є присутньою у чинах хіротоній. Разом з єпископом молиться ціла громада словами «Господи помилуй» за кандидата, що вибирається з-посеред них та для них (Євр. 5, 1-4). Це спільне священнодіяння об'єднює разом індивідуальні особистості, що спілкуються з Богом, який Сам у Собі є Спільнотою.

3. Дві епіклетичні молитви єпископа

Для розгляду цього питання потрібно звернутися до ранніх пам'яток, що відомі під загальною назвою літургічно-канонічні тексти (Kirchenordnungen), багато з яких містять молитви руко положення [3, s. 361-394]. Серед них найближчими до візантійських текстів є Апостольські Постанови, складені в кінці IV ст. в Антіохії. У VIII книзі Апостольських Постанов містяться чини хіротоній (від єпископа до поставлення читця), які відповідають чинам хіротоній Візантійського евхологіону, проте кожна хіротонія містить тільки одну молитву [5, s. 140-224]. Це наводить на думку, що в ранній візантійській літургічній традиції, що була пов'язана з традицією антіохійською [7, s. 23-24], чини хіротоній містили тільки одну молитву, як це бачимо сьогодні в поставленні читця [18, с. 119]. В цьому випадку чини хіротоній, що містять прочитання документа та дві молитви є наслідком переопрацювання початкових форм, що містили тільки одну молитву.

Для підтвердження цього, потрібно проаналізувати взаємовідношення чотирьох перших та чотирьох других молитов в чинах хіротоній єпископа, пресвітера, диякона та дияконіси. Цей аналіз ми знаходимо в докладі А. Пентковського, який пише: «Усі ці молитви мають традиційну структуру, яка складається з анамнетичної (пригадувальної) та епіклетичної (прохальної) частин [4, s. 357-360]. Характерною особливістю кожної з чотирьох перших молитов є синтаксичне вираження значення цілі або конструкцією εις τὸ + інфінітив (наприклад в молитві на рукоположення єпископа: εις τὸ ἄξιον γενέσθαι τοῦ αιτεῖν αὐτοῦ), або простим інфінітивом (наприклад в молитві на рукоположення священика та диякона: εὐδόκησον

ὑποδέξασθαι) тоді, як значення цілі в епіклетичних частинах кожної з чотирьох других молитов синтаксично виражені кострукцією ενᾀπως + сполучник або майбутній час (як наприклад в другій молитві на рукоположення єпископа: ενα᾽παραστῇ᾽καδ λήψεται)» [18, с. 122].

Іншим елементом, який відрізняє чотири наступні молитви від попередніх є прохання небесної нагороди (μισθός) в час Другого приходу та Суду. Це рідкісне слово μισθός знаходиться також в молитві «приношення» літургії Св. Василія Великого, яка була в другій половині I тисячоліття основною літургією Константинополя [7, s. 55], та евхологічний текст якої, маючи лексичну паралель з молитвами чинів хіротоній міг вплинути на їх складачів. На думку А. Пентковського, друга четвірка молитов була складена іншим автором значно пізніше та є незалежною від першої, як на лексичному, так і на синтаксичному рівні.

Також А. Пентковський звертає увагу на новозавітні цитати, які в роглянутих молитвах були використані в якості locus theologicus biblicus [4, s. 359, 386]. Так в хіротонії єпископа біблійна цитата, яка міститься в анамнетичній частині першої молитви (1 Кор. 12, 28): «...по-перше – апостолів, по-друге – пророків, по-третє – учителів,...» вказує на літургічні функції кандидата: «εις τὸ ἐξυπηρετεισθαι καδ λειτουργειν τοις σεπτοις καδ ἀχράντοις σου μυστηρίοις εν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ – щоб служити та літургісати чесним та пречистим твоїм тайнам у святому твоєму жертовнику» [9, с. 61]. Та вже в епіклетичній частині молитви проситься, щоб Господь, через співдіяння єпископату та діяльністю Святого Духа: «τῇ ἐπιφοιτήσει ... τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος – нашестям і силою, і благодаттю Святого Твого Духа» [9, с. 61] укріпив вибраного кандидата, як укріпив апостолів та мужів Старого Завіту для виконання свого служіння так, щоб кандидат став дійсним посередником через свою молитву між Богом та народом.

А цитата з Послання до Римлян (2, 19-20), де Апостол Павло докоряє юдею, який даремно вважає себе «провідником..., світлом..., виховником..., учителем... і т. д.», в другій молитві стає місією єпископа-пастиря за прикладом Христа. Оскільки людська природа не може власними силами осягнути Божества, то це здійснюється Божим провидінням, через поставлення архиєреїв, які: «τὸν σὸν ἐπέχοντας θρόνον εις το ἀναφέρειν σοι θυσίαν καδ προσφορὰν ὑπὲρ παντὸς τοῦ λαοῦ σου – твій тримають престіл, щоб возносити тобі жертви та приношення за всіх людей твоїх».

Також бачимо в другій молитві на рукоположення диякона уривок тексту, виражений, як євангельська цитата: «καθὼς γέγραπται ἐν τῷ ἁγζῳ εὐαγγελζῳ σου· ὥστις θέλει ἐν ὑμῖν ειναι πρῶτος, ἔστω ὑμῶν διάκονος» в даному випадку говорить про єднання стихів Мк. 9, 35 та 10, 43 = Мт. 20, 26, використання яких було обумовлене присутністю слова «διάκονος». Та євангельське поняття слова «диякон/служитель» не співпадає з пізнішим поняттям «диякон», як одного з служителів престолу.

Пентковський А. підкреслює, що використання текстів Нового Завіту, могло бути обгрунтоване зміною бачень в IV ст. характеру служінь єпископа, священика та диякона, яка привела до «клерикалізації» в свідомості служителів, які складали та редагували молитви чину хіротоній. А також складання другого комплексу молитов для чотирьох вищих хіротоній, та розміщення цих молитов у вже існуючі формуляри, було виконане з розрахунку бачення призначення кождого з цих служінь, що розглядалося виключно, як служіння євхаристійне. Навіть хіротонія дияконіси не є винятком, про що свідчать рубрики відповідної хіротонії, звершуваної в святилищі, при якій єпископ передавав дияконісі потир, який вона ставила на престіл.

4. Одягання священичих риз

Сам факт, що людина прикрашає себе одягом, надаючи краси своєму тілу, знаходить своє богословське заглиблення у одежі, що її отримує людина під час хрищення, а також в літургічних облаченнях.

В перші століття не вимагалось окремого одягу для відправ. Також одежі деяких ієрархічних ступенів, як і їх функції, мало чим відрізнялися між собою. Різниця була тільки щодо місця, яке посідали священики, диякони та вірні у літургійній громаді [13, с. 52]. Первісний звичай, що не відзначав ієрархічного порядку та гідності за зовнішнім одягом, існував у Римі ще за Папи Целестина, на початку V століття [13, с. 53]. Ризи служачого священика та інших клириків, що прислуговували йому при тогочасній відправі, були святковим світським одягом громадян Риму, де, на той час, носили так звану туніку та верхню одежу, що називалася poenyla.

Із туніки, що відносилася до спідньої одежі взяла початок західноєвропейська альба[1], тоді, як на Сході візантійський стихар, та відповідні одежі інших східних літургій могли бути також кольоровими. І альба, і стихар припускали вживання пояса: на Заході такий пояс мав назву «cingulum» (полотняна стрічка), а на Сході – zþnh (шерстяна стрічка за кольором верхнього одягу). З довгої альби на Заході взяв початок superpellicium (стихар, комжа) чи вкорочена альба («обрізана» cotta) [12, с. 203], яку носили зимою поверх міхової підкладки.

На Заході диякони, а також єпископи носили дальматику, що прийшла в IV ст. з Далмації. Дияконський орар був у вжитку на Сході вже в V столітті, а Лаодикейський псевдособор у канн. 22–23 забороняє нижчим клирикам носити орар [13, с. 53]. Згодом почали вживати окреме взуття – сандалі. Єпископи почали носити паліюм, подібний до східних омофорів. Латинська епітрахиль була спочатку відома лише в Ґалії та Німеччині, пізніше прийшла і до Риму. Вже в VII ст. в Іспанії був у вжитку єпископський перстень та жезл. Натомість мітра бере свій початок з Риму. Було це в IX–X ст. просте покриття голови, і щойно в XII ст. запроваджено її (мітру) до Римського

[1] З лат. albus – білий.

архиєратикона у хіротонії єпископів, її розвиток проходить в наступних століттях так, що вже у XV ст. маємо сучасну форму латинської мітри.

В нашому обряді кожний чин священнослужителів має свої властиві ризи при тому, що кожний вищий чин має всі ризи нижчого.

В давні часи читець на свяченнях одержував так званий короткий фелон. В деяких катедральних храмах був цей фелон призначений тільки для самого чину свячень, бо читці носили звичайно дияконські стихарі. Короткий фелон був подібний до священичого, але скромніший та коротший на стільки, що покривав самі плечі читця на знак, що він бере на себе обов'язки служіння Богові.

Стихар[1] – довге вбрання, від стіп до голови з широкими рукавами [19, с. 174]. Його носять вже піддиякони та диякони, які крім стихаря мають ще і орар. Але піддияконський орар – це пояс, яким піддиякон підперезується по стегнах, для зручності під час служіння у храмі. Дияконський орар перевішується через ліве рамено диякона і нагадує крила херувима, бо диякон служить біля престолу Божого.

Верхнім одягом священика є казула (орант), яка через те, що на Заході вживалася виключно для служіння Св. Літургії, з XII ст. стала «літургічним одягом». Для інших богослужінь на Заході вживають капу або плувіал. Використання в Східних Церквах фелону (який відповідає казулі) – більш поширене. Фелон[2] – це верхній та найурочистіший одяг священика, який вживається при відправі більш урочистих богослужінь. Його форма бере свій початок з poenyla – верхнього одягу у формі трапеції, та його давній вигляд до сьогодні зберігся в Греції.

Епітрахиль[3] – ознака священичої гідності [19, с. 179]. Одежа, яку священик накладає на шию і вона спереду спадає широким поясом аж поза коліна та є тим самим дияконським орарем. Вона символізує особливу ласку Божу, яка в обильності сходить на священослужителя під час відрави у Церкві, немов те добірне миро, що стікає з голови на комір шат Арона (Пс. 132, 2) [16, с. 146].

Архиєреї мають, крім священичих, ще свої святительські ризи. Сакос[4] виглядає подібно до дияконського стихаря, але значно коротший та є символом покори, смутку та каяття [19, с. 184-185]. У верховних Архиєпископів та Митрополитів він покритий хрестами. Натомість єпископи, згідно нашого звичаю, можуть мати фелони вкриті хрестами, які називаються поліставрion.

Поверх саккоса архиєрей одягає омофор[5], що відповідає латинському паліюму [19, с. 186]. Це довга, часто вовняна, хустка з нашитими чорними

[1] Гр. στίχαριον, στιχαρι, στοιχαριον.
[2] Φαιλόνιν (фелон) з лат. poenula. В XI ст. Єпископи ще не носили ні сакоса, ні мітри.
[3] Гр. επιτραχηλιον, περιτραχηλιον, πετραχελι.
[4] Говорячи про сакос, маємо на увазі Т-подібний верхній одяг, з отвором для голови та защіпками з обох боків. Хоча слово «σακκος» зустрічається в Євангелії від Матея (11, 12) й означає там покаянний одяг – волосяницю, нинішній верхній одяг єпископа, правдоподібно з ним немає нічого спільного.
[5] Гр. ωμοφοριον, ωμοφορτιον, μαφοριον, μαφορτιον = «той, який носять на плечах».

хрестами і символізує заблукану вівцю, яку Добрий Пастир, знайшовши, бере на свої рамена. Омофори бувають двох видів: великий та малий, і обидва уживаються при відправі урочистого богослужіння. Омофор скидають на час читання св. Євангелії на знак, що єпископ, як пастир своєї пастви, поступається та дає місце самому Христові тоді, коли з Євангелії читається Боже Слово. Також на великому вході святитель стоїть без омофора. Від освячення до Св. Причастя святитель діє без омофора. Малий омофор бере святитель часто поверх мантії для відправи літії, молебнів та деяких інших богослужінь. Набедреник (ἐπιγονάτιον) чотирикутної форми прив'язується при правому стегні єпископа або священика-достойника. Він символізує духовний меч, яким є Боже слово (Еф. 6, 17).

На грудях архиєреї носять хрест та панагію, тобто образок Пресвятої Богородиці, часто з мощами святих. На голові архиєрей має мітру, в руках святительський жезл. Мантія – це, власне, чернечий одяг, та приписана вона інокам, які мають великий ангельський образ. Архиєрейська мантія тим відмінна від чернечої, що вона не чорної барви, але фіолетової або багряної, та має на собі ріки, тобто по-грецьки джерела і таблиці чи скрижалі. Скрижалі символізують два Завіти: Старий і Новий. Вони в наших архиєреїв заступаються образами чотирьох євангелистів. Ріки – це стрічки різного кольору, часом білого та червоного. Вони нашиті на мантії згори до низу та символізують струми науки, що пливе з уст архиєрея, як учителя.

5. Пресвята Євхаристія

В стихирах на «Господи, взиваю я» свята Пресвятої Євхаристіі читаємо: «Коли учні споживали Тайну Вечерю, Христос узяв хліб у свої руки, підніс свої очі до неба, поблагословив, переломив, дав своїм учням, кажучи: Прийміть, їжте – це Тіло моє, що за вас ламається на відпущення гріхів і на життя вічне» [15, с. 750].

Щодо способу передання новопоставленому ієрееві святого Хліба, то цей спосіб змінювався в різні часи. Та, читаючи історичні пам'ятки можемо зауважити, що спосіб поданий в Київському Евхологіоні, передавати залог перед освяченням найбільш ідеальний та найкраще відповідає змісту цього обряду. Вже Симеон Солунський, згадуючи про обряд передання Хліба, пояснює його так, що священик є будівничим Христових Тайн. Отримує, отже, в день своїх свячень з рук святителя Пресвяту Евхаристію з окремим напімненням: щоб був чистим, святим, і непорочно сповняв свою службу. Але літургічний звичай потрібно розглядати не тільки з богословської точки зору, але й з аскетичної. Тому пояснення потрібно шукати в самій Літургії.

В чинах хіротоній ми читаємо, що при свяченні читця, святитель дає йому Святу Книгу, піддияконові – умивальницю, дияконові – рипіду. Священикові ж, що має бути будівничим святих Тайн, єпископ, в часі свячень, дає таку річ, що в цій же хвилині виявить назовні всю священичу владу. Є це підготований на проскомидії Святий Агнець. Його дає святитель новопоставленому ієрееві в руки на те, щоб він разом із святителем та співслужачими священиками освятив його, а по освяченні беріг аж до

Святого Причастя. Цей звичай найстарший, та без сумніву, є найкращий і найглибший. Всі інші, які сформувалися в пізніших часах, не тільки не вдосконалили його, але зробили незрозумілою його символіку та глибоке значення. Сьогодні, мабуть, ніхто з народів, що мають візантійський обряд, не практикує його в первісній формі. В практиці сьогодення залог дають після епіклези, а навіть, інколи, не цілий, а тільки одну четвертину Агнця. Деякі дають в руки, інші кладуть на окремий дискос і так з дискосом тримає Агнця чи частицю новопоставлений священик. Архиєратикон отця Бачинського містить ще інший спосіб, а саме: святитель дає новопоставленому ієреєві, крім риз, також чашу і літургікон, а потім ставить його біля себе і каже читати молитви Святої Літургії. Як приходить час Святого Причастя, кличе святитель новопоставленоого ієрея словами: «Ієрею нині поставлений приступи». Потім, даючи йому на зложені навхрест руки частичку Божественного Тіла, продовжує: «Прийми нині поставлений ієрею, часть Тіла Христового і бережи його нескверно, бо за нього воздаш ответ Христу Богу на страшнім суді його» [10, с. 145].

Немає сумніву, що на такий спосіб передання Святого Хліба вплинула та обставина, що під час Божественної Літургії почали висвячувати не одного, а більше священиків. І через те, що неможливо дати одного Агнця всім поставляємим, давали кожному частину Христового Тіла, натомість вже під час Святого Причастя.

Щодо самого обряду передання агнця, чи як кажуть літургічні тексти «Святого Хліба», що його в новіших часах називають «залог», потрібно зауважити, що:

1. В найдавніших часах святитель давав новопоставленому ієреєві неосвяченого агнця на початку анафори, а саме, під час співання пісні «Достойно і праведно єсть». В деяких списках при тому обряді «передання залога» співали також новопоставленому ієреєві «Аксіос». Це вказує на те, що список є старий щодо обрядових приписів, але подає нам обряд з XIII чи навіть XII століття в Київській Митрополії, в часі її розквіту.
2. Щойно пізніше, тобто вже в XIV столітті, набуває розвитку звичай «передання залога» після освячення Святих Дарів, а саме, після слів епіклези. Цей обряд поширився з такою силою, що чини ієрейських свячень пізніших століть згадують його тільки на тому місці, тобто вже після епіклези.
3. Після XIV століття прийшов звичай приготовляти в часі проскомидії другого Агнця, що мав бути залогом для неоієрея.
4. Часом давали тільки частину Агнця як залог для неоієрея.
5. В давнину неоієрей, по одержанні залога, цілував руку святителя й ставав на своє місце при трапезі та читав молитви святої Літургії, тобто солітургізував зі своїм святителем.
6. Щойно в новіших часах появились приписи про те, що неоієрей має приклонити голову над трапезою і, тримаючи Святого Агнця на правій руці, має молитись словами: «Господи помилуй», а також читати 50 псалом.

Цей звичай появився тоді, коли неоієрей в часі Божественної Літургії отримував Святу Тайну Священства, але разом із святителем не служив своєї першої Святої Літургії, а тільки асистував йому пасивно.

7. Загальна думка літургістів щодо обряду й символіки передання залога така, що священик – слуга самого Христа, і тому йому віддане в депозит, тобто залог, Христове Тіло. Цей депозит він має зберігати дбайливо ціле своє життя, бо зі своїх слів і діл повинен дати звіт Христу Богу на Його Страшнім Суді [2, s. 259-261].

За Київським Евхологіоном обряд свячень є вже досить розвинутий, але немає ще нічого з пізніших додатків як передання святих посудів, присяга, тощо. В Апостольських Постановах вимагалось тільки, щоб святитель прочитав над ставленником молитву, поклавши на голову його руки: «Господи вседержителю, Боже наш, що Христом все сотворив єси і через Нього про все належно дбаєш... сам і нині споглянь на цього Твого слугу, голосом та судом всього клиру на пресвітерство вибраного, та наповни його Духом благодати й ради, щоб заступався й правив людей твоїх» [8, гл. 16].

Криптоферратський список йде дещо дальше. Він вимагає, щоб новопоставлений ієрей, причастившись з рук святителя Святих Тайн, також подавав вірним Святе Причастя, читав заамвонну молитву та служив Святу Літургію впродовж семи днів після рукоположення. Це зустрічаємо в багатьох пам'ятках XIV та XV століть [17, с. 174].

У XV столітті рукоположений по епіклезі отримував освячений Святий Хліб з рук святителя на зложені хрестовидно руки, при супроводі слів: «Прийми цей залог і сохрани його до пришестя Господнього, бо Він зажадав його від тебе» [14, с. 24].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Arranz M. L'Eucologio Costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatariom & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta del Leiturgikon Messale / M. Arranz. – Roma: PUG, 1996. – 281 c.
2. De Meester P. Studi sui Sacramenti amministrati secondo il rito bizantino / P. De Meester. – Roma, 1947. – 571 c.
3. Faivre A. Ordonner la fraternità. Pouvoir d'innover et retour à i'ordre dans i'Eglise ancienne / A. Faivre. – Roma, 1992. – 419 c.
4. Giraudo C. La struttura letteraria della preghiera eucaristica / C. Giraudo. – Roma, 1989. – 473 c.
5. Metzger M. Les Constitutions Apostoliques / M. Metzger. – Roma, 1987. – 418 c.
6. Parenti S. L'Eucologio Barberini greco 336 / S. Parenti. – Roma, 1995. – 432 c.
7. Taft R. The Byzantine Rite. A Short History. Collegeville / R. Taft. – Roma, 1992. – 84 c.
8. Апостольські постанови / Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату; пер. укр. мовою єп. Епіфанія (Думенка). – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2011. – 282 с.
9. Арранцъ М. Евхаристия Востока и Запада. Переработка опыта «Историческое развитие Божественной Литургии» / М. Арранцъ. – Рим: ЛДФ, самиздатъ Opere Religiose Russe, Russicum, 1996. – 160 с.

10. Дольницький І. Підручник церемоній. / І. Дольницький. – Львів, 1907. – 374 с.

11. Евхологий Стратигия. Coislin gr. 213 Biblioth. Nationale. Paris, 1027 // Христианство: Энциклопедический словарь в 3 томах. – М., 1995. – Том 3. – С. 734.

12. Кунцлер М. Литургия церкви. Кн. I / Переклад с немецкого Е. Верещагина. – Москва: Христианская Россия, 2001. – 304 с.

13. Марусин М. Божественна Літургія св. Йоана Золотоустого / М. Марусин. – Рим: Brightman, 1992. – 504 с.

14. Марусин М. Чини святительських служб в Київському Евхологіоні з початку XVI ст. / М. Марусин. – Рим, 1966. – 330 с.

15. Молитвослов – Рим – Торонто: оо. Василіяни, 1990. – 1373 с.

16. Молитовник і правила Семінариста – Рим, 1965. – 192 с.

17. Неселовский А.З. Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования / А.З. Неселовский. – Каменец-Подольск: Типография С.П. Киржацького, 1906. – 208 с.

18. Пентковский А.М. Чинопоследования хиротоний в Византийских Евхологиях VIII-XII веков / А.М. Пентковский// Византийский временник. М., 2002. Т. 61 (86). – С. 118-132.

19. Рудейко В. Христос посеред нас. Впровадження у літургійне богослов'я Церков візантійської традиції / В. Рудейко. – Львів, 2015. – 281 с.

priest Vasyl Gogol

THE CHRONOLOGY OF THE CONSECRATION IN THE BYZANTINE CHURCH

The article analyzes one of the elements of the liturgical life of the Church, which ensured its development, namely, the rank of ordination. The author distinguishes between the three groups of the ordination and analyzes the Byzantine tradition consistently examines all the elements of the order of their conduct.

***Key words**: bishop, priest, deacon and deaconess, reader, abbot, ordination, prayer, ordination, Eucharist.*

УДК 215: 261.6: 281.5 (477)

о. Святослав Кияк
Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, філософський факультет
Івано-Франківський богословський університет
імені св. Івана Золотоустого

ВЛАДИКА ГРИГОРІЙ ХОМИШИН І ПРОБЛЕМИ ЛІТУРГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО ГРЕКО-КАТОЛИЦИЗМУ

В статті розглядаються церковно-історичні і богословські особливості архипасторської діяльність владики Григорія Хомишина. Розкриваються церковно-організаційний, духовно-літургійний і душпастирський внесок владики Григорія в становлення і розвиток УГКЦ в першій половині ХХ століття.

***Ключові слова**: владика Григорій Хомишин, архипасторське служіння, літургійна ідентичність УГКЦ, церковний обряд, Літургія, молебень.*

ХХ століття стало особливим періодом в історії розвитку обрядово-літургійної ідентичності українського греко-католицизму, котра засвідчила поглиблення синтезу вселенських та помісно-національних засад в його культово-обрядовій парадигмі. Одним із найяскравіших представників українського греко-католицизму ХХ століття є блаженний священномученик, єпископ Станіславський (Івано-Франківський) УГКЦ Григорій Хомишин, науково-богословська діяльність якого у вітчизняному богослов'ї і релігієзнавстві ще малодосліджена, хоча загальновідомим є внесок цього архиєрея у становлення літургійно-обрядових практик – засад культово-обрядової парадигми української греко-католицької богословської науки і духовності, і який своїм мучеництвом засвідчив вірність їм та Христовій Церкві.

Христові засади побудови Царства Божого, дому Божого і виховання «нового народу Божого» – довіреної єпископу Хомишину спільноти вірних Станіславської єпархії, були дороговказом для всієї його багатогранної діяльності. Цей дім Божий – Українську Греко-Католицьку Церкву – він будував на фундаменті віри, «стінами» його були надія і любов, а «дахом» цього дому був синівський страх Божий, бо віра – це корінь, надія – стовбур, а любов – плід, як це часто підкреслював у своїх духовних науках владика.

Численні богословські праці, пастирські послання, місійні науки єпископа засвідчили католицькість його духовності, котра була тісно переплетена із українською історичною духовно-літургічною традицією, що знайшло своє вираження, зокрема у різноманітних набожностях і практиках, які були і до сьогодні залишаються в УГКЦ великим середником благодаті і освячення душ. Владика Григорій при кожній нагоді заохочував як духовенство, так і всіх вірних до різноманітних набожностей, які покликані освячувати їх душі, оживляти духовне життя. Часті тогочасні закиди, котрі мають місце і сьогодні, що ці набожності, наприклад до Серця Христового,

Пресвятої Євхаристії, Богородиці, тощо, є типово латинськими, оскільки виникли в латинському обряді, є безпідставними, адже вони мають як в українському, так і в східному обряді загалом, свої відповідні характерні риси і особливості, а також – власний генезис. Так, всі набожності на честь Пресвятої Діви Марії розвинулись найперше в Східній Церкві вже від перших століть християнства, а лише пізніше – в Західній Церкві; аналогічно культ Пресвятої Євхаристії скоріше постав на Сході ніж на Заході. Також набожність до св. Йосифа в Західній Церкві постала лише в XVI столітті, а в Східній Церкві значно раніше, як про це свідчать літургійні книги і богослужіння в східному обряді (наприклад, в акафисті до страстей Христових в шостій та дев'ятій піснях канону возвеличується рана в серці Христа – джерело його любові). Зрештою і культ Пресвятого Серця Христового, який був започаткований в Латинській Церкві в XVI столітті, на Сході значно раніше був урочисто практикований у Східній Церкві у так звану «десяту п'ятницю» після Великої П'ятниці, коли Ісус Христос з любові до людей приніс в жертву за людей своє серце і себе самого, котра якраз припадає на той самий день, коли святкується свято Пресвятого Серця Христового в Латинській Церкві [9].

Отже ці духовні практики були і до сьогодні залишаються у східних католицьких церквах виразником їх правдивої католицькості (тобто - вселенськості), оскільки в сьогоднішніх православних церквах культ ікони замінив культи Євхаристії та Пресвятої Богородиці, котрі в них були занедбані після подолання іконоборства, а натомість у Католицькій Церкві були відновлені [11, с. 61].

В УГКЦ ці набожності не стали причиною переходу на латинський обряд і не були загрозою для візантійських коренів українського обряду, але через певну релігійну байдужість були призабуті, наприклад у західній українській діаспорі, чим викликали певне упередження на ґрунті антагонізму з поляками [16]. Тому цілком справедливо закликав єпископ Григорій Хомишин, передбачаючи розквіт цих набожностей в українському католицизмі: «Не біймося за обряд, бо обряд напевно не потерпить, лише набере життя, тепла, краси і піднесеться до високого значення і достоїнства. Не будьмо заскорузлі і вперті в своїх обрядових справах, бо це справи нашої Церкви не погіршить, хіба поліпшить. Чого маємо боятись? «Орієнтального Візантійства»? Воно робило і дальше робить нам неоціненні шкоди: для нашої Церкви, віри, ба навіть й самого обряду. Воно через обман обрядовости нас усипляє і не допускає до пробудження і піднесення до рівня з католицьким світом на Заході» [11, с. 62]. Ця позиція владики була яскравим свідченням католицькості (вселенськості) його богословських поглядів, оскільки ці духовні практики, як він слушно підкреслював, не є ні чужими, ні суто латинськими, але є католицькими – загальнохристиянськими, які прославляють Христа, Богородицю, їх вічно триваючу любов до людей.

Ця безмежна любов Ісуса Христа до людей ось вже майже впродовж двох тисячоліть виявляє себе в найрізноманітніших формах милосердя, добра, благословінь, об'явлень, чуд, з'явлень і одкровень багатьом людям. Тому Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький, котрий поділяв погляди єпископа Григорія Хомишина на ці набожності, зокрема на культ Серця Христового і навіть доручив своїм декретом під час Львівського Архиєпархіального Собору в 1940 році широко практикувати в УГКЦ культ Пресвятого Серця Христового, як культ безконечної любові Ісуса Христа до людей – джерело безмежних скарбів та безцінних дарів для всіх християн, писав: «…любов Христа–Чоловіка супроти людей мусіла ставатись щораз виразнішим предметом християнського культу. … А що абстрактні, відірвані предмети, коли представлені образом, що підпадає під змисли, стаються для людей доступнішими, конкретнішими, реальнішими, а через те і ліпше зрозумілими, то почитання людської любови до Христа, а з нею і цілого внутрішнього, духовного життя Христа придбало у вселенській Церкві вид почитання Христового Серця, як символу любови» [цит. за: 8, с. 198; 12].

Саме тому владика Григорій цілком слушно вбачав у культі Серця Христового джерело духовного облагородження людини і ощасливлення її через внутрішню реформу осередку любові в людині – її серця шляхом перейняття духом цієї набожності та наслідування любові Христа, серце якого є скарбницею всяких чеснот, яких людина потребує, а найперше – священики. Культ Серця Христового, на переконання владики, є джерелом правдивої духовної життєвої допомоги, оскільки він здатен заспокоїти і втихомирити «біль серця українського народу», котрий століттями прагне волі. І невипадково цей культ українського греко-католицизму зазнавав жорстоких заборон з боку царського російського православ'я в часах російської окупації Галичини під час першої світової війни.

Дана послідовна позиція архиєрея в питанні культу Серця Христового стала яскравим свідченням його східної католицькості щодо літургійно-обрядової позиції, котра відповідала тодішній та відповідає сьогоднішній позиції Католицької Церкви щодо цього культу, згідно якої підставою і засадою культу Серця Христового є любов й самопожертва Ісуса за людей, бо „у любові, джерелом якої є серце Христове, – наголошував нині святий папа Іван Павло II, – криється надія на майбутнє світу. Христос є Відкупитель світу: «Його ранами ми вилікувані» (Іс. 53:5)" [7, с. 164].

Єпископ Григорій Хомишин був правдивим добрим пастирем для своїх вірних і духовенства. Його душпастирським гаслом були слова: «Хто сам не горить, не може запалити інших!». Джерело священичої ревності єпарх переконливо вбачав у постійній пам'яті і роздумах про священичу гідність, про чистоту серця і рук священика, якими він приносить жертву Богові так, як це чинив сам Христос на Тайній Вечері, подавши людям корм небесний, у адораціях євхаристійного Христа та у гідному, набожному відбуванні Святої години [11, с. 122, 125, 134, 135].

Владика Григорій у своїй душпастирській діяльності завжди прагнув відмежувати священиків своєї єпархії від політики, домагаючись від них пріоритетності душпастирювання над політичною діяльністю, ратуючи за створення ними та участь їх в католицьких національно-культурних товариствах, бо тогочасні світські товариства були далекими від ідеальних, оскільки в них значною була релігійна індиферентність [6, с. 43; 5, с. 25].

Як душпастир-патріот, владика Хомишин закликав своїх священиків і вірних раціонально, з користю для українського народу використовувати час вимушеного перебування України у складі Польщі – підготовляти себе духовно, слухаючи настанов Католицької Церкви і рідної Церкви, консолідувати сили, щоб бути приготованим на ту хвилину, коли постане можливість боротись за свою державу [3, с. 17-18]. Такою консолідуючою силою стала Українська католицька народна партія, котра була заснована в 1930 році за ініціативою владики [4, с. 28].

Саме це живе поєднання католицького християнського та національного духу і цілей у душпастирській діяльності єпископа Григорія Хомишина впродовж його сорокалітнього проводу Станиславівської єпархії УГКЦ посприяло тому, український греко-католицизм, на відміну від зрусифікованого і політично заангажованого російського православ'я, зберіг в усій повноті в нашому народі український християнський і патріотичний дух та забезпечив міцний зв'язок Галичини із західною цивілізацією [15, с. 98-99].

Між духовно-літургійними практиками і набожностями єпископа Г. Хомишина особливе місце займає вшанування Непорочно Зачатої Пречистої Діви Марії, зображення якої складало основу герба єпископа, що було маніфестацією і свідченням його правдиво католицької – вселенської духовності. Культом Пречистої Діви Марії владика маніфестував свою і характерну загалом для греко-католицизму набожність і безмежну довіру до Богородиці, а також в її культі він справедливо вбачав і окрасу українського греко-католицизму. «Як будемо всі молитися до Матері Божої, Неустанної Помочі, – говорив владика, – то спасення наше, як нації, запевнене. …Ніколи не згине дитина Марії!» [11, с. 146].

Серед численних набожностей і духовних культів єпископа Хомишина, котрі засвідчують католицький характер його духовності, важливе місце займають вшанування святого Йосифа Обручника Богородиці та українського священномученика Йосафата Кунцевича ЧСВВ, архиєпископа Полоцького. Зокрема, вшанування ним святого Йосифа – покровителя християнських родин, богопосвяченого (монашого) життя, Католицької Церкви та доброї смерті – мало глибокий і постійний характер: владика в своїй каплиці в історичній єпископській резиденції тодішньої Станіславівської (нині Івано-Франківської) єпархії УГКЦ, яка знаходилась у будинку № 16 по сьогоднішній вулиці Тараса Шевенка в Івано-Франківську, мав як намісний образ святого Йосифа із дитятком Ісусом, перед яким він постійно молився, а також завжди, коли проповідував, звертався до батьків і

ставив їм, як головам родин, за приклад для наслідування цього святого, закликав наслідувати його «покору, послух та чистоту» [11, с. 149]. Цим культом святого Йосифа Обручника владика, а разом із ним і все духовенство та вірні тодішньої Станиславівської єпархії, засвідчували свою духовну єдність із всією Католицькою Церквою, покровителем якої святий Йосиф був офіційно проголошений папою Пієм IX 8 грудня 1870 року, а папа Лев XIII 15 серпня 1887 року призначив місяць жовтень для особливого почитання св. Йосифа і це вшанування його в УГКЦ виявлялось як в час діяльності владики, так і сьогодні у щоденному відправлянні молебня до святого Йосифа в місяці жовтні. При служінні цього молебня єпископ особливо молився до святого, котрий сам був скитальцем, за опіку над українським народом, який змушений скитатися по світах в пошуках кращої долі.

Владика Григорій Хомишин впродовж всього часу свого єпископства зазнавав численних переслідувань як зі сторони ворогів, так і від своїх, а тому він обрав собі за духовний взірець та за особистого і загально єпархіального покровителя святого священномученика Йосафата – мученика за єдність Вселенської – Католицької Церкви. Згідно розпорядження владики у кожній парафіяльній канцелярії повинен був бути образ святого Йосафата, однак по деяких парафіях ця ініціатива викликала критику, мовляв „це не наш святий". На це владика відповідав у проповідях: „Наш нарід подекуди цурається свого святого, то хто знає, чи Боже благословення спічне на такому народі? Хто знає, чи ті, що вбили св. Йосафата, не покутують і до нині за те убивство? Чи той народ має спокій, чи він має добро у світі? Чи церква їх не розділена на многі?" [11, с. 160-170]. Звертаючись до священиків, владика зобов'язав їх виголошувати під час дев'ятниць науки про цього святого, щоб народ ближче пізнав правду про нього, як про заступника єдності Української Церкви і народу. Завдяки старанням єпископа Хомишина в Станиславівській єпархії культ святого священномученика Йосафата Кунцевича досягнув великого поширення і зберігся в ній і до сьогодні.

Вселенський характер духовності та обрядовості владики Григорія Хомишина виявлявся також і в екуменічному ставленні його до «нез'єдинених» (православних) церков: згідно спеціального наказу владики священики були зобов'язані виголошувати спеціальні цикли проповідей про різницю між Католицькою і Православною Церквами та щоб українські католики не зневажали православних християн, а за них постійно, зокрема кожної першої п'ятниці і першої неділі місяця молилися в ектенії „О умиренії в Церкві" та «О умноженії любві між християнами», щоб сповнилися слова Христові про одне стадо і одного пастиря (Ів.: 10, 16). В цій екуменічній ініціативі проявлялися христоцентризм і велика любов до свого народу та патріотизм владики, котрий також зобов'язував священиків під час відмовляння часослова щоденно молитися один покаянний псалом за згоду і любов в народі, за єдність церков. Особливим свідченням патріотизму та католицької суспільної солідарності єпископа була його велика жертовність і фінансова підтримка вдів, сиріт, убогих, студентів і учнів, за

що його люди ласкаво називали «наш милосердний самарянин-Татуньо» [11, с. 169-171].

Цілий ряд католицьких набожностей, духовних та літургійних практик прослави Бога, поширюваних єпископом Григорієм Хомишиним, не лише збереглися до сьогодні, але й стали невід'ємною складовою літургічного обряду УГКЦ та набули в українському греко-католицизмі помісних, типово східних форм й духовно-богословського тлумачення і є дієвим чинником й невід'ємним атрибутом української греко-католицької духовності та побожності, які відігравали особливу роль для вірних УГКЦ в часи комуністичного підпілля. До них належать вервечки, хресна дорога, культ Пресвятого Серця Христового та Христа-Царя, молебні, акафісти і дев'ятниці, в тому числі й до українських святих (наприклад, вшанування святого священномученика Йосафата протягом місяця листопада, Пресвятого Серця Христового в першу п'ятницю місяця й протягом червня та Пресвятої Богородиці в першу суботу місяця та впродовж травня, відправляння молебнів до святого Йосифа протягом жовтня). Слід зауважити, що значна частина із цих практик, наприклад хресна дорога, молебні, набули поширення та вжитку навіть і на українських православних парафіях, зокрема в Західній Україні, а типово католицька форма возвеличення Бога та вшанування святих – благальна пісня – літанія, наприклад, у так званої «суплікації» – відправі, в якій в особливий спосіб вшановується Пресвята Євхаристія (святі Тайни) [14, с. 1342-1343], активно вживається навіть у московському православ'ї в молебнях. Зокрема, в місті Івано-Франківську уже впродовж багатьох останніх років в часі Великого посту відбувається екуменічний хресний похід вулицями міста за участю ієрархів, духовенства й вірних УГКЦ, УПЦ (КП) та УАПЦ, в основу сценарію якого є покладена практикована українськими греко-католиками хресна дорога [20, с. 30-31]. Справедливості ради необхідно також підкреслити, що молебні – як різновид літургії слова не є суто католицьким літургійним витвором, а типово українським національним, оскільки, по-перше, як відомо, сам митрополит Андрей Шептицький є творцем цілого ряду молебнів до певних нагод і використав він для їх укладення типово східну структуру й елементи літургій слова, актуалізованих до українського контексту, а по-друге, як свідчить літургійна практика римо-католицизму, серед сучасних різновидів літургій слова в ньому молебні, в тому вигляді як вони відправляються в УГКЦ, взагалі відсутні, що є підтвердженням типово східного характеру цієї відправи і тому це спростовує закиди деяких поборників так званої «латинізації» українського греко-католицизму щодо вживання в ньому молебнів, як типово латинської обрядово-літургійної форми. Натомість типово східні форми літургій слова – акафісти, відправляються і в Римо-Католицькій Церкві, зокрема під час екуменічних молінь. Не випадково іще митрополит Андрей Шептицький застерігав від захоплення «осхідненням» українського обряду, оскільки цей процес механічного повернення українському обряду типово східних надбань несе в собі небезпеку змішання

київського обряду із синодальними традиціями московського православ'я, яке наприкінці XVII століття багато запозичило від київської традиції, при цьому спотворивши її, що складало велику небезпеку для українського католицизму, бо в Галичині в XIX і XX століттях активно пропагувались москвофільські церковні ідеї, підтримувані царським православ'ям. При цьому митрополит наголошував, що для подолання негативних обрядових тенденцій недостатньо індивідуальних дій, чи уподобань вірних, окремих священиків та єпископів, а для помісної УКЦ „звичаї, які з'єднали собі нарід, до яких нарід привик і які нарід цінить" можна змінювати лише згідно діючого канонічного права: „Без нового провінційного Собору нема мови про те, щоб знести й усунути ті рішення Замойського і Львівського Соборів, котрими наша церковна провінція законно впровадила деякі обрядові зміни" [13, с. 222; 1, с. 73-74]. Проте, як свідчить аналіз рішень цих соборів, більшість прийнятих ними поправок і змін не торкались основних догматів Христової Церкви та східного обряду, котрі історично сформувались в київському християнстві, але ці незначні нововведення й зміни допомогли УКЦ вистояти в час агресивного наступу на неї польського католицизму і російського православ'я й забезпечили цій самочинній та самоуправній Церкві збереження важливої риси її історичної церковно-обрядової ідентичності – відкритого й толерантного ставлення як до Східної, так і до Західної Церкви [2, с.210-215].

Противником суб'єктивної обрядової «чистки» в українському греко-католицизмі був і майбутній Патріарх Йосиф Сліпий, який, іще як отець-ректор Львівської Богословської Академії, в обрядово-літургійних питаннях відстоював погляд, котрий пізніше став і позицією Апостольської Столиці про недопущення необґрунтованих змін обряду, а також не схвалював він тих, котрі легко вводили обрядові новації. Цю свою позицію Йосиф Сліпий висловив на унійному з'їзді з нагоди 300-ліття смерті митрополита Йосифа Рутського у Львові в 1936 році у доповіді „Погляд на нез'єдинені і з'єдинені Церкви Сходу і догматичні ріжниці між ними". Обрядово-літургійні питання стали також предметом дослідження Й. Сліпого в статті „Обрядова однообразність" (1942), котра засвідчила глибокі знання автора в царині української літургійної обрядовості, характеризувалася точною науковою методою та цілковитою відсутністю в тексті будь-яких дрібничкових, чи емоційних аргументів. У питанні про корені однообразності, глибину повернення в минуле автор відстоював позицію прийняття за вихідну точку часи Берестейської унії за митрополита Іпатія Потія, святого священномученика Йосафата і митрополита Йосифа Рутського, тобто час, коли український обряд був спільний всім з'єдиненим і нез'єдиненим українцям. „Кількадесят літ пізніше цей обряд пішов у двох різних напрямах. З'єдинені почали його латинщити, а нез'єдинені ішли по лінії схизми, аж до витворення синодального обряду, головно за Петра Великого" [18, с. 243]. Тому обрядовий екуменізм між українськими церквами, на переконання Йосифа Сліпого, повинен йти в напрямі усунення всіх нововведень, як

латинських, так і православних, „…які не прийнялися загально в цілій Українській Церкві (в Україні, Закарпатті, Югославії, Румунії, Америці) і які не є вимогою практичного життя, ні витвором органічного розвитку обряду. З другого боку треба задержати все це, що вросло в обрядовий організм" [18, с. 244].

Загалом зміни та обрядові нововведення та доповнення, внесені в український обряд в XVII–XX століттях, котрі були, як справедливо висновує Станіслав Стемпень, природнім шляхом пошуку українським греко-католицизмом власного місця в західній цивілізації, а також і «свідомим прагненням віднайти власну греко-католицьку обрядову ідентичність, котра відрізняла б УГКЦ від Православної Церкви» [19, с. 98], пройшли випробування історією, при чому історією терпінь, жорстоких гонінь й переслідувань УГКЦ, під час яких ці духовні практики та відправи яскраво засвідчували прагнення цієї Церкви до збереження греко-католицької ідентичності, а також стали яскравим виявом так званої «народної релігійності». Завдяки народній релігійності – релігійності простих українських греко-католиків, як засвідчила історія, була пронесена через усі лихоліття пам'ять церковної народної обрядовості. Саме прості миряни, як підкреслював отець Іван Музичка, в епоху найважчого переслідування УГКЦ в радянські часи стали оберегом літургійної ідентичності українського греко-католицизму: «Хто був Церквою протягом перших трагічних літ повоєнної руїни? Миряни!» [17, с. 17]. Збереження народної релігійності стало також фундаментом для відродження релігійної свободи, на якому, як твердить Мирослав Маринович, під час «оксамитової» революції в Україні 1989–1991 років постав антикомуністичний рух, започаткований голодуванням на московському Арбаті за визнання Української Греко-Католицької Церкви [10, с. 296-297], а невід'ємною складовою цих акцій протесту українських греко-католиків були традиційні для підпілля різноманітні літургійні відправи та духовні практики. Вони були важливим дієвим джерелом не тільки розвитку й поглиблення, але й реалізації віри, східної духовності, побожності вірних в час переслідувань, а також і формування національної складової обрядово-культурної ідентичності українського греко-католицизму. І сьогодні ці відправи та духовні практики й надалі зберігають своє значення та функцію в житті УГКЦ і за більше ніж двадцять п'ять років вільного життя нашої Церкви вони стали дієвою допомогою вірним та всьому українському народу в умовах соціально-політичних негараздів та криз. Тому було б недоцільним відкидати цей історичний скарб українського греко-католицизму, який до того ж за час свого функціонування в ньому вже давно перестав бути (а в більшості випадків, як було показано вище, і не був) суто католицьким – «латинським» дійством, а набув чисто українських рис, українського духовного наповнення і культурного звучання й дуже часто сьогодні є навіть засобом екуменічного діалогу, наприклад – спільні молебні і моління вервечок всіх українських християнських церков до Богородиці в Галичині в свято Покрови Богородиці, чи кожного 13 числа місяця підчас

екуменічних молінь на майданах у містах України, включно з Софійським Майданом у Києві.

Підсумовуючи сказане, слід підкреслити, що в становленні літургійної ідентичності сучасного українського греко-католицизму надзвичайно важливу роль відіграли літургійні практики, які закріпились в ньому впродовж ХХ ст. і до розвитку яких безпосередньо активно долучився і єпископ Станіславівської єпархії УГКЦ, блаженний священномученик Григорій Хомишин, котрий не лише своїм життям і діяльністю, але й своєю мученицькою смертю засвідчив вірність вселенсько-католицькій ідентичності українського греко-католицизму. Проаналізовані вище складові літургійної ідентичності українського греко-католицизму стали не лише свідченням вселенського (католицького) характеру українського обряду, але, з огляду на укорінення в ньому упродовж останнього століття важливих й типових національних елементів, ці складові стали на сьогодні невід'ємною частиною помісно-партикулярної ідентичності українського обряду, як української форми трансформації візантійського обряду. Вони свідчать про історичну літургійно-обрядову сформованість і самодостатність українського греко-католицизму й виступають історично-обрядовим підтвердженням процесу «життя» й становлення самого обряду – його творчого динамізму і адаптування в ньому корисних для духовного життя і діяльності УГКЦ та її вірних духовно-літургійних практик, універсальним критерієм доцільності вживання яких, як в українському греко-католицизмі, так і в будь-якому іншому обряді і Церкві, були і є найперше духовні потреби вірних та душеспасаюча місія Церкви, що підтверджено усією історією християнства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Боднарук О. Самобутність київського православно-католицького християнства / О. Боднарук // Київська традиція і східний обряд в Українському християнстві. – Київ – Тернопіль: Рада, 2004. – С. 70-75.
2. Джугла Н. До питання українського східного обряду у рішеннях Замойського синоду 1720 р. / Н. Джугла // Історія релігій в Україні. – Львів: Логос, 2005. – Кн. 1. – С. 210-215.
3. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин і питання українсько-польського порозуміння (1904-1939) / Олег Єгрешій. – Івано-Франківськ: Плай. – 2001. – 70 с.
4. Єпископ Хомишин Г. Пастирський лист „Про політичне положення українського народу в польській державі" / Єпископ Григорій Хомишин. – Львів, 1931. – 36 с.
5. Єпископ Хомишин Г. Посланіє пастирське до духовенства „О сліпоті душевній" / Єпископ Григорій Хомишин. – Станіславів, 1913. – 35 с..
6. Єпископ Хомишин Г. Посланіє пастирське до духовенства „О царстві Божім на землі" / Єпископ Григорій Хомишин. – Станіславів, 1913. – 54 с.
7. Іван Павло ІІ. Пам'ять та ідентичність. Бесіди на зламі століть / Папа Іван Павло ІІ. – Львів: Літопис, 2005. – 168 с.
8. Катрій Ю. Пізнай свій обряд! Літургійний рік Української Католицької Церкви / Юліан Катрій. – 1992. – 485 с.
9. Кияк С. Ідентичність українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи: Монографія / Кияк Святослав. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 632 с.

10. Маринович М. Українська ідея і християнство, або коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису / Мирослав Маринович. – К.: Дух і літера, 2003. – 544 с.
11. Мельничук П. Владика Григорій Хомишин. Патріот – місіонар – мученик Петро Мельничук. – Рим – Філадельфія, 1979. – 367 с.
12. Митрополит Андрей Шептицький. Про почитання Найсвятішого Христового Серця. – Львів: Місіонер, 2004. – 78 с.
13. Митрополит Андрей Шептицький. Церква і церковна єдність / Митрополит Андрей Шептицький // Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність. Документи і матеріали (1899-1944). – Львів: Свічадо, 1995. – Т. 1. – 523 с.
14. Молитвослов. Часослов – октоїх – тріодь – мінея. – Рим – Торонто: Вид-во отців василіян, 1990. – 1373 с.
15. Москалюк М. Державотворча концепція українських християнських суспільників у міжвоєнній Галичині (1920-1939) / М. Москалюк // Галичина. Науковий, культурно-просвітницький і краєзнавчий часопис. – 2000. - №4. – С. 98-99.
16. Мудрий Владика Софрон, ЧСВВ. Перехід на інший обряд (з візантійсько-українського на латинський) / Владика Софрон Мудрий, ЧСВВ / пер. з лат. мови о. Івана Козовика. – Жовква: Місіонер, 2013. – 228 с.
17. Музичка І. Вагомість мирянського руху в діяльності мирян в Україні / Отець Іван Музичка // Патріярхат. – 1995. – № 12. – С. 15-18.
18. Сліпий Й. Обрядова однообразність / Йосиф Сліпий // Матеріали унійного з'їзду у Львові. – Львів, 1942. – С. 241 – 249.
19. Стемпень С. Між окциденталізацією та візантинізацією: проблема обрядової ідентичності Греко-Католицької Церкви в Речі Посполитій міжвоєнного періоду / С. Стемпень // Ковчег. – 2003. – Ч. 4. – С. 86-99.
20. Хресний похід в м. Івано-Франківську 17 квітня 2005 року // Вісник Івано-Франківської єпархії УГКЦ (січень, лютий, березень). – 2005. – С. 30-31.

priest Svyatoslav Kyyak

BISHOP HRYHORIY KHOMYSHYN AND PROBLEMS THE LITURGICAL IDENTITY THE UKRAINIAN GREEK CATHOLICISM

The article deals with church-historical and theological peculiarities Arch pastoral activities of Bishop Gregory Khomyshyn. Revealed the Church organizational, spiritual, liturgical and pastoral Bishop Gregory contribution to the formation and development of the Church in the first half of the XX century.

Keywords: *Bishop Gregory Khomyshyn, Arch pastoral ministry, liturgical identity of the Church, the church ceremony, liturgy, prayer.*

Науковий вісник ІФБУ «Добрий Пастир». Богослов'я: Зб. наук. праць. – 2017. – Вип. 10-11

УДК 291.3: 264-15

о. Василь Рак
Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого

ОЛИВОПОМАЗАННЯ: НА ШЛЯХУ ДО ЛІТУРГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКОГО СИНТЕЗУ

У статті висвітлено літургійно-богословський розвиток чинопослідування Оливопомазання в період від Замойського Собору 1720 р. до часу літургійних реформ Митрополита Андрея Шептицького в першій половині XX ст. Це є подвійний процес формування таїнства Оливопомазання у двох напрямках між індивідуалістично-юридичним та еклезіально-містагогійним світоглядами. В результаті було досягнуто синтезу у літургійних компромісів ЛЬВ-925 та РИМ-945. Стаття приближується до характеристики реформ УГКЦ, які відбувалися в умовах її культурно-релігійного положення між Сходом і Заходом.

***Ключові слова**: Оливопомазання, Євхологіон, Требник, містагогійне розуміння, Замойський синод, Митрополит Андрей Шептицький.*

Вступ. Пройшло дев'яносто років із часу видання Требника ЛЬВ-925/26. А 2016 рік об'єднав католиків усього світу навколо відзначення ювілейного Року Божого милосердя. На тлі подібних співставлень видається зручним звернутися в контексті ЛЬВ-925/26 до одного із його семи таїнств, котре є виявом Божого милосердя – Оливопомазання. Для цього хочемо на основі передісторії літургійного розвитку в УГКЦ показати, наскільки це таїнство користувалося своїм автентичним містагогійним статусом. Хворий потребує одужання, але те, що йому найбільше недостає – присутності іншого, відчуття, що не є сам, що з ним – його родина, його Церква. Символом останньої, починаючи від найдревніших ще рукописних євхологійних джерел, були сім священиків. Слідували сім помазань, як семикратне висловлення Божого милосердя [20]. Проте подібний містагогійний зміст в певному часі перестав розумітися. Щось інше заявило себе головнішим. Зовнішні культурно-ментальні та богословсько-літургійні впливи не завжди сприймали рідного благочестя. З початком XX ст. в УГКЦ під проводом Митрополита Андрея Шептицького розпочалися літургійно-реставраційні процеси, зокрема, в поверненні до оригінального містагогійного розуміння таїнства Оливопомазання. Звертаємо увагу на *розуміння*, перцепцію, сприйняття, а не на *обряд* і не на його *чистку*. Адже кожен обряд залишається умовним та може набувати різних самобутніх виражень і форм. А от містагогійно-сакраментальне розуміння таїнств Церкви є, або його немає.

1. Оливопомазання після 1720 р.

Початок третього періоду у розвитку «рутенських» Євхологіонів, датований A. Raes, співпадає із роком Замойського Синоду 1720 р., що позначив «à ceux qui poussent plus loin la latinisation commencée par Moghila»

[33, p. 379]. Замойський Синод, як думає А. Хойнацкий, мав би розпорядитися увести поправки в літургійні книги, щоби відрізнити греко-католицьке богослужіння від православного, а тому заборонити духовенству користуватися будь-якими православними літургійними виданнями [24, с. 582-587].

P. de Meester не є згідний, що «usanze particolari e accorciamenti nei diversi rami del rito bizantino» треба судити, як про «латинізацію». Розглянувши «рутенську» традицію після 1720 р., він відразу повертається в часі назад, щоби показати «accorciamenti praticati nei secoli XV e XVI», які мали місце в літургійно-обрядовій традиції, як у Греції, так і на слов'янському сході [28, p. 209-215]. Тому, на його думку, отці Замойського Синоду не безпідставно висловлюють бажання складання скороченого чинопослідування. P. de Meester не тільки позитивно дивиться на остаточну апробацію Синодом у Львові 1891 р. скороченого чину Оливопомазання - «l'amministrazione ordinaria», але й подає свої пропозиції до нього [28, p. 223-226].

Про те, що зміни в літургійній традиції відбулися, годі дискутувати. Про це можна виразно дізнатися із різних джерел [23, с. 79-102][1]. Неминучі зміни не могли обминути також і чину Оливопомазання. Вони мали свою еволюцію, на що ми хочемо звернути подальшу увагу.

Требники, що почали *схоластичну адаптацію* Оливопомазання, були видані згідно директив 1737 р. митрополита Атанасія Шептицького. Це є ціла група гомологічних требників із Супрасля, Унева, Почаєва. Розглянемо тут два представника із цієї групи – виданий в Супраслі 1736 р. (СУПР-736) [2] та інший в Почаєві 1741 р. (ПОЧ-741) [4]. Тут з'являється нова унійна редакція скороченого чину Оливопомазання, а звичайні повні чини семи пресвітерів подаються по-іншому. Поглянемо на ці чинопослідування зблизька (див. мал. 1 – це є ілюстрація до цих двох Требників).

Стає нетиповим те, як СУПР-736 викладає послідовність та називає чини Оливопомазання. На першому місці Требник подає новий по своїй структурі скорочений **Чи́нъ ѻ҃ста́тнягѡ въ тѧ́жкой бо́ле́ныхъ не́моцѣи ℰлеопомаза́нїѧ** [2, с. 91-103]. Далі іде **Чи́нъ посѣще́нїѧ бо́ле́ныхъ, при҃ и҃схо́дѣ дш҃и҃**, і щойно після нього – звичайний чин семи пресвітерів **Чи́нъ ℰлеωсщи́енїѧ. Пѣва́емый ѿ седми́ ї҆ере́й, въ сты́й Вели́кїй Четве́ртокъ, къ помаза́нїю Боле́ныхъ** [2, с. 113-153] (див. мал. 2).

Цікавою та зовсім незвичайною є ідея повного семеричного чину. У назві та в початкових заувагах виразно зазначається, що він має співатися тільки у Великий четвер. Суворо заборонено проводити його в інші дні.

[1] Митрополит А. Шептицький бачить проблему в тому, що в пізніших часах унія «збилася із істинного шляху, пішла на службу польської політики». Це далеко не означає, що унійна Церква втратила свою початкову ідею святої єдності. Її треба очистити від пізніших не автентичних нашарувань та направити в добре русло (див. лист Митрополита до єпископа Волинського і Житомирського Антонія Храповицького [21, с. 77-78], та інші листи із цієї серії).

Чому? Виявляється, що повний чин служиться виключно для посвячення єлею, а помазування хворих зовсім не передбачається. *Великочетверговий* єлей має використовуватися цілий рік для хворих, причому священик має **вє́тхїй сожести́, а новы́й ѡ҃свати́ти**. Для упорядника є дуже важливим, щоби у випадку присутності більшої кількості священиків, кожен із них збудив правильне намірення для освячення єлею. Таку традицію Оливопомазання *без помазання* мали би скопіювати наступні супрасльські Требники 1760 р. і 1766 р. [33, р. 380-381].

Зміни по-своєму торкнулися і повного чину ПОЧ-741 [4, л. 53-78]. В першому ж реченні вступних зауваг наголошується, що **извѣ́стно бу́ди, я҃кω Та́йна ✠елеω҃ще́нїа бо́лнымъ то́чїю и́ ли́зкимъ сме́рты бу́дущимъ, а́ не здра́вымъ (а҃ще и́ ве́лмѝ старе́е бу́дутъ) подава́тыся и҃маҭъ**. Требник виразно застерігає, «коли не тільки один ієрей, але їх було більше для звершення цього Таїнства, щоби не сміли усі разом помазувати хворого, а тільки один із них «начальсвуяй» нехай вкінці зробить помазування та скаже формулу (лист 53). Логіка послідовна – для важності таїнства потрібно тільки одного служителя-міністра, а не сімох, як це було раніше. Цій самій меті служить інша новизна ПОЧ-741, як і попереднього СУПР-736, – перенесення молитви освячення єлею «Господи, милостію і щедротами» із другої частини в третю замість звичайної молитви першого Євангелія «Безначальний, вічний». Таким чином усувається давній закид про існування в чинопослідуванні двох освячень. Саме помазування робиться не стручком, а великим пальцем. Післявідпустова рубрика застерігає, щоби єлеєм для освячення було «древяне масло», а будь-який «сок». Останнє є наступною типовою схоластичною проблемою щодо *materia remota*.

Повні чини СУПР-736, ПОЧ-741 [2; 4] слідують наступній структурі:

– початок звичайний, Пс. 50;

– після канону «Моря черемную» опускаються усі молитви із кінця першої частини;

– із другої частини залишилися тільки Велика єктенія та тропар до св. Якова;

– молитва освячення «Господи, милостію і щедротами» слідує після серії читань першого ієрея;

– серія семи читань;

– в ПОЧ-741 після сьомої серії предстоятель із молитвою «Отче святий» помазує хворого: очі, вуха, ніздрі, уста, руки, груди, ноги; натомість СУПР-736 помазування не допускає взагалі;

– обминається молитва із св. Євангелієм, слідують тропар до безсрібників та богородичний, відпуст.

Скорочені чини СУПР-736, ПОЧ-741 мають між собою деякі відмінності.

СУПР-736 (скорочений) [2]:

– у вступних заувагах акцентовано, щоби був хліб для обтирання і вода для обмивання рук; окроплення свяченою водою, цілування хреста хворим;

– Сповідь, якщо бажає хворий, настанова;

– початок звичайний, Пс. 50;

– три тропарі за хворих; в небезпеці смерті священик опускає ці тропарі, благословить, читає коротку молитву екзорцизму; помазує великим пальцем, вимовляючи «форму єлеопамазання»;

– одна серія читань – текст подано повністю (Як. зач. 57; Ів. зач. 4);

– молитва за хворого;

– молитва освячення;

– початок звичайний, тропарі на всяке прошення, єктенія і відпуст.

ПОЧ-741 (скорочений) [4]:

– у вступних заувагах акцентовано, щоби священик ішов до хворого без зволікань; одягання, окроплення свяченою водою, цілування хреста хворим;

– Сповідь, якщо бажає хворий, настанова;

– початок звичайний, Пс. 50;

– три тропарі за хворих;

– одна серія читань: Прокімен, Апостол, Євангеліє (Як. зач. 57; Ів. зач. 4);

– освячення «Господи, милостію і щедротами»;

– помазання важкохворого, благословить великим пальцем;

– початок звичайний, тропарі на всяке прошення, єктенія і відпуст.

Отож, назви чинів та їх порядок говорить про зміни в богословських акцентах – Оливопомазання розглядається в першу чергу не як таїнство хворих, а таїнство для помираючих. З огляду на його термінальне призначення, його неможливо служити за повним чином, а за скороченим уставом[1].

Наступні видання унійних Требників здебільше повторюють ПОЧ-741, та в дусі Замойського собору 1720 р. в той чи інший спосіб вносять свої нововведення. Так, у двох Требниках із *директивної групи*, виданих в Уневі 1739 р. та 1744 р., видавець так само зосередив увагу на таких двох заувагах: по-перше, таїнство подається тільки важко хворим та близьким до смерті, по-друге, звершителем таїнства є тільки один із усіх семи священиків. Не говориться про пшеницю, про сім свічок, немає доливання до єлея вина чи води. Для схоластики все це виглядає на обрядові акциденти, які можна опустити. В ідентичних собі УНІ-739 та УНІ-744 усе по структурі та рубриках є так само [3], як і в ПОЧ-741 [4]. В випадку близької смерті можна звести обряд тільки до молитви освячення та формули. В цих Требниках, як і в супрасльських та почаївському, немає жодних вказівок на те, що потрібно доповнювати обряд у разі вилікування хворого, як це було в КИЇ-646 [33, p. 380-381].

[1] На думку Г. Лончини, замойські Отці думали і переживали за тим, щоби в небезпеці смерті через довгі молитви та читання повного чину вірні не були позбавлені благодаті таїнства. Із їхнього рішення було поручено скласти нову коротшу службу [19, с. 134].

По-своєму аплікуються *директиви* А. Шептицького в послідуючому почаївському Требнику 1771 р. [33, p. 381-382]. Тут міститься двозначна рубрика щодо способу Оливопомазання. Там, де є звичай, «а у нас такого звичаю немає», як каже цей Требник, то можуть помазувати сім священиків. Требник посилається на рішення Синоду в Замості 1720 р., та на Ритуал Папи Венедикта XIV [33, p. 382][1].

Перемишльський Требник ПЕР-876 при повному обряді Оливопомазання слідує лінію супрасльських требників із молитвою освячення після 1-го Євангелія та без молитви із Євангелієм над головою хворого [8]. В лоні схоластичної богослов'ї стає зрозумілим, що молитва із Євангелієм тратить своє колишнє розгрішальне значення. Натомість скорочений чин тут повністю узгіднюється із Требниками Унева та Почаєва.

Обряди у ЛЬВ-761 Лева Шептицького [5] та ЛЬВ-873 Йосифа Сембратовича [7] є практично ідентичні. У вступних заувагах наводяться типові унійні приписи щодо служителя та суб'єкта таїнства. Якщо і будуть присутніми більше священиків, то тільки один із них **начальствꙋ́й їере́й при концѝ и̑ помаза́нїе и̑сполни́ти ѝ Фо́рмꙋ глаго́лати и̑ма́тъ** (лист 133). Требники чітко вирізняють три способи чинопослідування Оливопомазання: повне, скорочене та в небезпеці смерті. Повна форма, щоправда, є набагато ширша ніж у попередніх унійних. Тут більше є наведено другу частину посвячення єлею, хоча подано тільки один тропар до св. Якова. Молитва помазання є та сама, що в КИЇ-646 [1] та наводиться один раз після останньої сьомої серії. Після помазання повертаються на своє місце звичні частини: молитва із Євангелієм, тропар і богородичний, єктенія та відпуст. В ЛЬВ-761 додатково наводиться чин примирення каянника та благословення священиків [5] – той самий, що і в КИЇ-646. Вкінці повної форми Оливопомазання слідує на цілу сторінку могилянське **сло́во наказа́тельное къ бо́лномꙋ**. Натомість, скорочений чин ЛЬВ-761 та ЛЬВ-873 є такий самий як і в ПОЧ-741. Третя форма чинопослідування Святого Єлею є тоді, **когда̀ же бо́лномꙋ ꙋжѐ сме́рть надстои́тъ, и̑ нѣ́сть вре́мя преднапи́санніа ѡ҃бра́ды (а҃ще и̑ кра́тъкі́а) соверши́ти** [5; 7]. В такому випадку священик має зробити освячення єлею із молитвою «Господи, милостію і щедротами» та помазати помираючого **глаго́люще пренапи́санноꙋю фо́рмꙋ**.

Побажання отців Замойського Синоду щодо реформування чинопослідування Оливопомазання, як говорить P. De Meester, завершив Львівський синод 1891 р. Він визнає загально поширений звичай скороченого обряду та проголошує його як звичайний – *ordinaria*. Від тепер скорочений чин є таким, що має вживатися у повсякденній богослужбовій практиці. При цьому, повний семеричний обряд не є відмінений, але його читають рідко,

[1] Саме цей Требник пізніше не один раз буде визнаний як такий, що найбільше відповідав грекомовному Требнику Папи Венедикта XIV [23, с. 140-142].

якщо на це виникне слушна потреба [28, p. 211][1]. На початку синодального чинопослідування 1891 р. священик читає молитви та сповнює все належне для Сповіді та Причастя хворого. Далі усе слідує по схемі ПОЧ-741 та подібних йому. Є зазначено, що перед відпустом, якщо потрібно, читаються молитви за помираючих [28, p. 211-212]. Така сама структура слідує в послідуючих унійних Требниках, як ПЕР-898, ЖОВ-926 [9; 12] (мал. 3).

Може виглядати винятком із загальної тенденції Требник, виданий у Львові 1780 р., який, як говорить A. Raes, показує «tendances régressives». Требник дає дозвіл на сім почергових помазань та опускає із формули помазання могилянський вираз «per istam unctionem». Але із іншої сторони Требник також визнає скорочений обряд Оливопомазання [33, p. 382-383][2].

Назагал, в латинізаційному процесі унійної Церкви A. Raes вбачає певну історичну неминучу закономірність. Унійна Церква народу була занадто малою та слабкою, щоби втримувати через усі наступні покоління вірність угодам Берестейської унії про незмінність візантійському обрядові[3]. Вирішальну роль та вплив зіграла близькість та культурна вищість латинського Заходу, котрий легко та швидко підбирав під себе та асимілював усе, що було культурно нижчим та слабшим [33, p. 383].

2. Реставраційні процеси XX ст.: повернення до містагогійного розуміння

2.1. Загальний опис

A. Raes, що поділив історію формування східнослов'янської євхологічної традиції на три періоди, ще не міг говорити про наступний літургійний виток, який розпочався декількома роками раніше від того, як він видав в ОСР свій *Le rituel Ruthène*. Як не парадоксально, але після «перемоги» довгостолітнього реформаційного руху на Львівському Соборі 1891 р., через неповні чотири десятиліття розпочинається стрімкий зворотній процес пов'язаний із літургійною діяльністю Митрополита Андрея Шептицького. Те, що це не була свого роду передсмертна агонія, а щось справжнє та кардинально нове, є зрозуміло. Про *візантійство* Митрополита Андрея Шептицького та про літургійне відновлення в УГКЦ XX ст. було сказано і написано багато, і тому нам не варта повторюватись [детальніше див.: 29; 18, с. 377-406; 27, p. 155-196].

Із перспективи нашого XXI ст. можемо відзначити, що йшлося про наступний четвертий період в історії розвитку руського обряду, пов'язаний із реставраційними процесами та поверненням до того, що було до 1720 р., а,

[1] Подібне рішення Львівського Собору 1981 р. було продиктовано відповідно до мети, для котрої він і збирався – вирішити всі питання, котрі ще не отримали своєї розв'язки від часу проведення Замойського Собору. Треба було увести канонічні постанови щодо літургійній традиції, щоб вона повністю відповідала сакраментальній схемі Тридентійського Собору [23, с. 146].

[2] На жаль, я зумів контактувати із даним Требником тільки через A. Raes, через що я також не подаю його в бібліографії.

[3] B. Gudziak виводить причину із початкової розбіжності в поглядах післятридентійського Риму та руської ієрархії на унію [27a, p. 225-238]. Є. Іванків, аналізуючи конфлікт між двома концепціями української Церкви, бачить, що і після 1596 р. у греко-католиках не бачили повноцінних католиків, і було би кращим якнайбільше наслідувати обрядові практики латинської Церкви [17, с. 200-203].

навіть, і раніше від КИЇ-646. У реставраційних процесах літургійних реформ XX ст. найфеноменальнішим є те, що Андрей Шептицький позначає тенденцію літургійної віднови, яка неминуче потягала за собою певну альонтонацію від певних попередніх літургійних рішень та нововведень. Цим він наражає себе на сильну критику та численні скарги на свій адрес. Але, водночас, він розуміє, що не можна перебувати в архаїчній закостенілості та треба мати сміливість внести свіжий вклад в органічному розвитку богослужіння [19, с. 36-40]. Митрополит не зводить свої реформи до літургійної чистки, а шукає органічного поєднання втрачених форм із напрацюваннями та досягненнями пізніших поколінь.

У проведенні літургійних реформ великому Митрополитові сприяв Ватикан, який із своєї сторони вже на протязі більше ніж століття мав би виступати із своїм варіантом грецького Євхологіону Папи Венедикта XIV. На жаль, через численні дискусії та різноголосся Митрополит Андрей не зумів реалізувати свої реформаторські старання та принципи. І знову ж таки, діло Митрополита довершив Ватикан. Римський Апостольський Престол на протязі 40-их років XX ст. підготував і видав Требник, в котрому, як послідовно вважав попередньо Митрополит Андрей, потрібно було «пропустити все чуже, що ввійшло в наш обряд», але також «вірно держатися всіх приписів нашого первісного літургійного права, доповняючи всі нелегальні пропущення, а опускаючи всі нелегальні додатки» [19, с. 38; 18, с. 404-405] (див. мал. 4).

2.2. Оливопомазання в Требнику Митрополита А. Шептицького

A. Raes тільки згадує про те, що обряд Оливопомазання із ЛЬВ-925 мав би повторити ту саму змодеровану позицію, якої було дотримано у Львівському Требнику 1780 р. [33, p. 382-383]. Тобто ЛЬВ-925 повертає до забороненої практики семи почергових помазань, але й також допускає скорочений чин. По структурі та рубриках повний чин, який А. Шептицький називає **Чи́нъ Та́йны Є҆леосвѧще́нїѧ** [10], наслідує ТРЕ-646[1].

Для ширшого ознайомлення із літургійною стороною Оливопомазання у ЛЬВ-925 можна взяти до рук недавню працю єпископа Гліба Лончини *Требник Митрополита Андрея Шептицького (Львів, 1925-1926). Спроба літургійної віднови*. Але щоб не повторюватися, ми звернемося тільки до тих деяких сторін цього дослідження, які б могли пролити світло на богослов'я нашого чинопослідування.

А. Шептицький зберігає скорочену могилянську формулу «Отче святий». Із цього приводу є вартою уваги богословсько-літургійна інтерпретація преосвященного Г. Лончини:

[1] Є тут і свої особливості. «Молитву єлея» читає перший священик без виразної згадки участі в ній інших ієреїв. Після кожної пісні канону співається катавасія «Підніми із хвороби». Після третьої і шостої пісень канону – Мала єктенія із кінцевим виголосом священика «Бо твоя є влада». На шостій пісні канону – змінені стихири: «Поклавши на тебе свої упования» - замість «Твоїми словами»; «Як плодовита маслина» - замість «Явилася ти в божественному храмі». У дев'ятій пісні іншими є стихири на *Слава* - «Трисиятельное твое», і на І нині - «Ти що породила лікаря усіх». Помазувані частини тіла – очі, вуха, ніздрі, уста, руки, груди, ноги.

«Ця молитва має різні варіянти. Грецький текст (напр., ҐОАР, РИМ-954), а за ним і російська синодальна традиція (напр., МОС-906) не подають слів «помазанїемъ симъ», а між заступниками (після згадки про Богородицю) наводять цілу серію імен святих. Уперше слова «помазанїемъ симъ» з'являються у Требнику КИЇ-646. Цими додатковими словами підсилено вагу молитви «Отче святый…» як форми цього таїнства. У своєму вступі до чину Єлеосвячення Петро Могила написав, що священикові слід почати помазувати хворого під час промовляння слів: «исцѣли помазанїемъ симъ раба твоего». Деякі раніш друковані руські Требники, однак, подають цілком іншу молитву на кожне із семи помазань: «Помощь наша в имя Господне…» та «Оуслышить тя Господь въ день печали твоея…» Але Могила гостро засуджує Требники, які подають цю формулу. Щоправда, Могила також подає цей вірш (Пс. 19,2) у службі, але щойно після помазання, коли велить ієреєві благословити хворого» [19, с. 132].

У сімох помазаннях не потрібно вбачати надуживання матерією та формою, як це виявилось в рубриках післязамойських Требників, котрі обмежилися тільки до одного кінцевого помазання. Не потрібно думати, що «оскільки формою таїнства є молитва й помазання хворого освяченим єлеєм, то щоб не складалося враження, що недужий одержує єлеопамазання сім разів, його слід помазувати тільки раз». Не можна штучно застосовувати латинське богослов'я до пояснення візантійського богослужіння [19, с. 133].

Подібне протиріччя і боротьбу між ментальністю індивідуалістично-юридичною та еклезіально-містагогійною можна побачити і в кінцевих змінах повного чину ЛЬВ-925 [10]. З одного боку, тут наводиться розгрішальна молитва із Євангелієм над головою каянника, яку деякі унійні Требники в дусі схоластичного богослов'я опустили, вважаючи її за надуживання формою таїнства. А із другого боку, подібно до КИЇ-646, тут обминають рубрику, де священики мали б помазувати один одного із словами «Благословенїе Господа Бога и Спаса…». Могила забороняє цю практику, бо священики є здоровими, а таїнство, натомість, є призначене для хворих[1]. Із своєї сторони, А. Шептицький також згоджується із пізнішим унійним доповненням про розгрішальний відпуст, який звичайно давався у латинській традиції Оливопомазання з огляду на його розуміння, як таїнства помираючих. Подається цей чин окремо після короткої форми Соборування [10, с. 121, 125-126].

Структура та зміст скороченого **Чи́нъ є́же пода́ти СТО́Е ЄЛЕОПОМАЗА́НІЄ ВЪ КРА́ТЦѢ болѧ́щемꙋ, въ тѧ́жкомъ недꙋ́зѣ сꙋ́щемꙋ**

[1] Рубрики Андрея Шептицького щодо осіб, що можуть приймати Оливопомазання, на практиці є тими самими, що і ТРЕ-646. Ними можуть бути тільки хворі особи, котрим загрожує смерть, і в тому самому числі - старші люди, котрі можуть готуються до близької смерті. Однак це правило не може стосуватися осіб, осудженим на смертну страту, ані тих, що ідуть на війну, чи готуються в морське плавання. Також діти, що не мають вживання розуму, не приступають до цього таїнства. В тій самій недузі таїнство дозволяється приймати тільки один раз, окрім випадків, коли недуга ускладниться. Якщо дозволяють обставини, то перед Оливопомазанням належить подати хворому тайни Покаяння та Євхаристії.

є такими самими як і в ПОЧ-741. Так само як і в своєму повному чині перед кінцевим відпустом у ЛЬВ-925 подається рубрику розгрішального відпусту. А рубрики щодо випадку близької наступаючої смерті не є іншими, як і в інших унійних виданнях.

2.3. Синтез Римського Требника 1945 р.

Офіційний Римський Требник 1945 р. (РИМ-945) подає повністю синтонізований із теперішнім серед східнослов'янських церков повний семеричний чин **Послѣдованіе Ѻ҃таго Ѳлеа.** Натомість, не тільки не відкидає скорочений чин, але й подає свій варіант - **Чи́нъ Ма́лаго Ѳлеоисвмще́нїѧ.** Після звичайного початку можна на вибір промовити або тропар за хворих **Ско́рый въ заст҃пле́нїи,** або Пс. 50. Далі обряд слідує схему скороченої форми із КИЇ-646. Але коли КИЇ-646 наказує повернутися та доповнити опущені частини із повного чину, якщо хворий залишається ще живим, то РИМ-945 такого зазначення не подає. Молитва помазання «Отче святий» є без скорочування поминання святих та без вставок Петра Могили. Таким чином РИМ-945, з одного боку, повертає до могилянської структури обряду повного чину, а із другого, продовжує замойську традицію скорочення чинопослідування Оливопомазання. Але, водночас, РИМ-945 відкидає могилянську форму молитви «Отче святий», повертаючись таким чином в передмогилянський час, як і до актуальної традиції [13].

Таким чином, РИМ-945 виступає із своїми подальшими пропозиціями. За ординарний він приймає повний чин, поширений назагал серед східнослов'янських церков, але й також визнає можливість скороченого чину, чим, можна сказати, позитивно оцінює унійні спроби впродовж довгих століть.

3. Замість висновків

Говорячи про літургійно-богословські процеси після Замойського собору, стверджують, що вони почалися ще раніше, зачинаючи від Митрополита Петра Могили. Це хотів дуже доказати російський богослов на еміграції із XX ст. Г. Флоровський. Але тут є суттєва різниця. Петро Могила в дусі полемічних спорів XVII ст. звертається тому до схоластики, щоби за допомогою системи її мислення пояснити та представити світу візантійську літургійну традицію. У середині тісних контактів із латинським світом було життєво необхідним на властивому загалу культурно-ментальному рівні представляти зміст та значення східного літургійного досвіду та благочестя. Петро Могила також не боїться зважитися на вчинення самостійних кроків, повністю незалежних від нікого (наприклад, він укладає Молебні, та інші молитви) [див.: 35, s. 371-396; 36, с. 327-331; 34, p. 9-44].

Натомість, унійні літургійні реформи – це змішаний процес конформування до чужого, з одного боку, а із другого – важкий шлях до певних самостійних рішень та форм. Назагал, чи не втрачається самостійність думки та дій? Чи не відбувається відторгнення та знецінення власного на користь всього, що є чужим і не завжди властивим своєму? Якщо

для Петра Могили тридентійська барокова схоластика стала нагодою для самоствердження, то для реформ типу директив Митрополита Атанасія Шептицького та сама стала засобом культурно-літургійної асиміляції та розчинення.

Але унійна Церква у XX ст. вилонює із себе таку сильну пастирську постать, як Митрополит Андрей Шептицький. Легендарний український святитель не просто розпочав сліпе виправлення минулого, чи наслідував реформи трагічного типу московського Патріарха Никона із другої половини XVII ст. Його еклезіально-літургійна постава стала свого роду приготуванням до II Ватиканського Собору. Цьому можна завдячувати тому, що Митрополит зумів піднятися понад обмежені штампи індивідулістично-юридичної перцепції у богослов'ї, та слідував за її оригінальними містагогійними основами в біблійно-святоотцівській концепції таїнств Церкви. В Требнику ЛЬВ-925 можемо спостерігати вміле поєднання старого передзамойського повного чину Оливопомазання із новим скороченим унійним чином. Останній чин є дуже придатним в умовах сучасного ритму життя, а особливо – лікарень, Хоспісів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

Літургійні джерела

1. КИЇ-646 = Ѳ҃ЧСХОЛОГІѠ́ИѮ ѯ́лбо МОЛИТВОСЛОВѢ ѝлѝ ТРЕ́БНИКѢ. Ѝмѣ́ѧй вѣ себѣ́ церко́нам разли́чнам Послѣ́довані҃м Іере́шмъ подоба́ющам. ҆Ѳ҃ сѵ̈ты́хъ а҃пла́ пре́жде, пото́мже ѿ сѵ̈ты́хъ и҃ Бц̈оно́сны҃ѧ Ѻте́цъ є҃ разли́чныхъ вре́менахъ преда́нам... Кіевъ ѧхѵ̈ѕ (1646).

2. СУПР-736 = Ѳ҃ЧСХОЛОГІѠ́ИѮ сі҃естъ ТРЕ́БНѸКѢ ѧзыкославе́нскїй, на Трѝ Ча́сти расположе҃: къ ѝсправле́нїю Та́ѧнъ Сѵ̈ты́хъ, ѝныхъ сщ҃еннодѣ́йствїй, ѝли Ѻбря́довъ Цр҃ко́вныхъ, Ѝзда́нъ в Лѣ́врѣ Сѵ̀пра́льскоѧ ѧѱѵ̈ѕ (1736).

3. УНІ-739 = Ѳ҃ЧСХОЛО́ГІѺИѮ сѝ є҃сть ТРЕ́БНѸКѢ ѧзыко славе҃нскїй, къ ѝсправле́нїю Та́ѧнъ Сѵ̈ты́хъ, и҃ ѝныхъ сщ҃еннодѣ́йствїй, ѝлѝ Ѻбря́довъ цр҃ко́вныхъ. Ѝзда́нъ є҃ Манастерѝ Ѵ҃невско҃... ѧѱѵ̈д, (1739).

4. ПОЧ-741 = МОЛИТВОСЛОВѢ, ѝлѝ ТРЕ́БНѸКѢ. Ѝмѣ́ѧй є҃ себѣ́ Цр҃ко́нам разли́чнам послѣ́дова́нїм Іере́ш҃ подоба́ющам. Ѝзда́нъ вѣ сѵ̈то́й чѴдотво́рной Ѻби́тели Почаевской... ѧѱѵ̈ѧ (1741).

5. ЛЬВ-761 = ТРЕ́БНИКѢ ѝлѝ МОЛИ́ТВОСЛОВѢ. Ѝмѣ́ѧй є҃ себѣ́ Церко́внам разли́чнам Послѣ́дова́нїм, ѿ сѵ̈ты́хъ а҃пла́ и҃ Бц̈оно́сныхъ Ѻц̈ъ, є҃ разли́чныхъ времена́хъ преда́нїм... Вѣ Лво́вѣ ѧѱӟа (1761).

6. ПЕР- 844 = Ѳ҃ЧСХОЛО́ГІѺИѮ сѝ є҃сть ТРЕ́БНИКѢ ѧзыкославе́нскїй ко ѝсправле́нїю Та́ѧнъ сѵ̈ты́хъ и҃ ѝныхъ сщ҃еннодѣ́йствїй ѝлѝ Ѻбря́дшвъ цр҃ко́вныхъ, пе́рвѣе вѣ Манасте́рѣ Ѳѵ̀не́вскомъ Ѝнокшвъ Ч.С.Е.Е. лѣ́та ѿ рождествѧ Хр҃то́ва ѧѱѵ̈д., по́слѣ вѣ то́мже Манасте́ри и҃ вѣ ѝныхъ Тѵ̈погра́фїахъ многокра́тнш ѝзда́нъ, новш́же напеча́танъ вѣ Перемы́шли... ѧшѵ̈д (1844).

7. ЛЬВ-873 = ѢУХОЛО́ГЇОНЪ йлй ТРЕБНИКЪ имѣай въ себѣ чи́ны свагы́хъ Таинъ, благослове́нїй, ѡсвящє́нїй и йныхъ моле́нїй церко́вныхъ на разли́чныя потре́бы вѣ́рныхъ, во оу̑потребле́нїе Священнослу̑жи́телємъ йзда́нъ, Въ Льво́вѣ 1873.

8. ПЕР-876 = ѢУХОЛО́ГЇОНЪ си ѥ́сть ТРЕ́БНИКЪ къ строе́нїю сты́хъ Та́инъ и йны́хъ сщ҃еннодѣ́йствїй йлй Ѻбря́довъ цр҃ко́вныхъ, йспра́вленъ и вторйчно йзда́нъ... Въ Перемы́шли, ча́сть пе́рвая ѧѡѳ҃, ча́сть втора́я ѧѡѳ҃ (1876-1877).

9. ПЕР-898 = ПОДРУ̑ЧНИКЪ содержа́щъ ну̑жднѣйшая послѣдованїя ТРЕ́БНИКА̀ испра́вленъ же въ разли́чныхъ мѣ́стѣхъ по рѣ́шенїемъ Собо́ра Льво́вскаго, Перемы́шль 1898.

10. ЛЬВ-925 = ѢУХОЛО́ГЇОНЪ йлй Тре́бникъ содержа́й въ себѣ чи́ны сты́хъ Таинъ, бл҃гослове́нїй, ѡсвящє́нїй и йны́хъ разли́чныхъ тре́бъ и моле́нїй церко́вныхъ по чи́ну̀ восто́чному̀ сты́м Хр҃то́вы Це́ркве, соста́вленъ по во́ли ѡ̑бластнагѡ Собо́ра бы́вшаго въ Льво́вѣ гра́дѣ в лѣ́то ѧѡ҃ча, Изда́нъ въ Льво́вѣ въ лѣ́то ѿ Рж҃тва́ Хр҃то́ва ѧцѳ҃ – ча́сть втора́я (1925-1926).

11. ВАР-925 = ТРЕ́БНИКЪ, Варша́ва ѧцѳ҃ (1925).

12. ЖОВ-926 = ѢУХОЛО́ГЇОНЪ йлй ТРЕ́БНИКЪ имѣай въ себѣ чи́ны свагы́хъ Таинъ, благослове́нїй, ѡсвящє́нїй и йны́хъ моле́нїй церко́вныхъ на разли́чныя потре́бы вѣ́рныхъ, во оу̑потребле́нїе Священнослу̑жи́телємъ йзда́нъ... Въ Жо́ввѣ ѧцѳ҃ (1926).

13. РИМ-945 = ТРЕ́БНИКЪ. Ча́сть пе́рвая, Римъ ѧцм҃ѳ (1945).

14. КИЇ-998 = ТРЕ́БНИКЪ в дву̑хъ частя́хъ, Київ 1998..

15. ЛЬВ-001 = ТРЕБНИК, Львів 2001.

16. КИЇ-006 = ТРЕБНИК в двох частинах, Київ 2006.

Література

17. Іванків Є. Український християнський Схід: вибрані статті, поміщені у «Церковному віснику», двотижневику Парафії св. Володимира і Ольги в Чікаго / Є. Іванків. – Чикаго: [б. в.], 1992. – 245 с.

18. Королевський К. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944) / Кирило Королевський; пер. з фр. Я. Кравець. –Львів: Свічадо: 2014. – 512 с.

19. Лончина Г. Требник Митрополита Андрея Шептицького (Львів, 1925–1926). Спроба літургійної віднови. – Львів: Видавництво УКУ, 2014. – 292 с.

20. Лось В. Святі Тайни як таїнство спів причастя / о. Василь Лось // Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий пастир»: збірник наукових праць / Гол. ред. Р.А. Горбань. – Вип. 5. Богослов'я. – Івано-Франківськ: Івано-Франківський богословський ун-т, 2014. – С. 117-130.

21. Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії. Документи і матеріали. 1899–1917 (Кн. 1) / упорядкув. Ю. Аввакумов, О. Гайова ; ред. Ю. Аввакумов; Постуляція для справи беатифікації і канонізації слуги Божого Андрея Шептицького, Інститут історії церкви Українського католицького ун-ту. – Рим – Львів: Вид-во Українського католицького ун-ту, 2004. – XLIX+924 с.

22. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596-1720) / Пшемислав Новаковський; Український літургійний центр. – Львів: Свічадо, 2005. – 252 с. – (Джерелознавчі дослідження ; т. 2).

23. Рим і обрядово-літургійні дискусії у Патріаршій Київській Вселенській Церкві між двома світовими війнами: З Архіву Отців Василіан у Римі. Збірка спостережень та

дискусій, зібрана та передана до Східної Конгрегації о. Кирилом Королевським / Архівальну працю переписав і переложив французькі та латинські тексти і приготовив до друку: о. др. Д.Блажейовський; Італійський текст переложив: о. Р.Тереховський. – Львів, 2002. – 326 с.

24. Хойнацкий А. Обозрение уніатськихъ богослужебныхъ книгъ // Христианские Чтения. – 1865. – № 1. – С. 572-605.

25. Шмеман А. За життя світу: Таїнства і православ'я / Александр Шмеман; перекл. Романа Скакуна, ред. і передмова Петра Ґаладзи.– Львів: Видавництво УКУ, 2009. – 211 с. + фотододаток 8 с. – (Серія «Класики сучасного богослов'я»).

26. Andronikof C. Des mystères sacramentels / Constantin Andronikof. – Paris: Cerf, 1998. – 380 p.

27. Babiak A. Le Metropolite Andre Cheptytskyi et les Synodes de 1940 á 1944: couronnement d'une oeuvre pastorale au service de Dieu et du peuple ukrainien / A. Babiak; pref. H. Bourgeois; Universite Catholique de Lyon. Faculte de theologie. – Lyon; Lviv: Imprimerie des moines Basiliens «Missioner»,1999. – 794 p.

27. Gudziak B. A. Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest. – Cambridge, MA: Ukrainian Research Institute, Harvard University, 1998. – XVIII+489 pp.

28. De Meester P. Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito bizantino : Storia, disciplina, riti abbreviati, questioni connesse / Placido De Meester. – Roma: Ed. Liturgiche, 1947. – 298 p.

29. Moizeš M. Il movimento liturgico nelle Chiese bizantine. Analisi di alcune tendenze di riforma nel XX sec. / M. Moizeš. – Roma, 2005.

30. Nowakowski P. Problematyka liturgiczna w międzywyznaniowej polemice po Unii Brzeskiej (1596–1720) / Przemysław Nowakowski. – Kraków 2004. – 304 s.;

31. Pott T. Byzantine Liturgical Reform: A Study of Liturgical Change in the Byzantine Tradition / Thomas Pott, Translated by Paul Meyendorff; Book 2 of the Orthodox Liturgy Series. – New York: St Vladimir's Seminary Press, 2010. – 293 p.

32. Pott T. La réforme liturgique byzantine. Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine. – Roma 2000.

33. Raes A. Le rituel Ruthène depuis l'Union de Brest / A. Raes // Orientalia Christiana Periodica. – Rome, 1935. – vol. 1. – no. 3-4. – pp. 351-392.

34. Ševčenko I. The Many Worlds of Peter Mohyla // Harvard Ukrainian Studies. – Vol. 8. – No. 1/2: The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350th Anniversary of its Founding (1632). – June 1984. – pp. 9-44.

35. Von Suttner E.C. Die Krankensalbung // Ephemerides Liturgicae. – 1975. – № 89. – S. 371-396.

36. Von Suttner E.C. Petr Mogila als Wegbereiter der Moderne // Münchener Theologische Zeitschrift. – 1994. – Bd. 45. – № 3. –S. 327-331. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: https://mthz.ub.lmu.de/index.php/MThZ/article/view/3802/4476.

ДОДАТОК

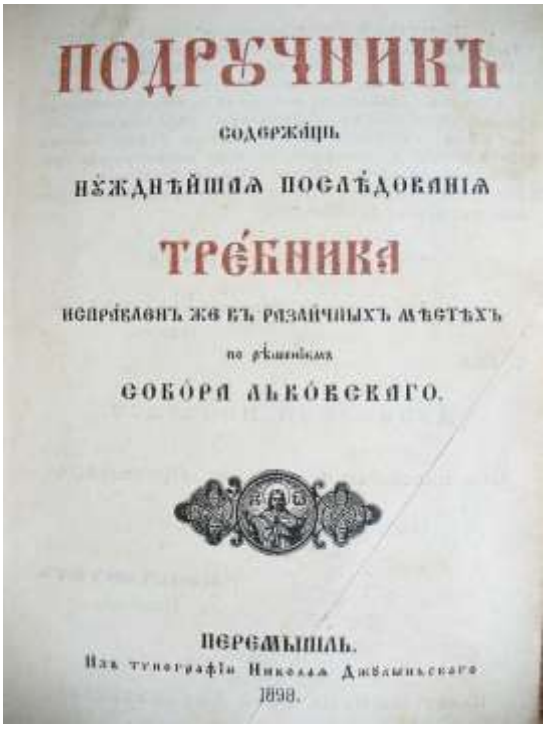


Мал. 1.



ЧИНЪ

Мал. 2.



ПОДРУЧНИКЪ

содержащь

НѢЖДНѢЙШІЯ ПОСЛѢДОВАНІЯ

ТРЕ́БНИКА

исправленъ жв въ различныхъ мѣстѣхъ

по рѣшеніямъ

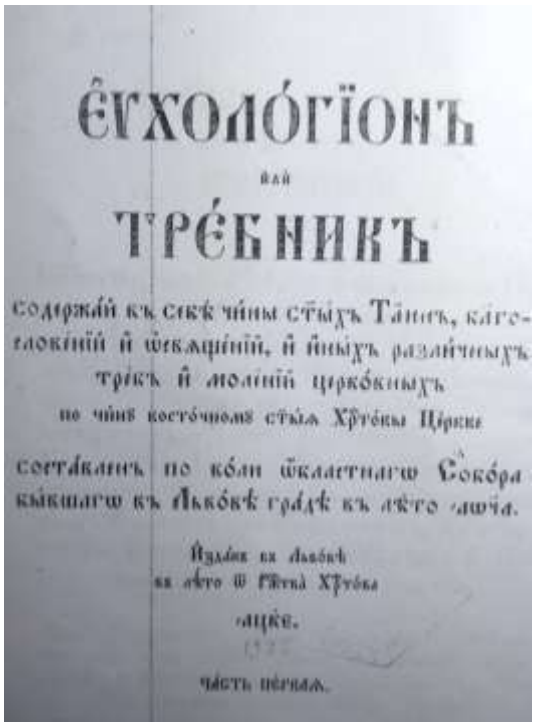
СОБОРА ЛЬКО́ВСКАГО.

ПЕРЕМЫШЛЬ.

Изъ типографіи Николая Джамьнскаго

1898.

Мал. 3.



ЄУХОЛО́ГІОНЪ

ИЛИ

ТРЕ́БНИКЪ

содержай къ сѣкѣ чины стыхъ Таинъ, каѳолокиій й ѡкмаціній, й йныхъ различныхъ трѣкъ й молиій цркóвныхъ

по чинѣ костóчномв стыя Хрто́вы Цркве

составленъ по кóли ѡкластнаго Сокóра кыкшаго къ Лькóвѣ градѣ къ лѣто ·аѡча.

Изданъ въ Лькóвѣ

въ лѣто ѿ Рѣства Хрто́ва

·аѡцкѳ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Мал. 4.

priest Vasyl Rak

ANOINTING – ON THE WAY TO LITURGICAL AND BOGOSLOV SYNTHESIS

The article highlights the liturgical and theological development of the order of the anointing in the period from the Zamosc Cathedral in 1720 to the time of the liturgical reforms of Metropolitan Andrei Sheptytskyi in the first half of the 20th century. This is a dual process of formation of the practice of the sacrament of anointing in two opposite directions, as the struggle between scholastic-legal and ecclesiastical-mystagogy ideologies. As a result, the synthesis of the liturgical compromises LV-925 and RYM-945 was achieved. The article is approaching the characteristics of the reforms of the UGCC, which took place in the conditions of its cultural and religious position between East and West.

***Key words**: Anointing, Prayer book, Trebnik (Missal), mystagogical perception, Zamosc synod, Metropolitan Andrey Sheptytsky.*

УДК 94; 348.5; 246.8:783; 264-911
ББК 86.29+85.31+ 86.37(4Укр)

Любов Геник
Прикарпатський національний університет
імені Василя Стефаника, філософський факультет

ІСТОРІЯ ФОРМУВАННЯ ЦЕРКОВНОГО ПРАВИЛА

В статті методом ретроспекції розкрито коротку історію становлення церковного правила Східних Церков та вклад Ісуса Христа, апостолів, Отців і Вчителів Церкви, Вселенських соборів у процес його формування. Проаналізовано і систематизовано різні джерела церковного правила (Документи Вселенських соборів; Джерела канонічного права Православної Церкви; Кодекс канонів Східних Церков; Статути: св. Савви, Єрусалимський та Студитський, Афонський; богослужбові книги).

У статті виділяються такі етапи формування церковного правила: старозавітній (II-I тис до н.е.), Христово- апостольський (I ст. н.е.), соборний (IV – XIV ст.), реформаційний (XV-XVIII ст.), сучасний – (XIX-XXI ст.). Церковне правило на Сході формували: засновники чернецтва Антоній, Пахомій, Василій Великий, Сава Святий, отці Студити, афонській ченці. Святий Сава з Єрусалиму є законадавцем порядку богослужінь в монастирях. Отці-Студити розділили порядок богослужінь для монастирів і світських людей. В східних обрядах є літургії: св. Якова, Василія Великого, Івана Золотоустого, Літургія Раніше Освячених Дарів, св. Єпіфанія, Григорія Великого, Несторія, Якова Барадея та інші. Частини Літургії східного обряду: проскомидія, літургія слова (літургія оголошених), літургія жертви (літургія вірних).

Ключові слова: *Святі: Антоній, Пахомій, Василь Великий, Сава, Отці-Студити; афонські ченці – автори давніх Статутів – Єрусалимсього та Студитського. Антифони, тропарі, кондаки, ектенії: велика, мирна, прохальна; причастен, херувимська пісня, Символ віри, акафіст, алилуарій, анафора, антифон, богородичен, воскреслий, величальна, вигук-заклик (возглас), догматик, ектенія, задостойник, ікос, іпакой, ірмос, канон, литія, полієлей, прокімен, причасний, трійчен, тропар і кондак, світилен, стихари* тощо; релігійні пісні.

З метою дослідження процесу формування церковного правила слід хоча б коротко ознайомитись із його історією.

Шляхом ретроспективного аналізу прослідкуємо історію церковного правила, спробуємо визначити *канонічні* документи, в яких були записані вимоги, щодо дотримання церковних богослужінь. Цими документами є Статути (Устави) цілих чернечих згромаджень і окремих монастирів, документи Вселенських і помісних соборів християнства, праці Отців і Вителів Церкви тощо.

Для розуміння важливості змісту самого порядку церковного правила, суті всіх додатків і змін, котрі були впроваджені у церковне правило, а також для визначення наукового рівня богословського та літургічного авторитету авторів церковного правила і обґрунтування значення їх діяльності слід коротко проаналізувати: хто і відомих наукових діячів Давнього часу і Середньовіччя зробив свій внесок у формування церковного правила та літургій.

Об'єктом дослідження є церковне правило у християнстві, а ***предметом*** – етапи його формування та законодавці церковного правила.

Метою дослідження є необхідність з'ясувати джерельну базу для вивчення даного питання та визначення переліку літургій, що складають основу церковного правила східних обрядів.

Завдання дослідження:

1) виділити етапи його формування церковного правила;

2) з'ясувати, хто створював і формував церковне правило;

3) які існують джерела церковного правила та відмінності між ними, уточнивши котрі із церковних правил використовувалися усіма Східними Церквами до розколу 1054 року і чому;

4) визначити, які літургії східних обрядів є основою церковного правила.

Щоб прослідкувати історію церковного правила, спробуємо визначити ***документи***, в яких були записані вимоги, щодо дотримання церковних богослужінь. Цими документами є Статути (Устави). Як показало дослідження церковних Статутів, що існували, їх вплив на формування церковного правила східного обряду зокрема й Христової Церкви взагалі був досить значний.

Вже добре відомо історичній богословській науці, що християнське церковне правило формувалося на протязі кількох тисячоліть. Про це свідчать документи Старого і Нового Заповіту.

У старозавітніх книгах дуже часто згадують про різні види молитов (I Сам. 1: 10-17; 26-27; I Хрон., Йов. 42: 8-9; Пс. 4: 2; 6:10; 42:9; 65:3; 69:14; II Цар. 8: 22-54) [1].

Коли був побудований Єрусалимський храм, з'явились приписи, щодо молитви. Перша біблійна книга Хронік розповідає, що ще при скинії (тимчасовий храм в юдеїв під час їх блукань по пустині), а потім у Храмі Соломона «були люди, які співали в Храмі. Вони ставали на службу за приписаним їм порядком» (I Хр. 6: 16-17). І цар Давид наказує прославляти Господа: «Славіте Господа, взивайте Його ім'я, оповідайте про діла Його народам. Співайте Йому, псалми Йому співайте, про всі чуда його оповідайте!» (I Хр. 16:8-9), а «На службу перед Господнім кивотом поставив Давид кількох левітів, щоб нагадували чини Господа, Бога Ізраїля, дякували й восхваляли!» (Пс.16: 4; 8-36) [1, с. 416-417].

Ця ж книга Хронік наголошує, що ще в часи царя Давида були певні години старозавітніх богослужінь: «Давид залишив там, перед кивотом Господнього союзу, Асафа та його братів, щоб вони служили перед кивотом завжди, згідно з **завданням кожного дня**» (I Хрон. 16: 37) [1].

У наступних розділах перша книга Хронік підкреслює, що для левітів юдейське богослужіння було поділено на черги (I Хрон. 23: 6; 24: 1, 3) і на певні години, бо: "Вони мали також ставати щоранку, щоб славити й хвалити Господа, а так само щовечора"(I Хрон. 23: 30) [1, с. 423].

Цар Давид у книзі Псалмів наголошує: «Сім разів на день я тебе хвалю за твої присуди справедливі» (Пс. 118: 164) або «Опівночі я встану тебе прославляти за твої присуди справедливі» (Пс. 118: 6), а на іншому місці вказує: «Ввечері і вранці, й опівдні я квилитиму і стогнатиму, і мій голос він почує» (Пс. 54: 18) [1].

Книга пророка Даниїла згадує, що він молився в установлені години у вавилонській неволі, повертаючи свій погляд до Єрусалиму (Дан. 6: 11) [1, с. 1009].

Звідси випливає, що ще в старозавітні часи юдеї мали певні розділені години для служби Богові та молитви, про що наголошується устами Давида у вірші з псалма: «Уставів твоїх навчуся, не забуду слова твого» (Пс. 118 (119)) [1, с. 615].

У перші століття існування Христової Церкви зберігалися певні традиційні юдейські часи богослужінь, але через заборони та переслідування їх не завжди могли християни дотримуватись. Крім цього, з'явилися нові богослужіння, які були встановлені Ісусом Христом.

Але спочатку, в давньохристиянські часи, не існувало строго визначеного порядку здійснення усіх богослужінь, і різні церковні общини мали свої статути, які співпадали в головному (особливо щодо Тайни Євхаристії), але мали між собою певні відмінності, особливо обрядові. Крім того, в перші століття християнства, богослужіння багато в чому залежало від імпровізованої діяльності виконавців богослужіння, перш за все єпископів, як творців Статуту (Уставу). Ця імпровізація була одним із проявів давньохристиянської харизми та залежала від давніх культурних дохристиянських традицій, що впливали на формування окремих літургійних обрядів. Варто теж мати на увазі, що ктитори монастирів та храмів часто самі були й авторами статутів, які регулювали не лишень порядок богослужіння, але й життя ченців того чи іншого монастиря чи ченців-пустинників [6, с. 12].

З посиленням централізації релігійного життя та виходу церкви із підпільного існування, християнська ієрархія почала вживати заходи, які могли забезпечити однаковість і закріплення богослужбових текстів і звичаїв.

На жаль, для наукового дослідження ранні періоди християнства найменш сприятливі через певну відсутність ранньохристиянських джерел. Давні чернечі статути, які до нас дійшли, містять мало літургійного матеріалу, те ж саме й стосується "Правил святих апостолів" та канонів перших семи Вселенських соборів. Крім того, якщо сучасні статути відокремлюють дисциплінарні стягнення від літургійної частини, то в давніх документах таке відокремлення не проводилось [1; 2; 6].

Маючи приклади дотримання церковного правила в часи апостолів та їх учнів, можемо спробувати визначити, як формувалось церковне правило, проаналізувавши ті церковні Статути (Устави), які до нас дійшли хоча б частково або в переробленому вигляді.

Перш за все слід згадати "**Правила Святих Апостолів"** [2, с. 1-21], які вже з кінця III століття використовувалися окремим збірником. Вперше

Правила святих апостолів згадуються на І Вселенському соборі 325 р. (Канон 18), на них посилається Антіохійський помісний собор 341 р. та Константинопольський помісний собор 394 р., Отці Церкви Атанасій Олександрійський, Василь Великий, а п'ято-шостий Вселенський собор (Каноном 2) проголошував, що вісімдесят п'ять правил Апостолів були прийняті й затверджені Отцями собору [2, с. 54; 16].

Канон 7 з Апостольських правил наказує не святкувати Великдень перед весняним рівноденням разом з юдеями [2, с. 2], Канони 8-9 наголошують на необхідності Тайни євхаристії та молитви до неї [2, с.3], Канон 37 наголошує на встановленні лічби неділь після свята П'ятидесятниці [2, с.9], Канони 41, 42, 43, 44, 45 чітко виділяють ступені Тайни священства, з чого можна зробити висновки, що вже читалися "Дії апостолів" чи співалися інші молитви, які пізніше згадуються в церковному правилі [2, с.11], Канони 60, 85 доводять, що існувало читання богонатхненних біблійних книг і подають їх перелік для читання у храмах [2, с.15, 21], а канони 64 та 69 із сучасних постів згадують тільки *Великий піст* [2, с.15-17] та канони 52 та 55 П'ято-Шостого Вселенського (Трулльського, 691-692 рр.) собору підкреслюють, що протягом нього треба відправляти *Літургію Ранішеосвячених Дарів* (Літургію Григорія Двоєслова) і тільки в неділю інші Літургії, й при цьому наголошують на забороні постити в неділю та суботу, крім Великої суботи [2, с.78-80]. Канон 2 Сьомого Вселенського собору наголошує, що при посвяті єпископів і священиків митрополити мають пильно перевірити знання церковного правила кандидатами на свячення [2, с.99-10; 23].

Отці і Вчителі Церкви у своїх працях неодноразово давали вказівки щодо окремих видів богослужінь або всього церковного правила.

Єпископ *Климент Олександрійський (бл. 146 - 215)* у своїй праці "De oratione Dominica" ("Молитва Господня") згадує теж про години молитви, називаючи часи молитви, а саме: північна, утреня, третій, шостий, дев'ятий час і вечірня й пояснює для чого християни в ті часи молилися [14; 15; 25, с.314].

Філософ і письменник *Тертуліан (бл. 160-220)* у своєму творі "De oratione" ("Про молитву") розглядає умови доброї молитви, її значення та успішність і пояснює молитву "Отче наш" для новонавернених [14; 15; 24; 26, с. 141]. Крім того, Тертуліан згадує в своїй "Апології" про нічні зібрання християн, на яких вони співають пісні в честь Христа, а в іншому місці називає години тих зібрань, кажучи: "Тому св. Лука оповідає, що третій час, коли Святий Дух зійшов на апостолів, був час молитви, потім шостий час, коли апостоли йшли до храму на молитву, як же могли б ми не визнати, що хоч завжди і скрізь можна молитися, ті три години є особливішими часами молитви? Про це свідчить і приклад Даниїла, що тричі на день молився" [36, с.314].

З великої кількості творів *Орігена (185-253)* до нас дійшов твір "Περί εὔχης" ("Про молитву"), де він, як Тертуліан та Кипріян, подає інструкції про

молитву взагалі, її конечність і успішність, а потім коментує Господню молитву "Отче наш" [15; 23; 24; 25, с.117].

Кипріян у своїй праці "De Dominica oratione (Про Господню молитву") говорить про необхідність і прикмети доброї молитви, теж пояснює Господню молитву і, підсумовуючи, наголошує, що разом з молитвою християнами мають обов'язково здійснюватися добрі справи [25, с.152].

Серед східних Отців Церкви важливе значення має праця "Αποστολιη παραδοσις" єпископа Риму *Іполита (бл. 170-235),* яка знайдена вирізаною на "статуї Іполита", що була відкрита 1551 р., де записано частини його творів, в якій він дає багато літургічних приписів та приписи про час богослужень" [11, с.537; 23; 25, с.166, 171].

Святий *Атанасій* (Афанасій Олександрійський, +273р.) не тільки наголошував на дотримання вже установлених практик молитви в Церкві Христовій, але й написав "Життя Антонія" – про монаха - пустинника Антонія, в якій познайомив західне християнство із єгипетськими чернечими правилами та ідеєю східного чернецтва [11, с. 346; 25; 50, с.59]. Св. Атанасій каже: "Сонце, що сходить нехай бачить книгу (тобто Святе Письмо)" [35, с.314].

Серед багатьох східних Отців Церкви слід згадати великий внесок у розвиток і дотримання церковного правила святого *Єфрема Сирійця* (+373р.), який не тільки виступав за дотримання молитовних практик, але й сам написав (за переданням) близько 12 тисяч молитов і релігійних гімнів, в яких прославляв та оспівував народження Ісуса Христа, Його життя, смерть і воскресіння. Частина з них увійшла в Літургії Сходу, зокрема сирійську [15; 25; 48, с.58].

А єпископ Кессарійський святий *Василій Великий* (330-379) зробив найважливішу справу для встановлення церковного правила у Візантії – упорядкував **Літургію апостола Якова,** доповнивши її новими молитвами й молитвоспівами та скоротивши її [27, с.91-132]. Східні Літургії дальше розвинув архієпископ Константинопольський *Іван Золотоустий (347-407),* доповнивши **Літургію Василя Великого** новими молитвами і скоротивши її для світського богослужіння [28, с. 151-259; 44; 48; 49; 50].

Серед визначних Отців і Вчителів Церкви слід виділити вчення святого *Августина-Аврелія* Гіппонського (354-430), який у своєму трактаті "De civitate Dei" ("Про царство Боже") подав виклад історії народів та історії християнства, що справив великий вклад на філософію та інші науки. Історія подається у нього як боротьба двох царств: царства земного і царства Божого. Вони засновані на різній спрямованості любові: "… царство земне засноване на любові до себе, яка доходить до заперечення Бога, царство небесне – на любові до Бога, яка сягає заперечення себе" [14; 15; 23; 25, с.71]. Хоча цій картині відповідають церква і держава як зовнішні форми її прояву, та в кожному з них є представники іншого духовного порядку [30, с.71].

Через те, що св. Августин Гіппонсьеий був прихильником певного порядку він не міг обминути церковне правило та розпорядження щодо його

дотримання, а тому у своїй книзі "Сповідь" він подає опис псалмоспівів та порядок їх виконання [12, с.40].

Десь приблизно в III-IVст. з'явилася **Літургія Раніше Освячених Дарів,** авторство якої традиційно приписують то папі *Григорію І Великому (Двоєслову, 540-604),* то *святому Єпіфанію Кіпрському* [11, с.460-463; 30. Т.2, с.65-68], але ніхто із дослідників не заперечує, що саме у час понтифікату папи *Григорія І Діалога* ця літургія поширилась серед усіх Церков, почала використовуватися у час Великого посту, практикується й досі в усіх Східних Церквах [21; 30], оскільки вона має менше співаних молитов, а більше речитативних чи читаних вголос.

Візантійський обряд використав Літургії: апостола Якова, каппадокійця Василя Великого та сирійця Івана Золотоустого, Єпіфанія Крітського. Крім цих східних Літургій, що перейшли до візантійського та інших обрядів, існували Літургії інших авторів, що використовувалися окремими східними обрядами, зокрема: Літургія апостола Марка, Літургія Кирила Олександрійського, Літургія із Євхологіона Серапіона Тмуїтського, Анафора святого Григорія Богослова у *коптському обряді* [21, с. 64, 77]; а Літурігії: єфіопська Святих Апостолів, Господа нашого Ісуса Христа, Діви Марії, "Святого" Діоскора, св. Івана Євангеліста (Богослова), св. Григорія Вірменського (Партева), 318-и православних отців, святого Атанасія, святого Василія Великого (але переклад з коптської літургії того ж імені), св. Григорія Назіанзина, "Святого" Якова Серугського (за Літургістом Брітманом), Св. Кирила Олександрійського в іншій редакції в *ефіопському обряді* [20, с.79], Літургія *Несторія (380-451)* та *Якова Барадея (500 – 578)* вживаються у *сирійських обрядах* тощо (Див. *Додаток Г*) [21, с.77; 53].

Окрему увагу на дотримання богослужінь та виконання церковного правила звертали помісні та Вселенські собори.

Вже на першому Вселенському соборі (325р.), який проходив у Нікеї, згадується про обов'язковість молитов та наголошується, що після Великого посту в **неділі Пасхи та наступні 40 днів після неї треба молитись стоячи,** щоб досягти більшого зосередження на молитві (Канон 20) [2, с.30].

Окремо розглядалось питання про святкування дня Христового Воскресіння та богослужіння у цей день [50, с.57].

Немалу роль у поширенні і розвитку храмових богослужінь та дотриманні церковного правила відіграли Отці Другого Вселенського собору, який проходив в Константинополі 381 року [17]. Собор розглянув дуже важливе христологічне та тринітарне питання [11, с.18-21; 55-56]: про рівність Святого Духа з Отцем і Сином та про єдність Пресвятої Трійці (Канон 5), створюючи таким чином підстави для збереження Літургії та її молитв [2, с.33].

Ефеський собор – Третій Вселенський – 431 р. [11, с.56-61] сформував передумови для створення нових молитов, які ввійшли пізніше в церковне правило, зокрема богородичних (Канон 7) [2, с.37].

На Четвертому (Халкідонському) 451 р. [11, с.61-63] і П'ятому (Константинопольському) 553 р. [11, с.63-64] Вселенських соборах ще раз розглянули проблему про **дві природи** в одній особі Ісуса Христа. Цим самим собори дали підтвердження вже існуючим молитвам до Ісуса Христа, які здійснювались за церковним правилом (Див. *Додаток В*) [2].

На П'ято-Шостому Вселенських (Константинопольських) соборах 553 і 680-681 рр. [11, с.63-67] ще раз обговорили проблему **про одну** чи **дві волі** в одній особі Ісуса Христа, тобто погляди *монофелітів* чи *дифелітів*. Собор визнав Ісуса Христа Боголюдиною з двома волями і двома природами, що й відобразилося в усіх текстах богослужінь та молитов.

На Нікейському VII Вселенському соборі, котрий відбувся 787 р. [11, с.67] дискутувалась проблема ідолопоклонства та іконоборства, яка водночас ще раз піднімала питання молитов у присутності ікон чи без них.

Константинопольський собор – Восьмий Вселенський, – що проходив у 869-880 роках [11, с.67-69], ще раз наголосив на збереженні раніше ухваленого ставлення до Ісуса Христа і Марії Богородиці та святих ікон [1; 16].

На наступних Вселенських: Дев'ятому, Десятому, Одинадцятому (Латеранських) соборах [11, с.181-182, 183, 186] розглядалось питання про вибори папи, а також про уділення Святих тайн (таїнств): Хрещення, Шлюбу, Євхаристії [50, с.291-293], до того на Одинадцятому було прийнято ряд канонів, що стосувалися церковного правила як східних так і західних обрядів [11, с.185]. Десятий Вселенський собор, що проходив у Ліоні, прийняв ще важливе рішення про необхідність *молитви за душі в чистилищі* (Канони 830-839. ККСЦ) [5].

Собор XVI Вселенський у Констанці (1414) розглянув питання про Тайну Євхаристії як основу Літургії та різні євхаристійні обряди [11, с.205-206], через що було внесено нові додатки до церковного правила.

Вже на XVII Вселенському (Базельсько-Феррaро-Флорентійському) соборі (1431-1449рр.) крім інших проблем розглядалось питання про цінність різних обрядів, молитов та добрих вчинків, зроблених на користь померлих душ, про значення та необхідність молитви за померлих [11, с.214-217] та внесено відповідні постанови до церковного правила.

Окремо слід вказати, що велику увагу до історії церковного правила та його особливостей у східному обряді приділялося у Львівській Богословській Католицькій академії (1928-1944), де, зокрема отець-доктор Степан Рудь читав такі лекційні курси для студентів: "Історичний розвій вечірні, повечерія і полуночниці" (2 курс) " Літургійний рік в його пасхальнім крузі" (3 курс), "Про літургіку та її історичний розвиток" (4 курс) та "Пояснення тексту церковного правила" (5 курс) та інші [7. Т.1, с.104, 106, 107, 108].

Але найбільш глибоко обговорювалося ряд питань, що стосувалися церковного правила східних обрядів, на Двадцять першому Вселенському (II Ватиканському соборі [11, с.240-244; 22]: конституція "*Про святу Літургію"*, два декрети: "*Про Східні Католицькі Церкви*", "*Про екуменізм*", а

найважливіший документ, що стосується церковного правила – це декрет "Про священичий вишкіл" [3; 59], де вказано, що осередком молитви залишається Свята Літургія, але поряд із нею зберігаються інші богослужіння. Саме він прийняв ряд декретів та конституцій, що стосувалися богослужінь не тільки в Західній Церкві, але й щодо богослужінь, які здійснюють Східні Церкви, затвердивши Кодекс канонів Східних Церков [5].

У конституції Другого Ватиканського собору про Святу Літургію "Sacrosanctum Concilium" наголошується: "Особливою гідністю наділені ті священні богослужіння окремих Церков, які здійснюються за ропорядженням єпископів згідно зі звичаями або законно схваленим книгам.

Водночас необхідно, щоб ці богослужіння були узгоджені із річним літургійним колом богослужінь і впорядковані так, щоби узгоджувалися із Літургією, з неї випливали і приводили до неї людей, оскільки за своєю природою Літургія переважає інші богослужби" [3, с.21; 59].

З'ясувавши, який вклад внесли Отці й Учителі Церкви та єпископи – учасники Вселенських соборів – у розвиток церковного правила, постараємось проаналізувати як мінявся текст самого церковного правила у різних Статутах (Уставах). З цією метою нам необхідно визначити в якому церковному документі записувався сам текст церковного правила.

Тексти церковних правил відомі з історії християнства у книгах, які виходили під грецькою назвою "Типікон" або "Типик". Грецьке слово "Τυπικικοη" складається із двох значень: першого – *тип*, а другого – *порядок*.

Типик (типікон з гр. τυπος – відбиток, зразок, форма) – це книга, в якій подані зразки статутів чернечих згромаджень і чинів та основні вказівки, щодо *добового, тижневого* та *річного кола богослужінь*, що складають церковне правило, часу їх відправ, пояснення коли і які піснеспіви треба співати. 1-а частина призначена для священиків, 2-а частина подає рекомендації щодо служб Божих на кожен день року, а 3-я частина пояснює церковні пісні [6; 9; 36, с.7]. Звідси випливає, що: **"Типікон –** це церковна богослужбова книга, яка подає в систематичному вигляді порядок і зразок здійснення богослужінь**".**

В основу сучасних Типіконів лягли раніші документи, аналіз яких покаже стадії формування церковного правила [6, с.5-34; 47].

Найстаріший Статут, який до нас дійшов, хоч і в зміненому вигляді, є ***Статут Єрусалимський*** або ***Статут св. Сави*** [36, с.9-11; 47]. ***Сава Посвячений*** – чернець, що жив у перші століття християнства в палестинській лаврі біля Єрусалиму. За церковним переказом цей Статут був прийнятий святим Савою від свого сподвижника і вчителя преподобного Євтимія Великого (+473р.). Сам текст Статуту Єрусалимського згорів 614р., коли перський цар Хосров взяв Єрусалим. Збереглися копії цього Статуту. Єрусалимський патріарх Софоній, який довгий час був ченцем монастиря святого Сави, ввів цей Статут в Єрусалимському патріархаті з *додатками* окремих канонів і пісень близько 640р., де й зберігся його пізніший текст (з VII ст.).

Цей Єрусалимський Статут у VIII ст. в Константинополі доповнили своїми додатками та новими піснеспівами отці-студити – святі Іван Дамаскин, Косма Маїмський та Андрій Критський. Сподвижники студитів Митрофан, Анатолій, Федір Студит його брат Йосип, Теофан, Йосип Піснеспівець, Григорій – митрополит Никомідійський.

В XI ст. над Єрусалимським Статутом працювали Никон Чорногорець, патріархи Константинопольські Олексій, а в XIV ст. – Філотей та святий Євтимій – патріарх Тирновський (з Болгарії).

Початкова редакція Статуту святого Сави була короткою. У ній дисциплінарні правила переважали над богослужбовою частиною. Згодом була його пізніша редакція, якщо порівняти з болгарськими богослужбовими книгами, то можна помітити, що в первісному варіанті Єрусалимського Статуту немає пізніших т. зв. Маркових розділів.

До XI ст. богослужіння здійснювалось за Єрусалимським Статутом у Єрусалимській, Олександрійській, Антіохійській та Київській Церквах. Пізніше він почав входити в практику інших Церков. Цьому посприяли ряд факторів:

а) авторитет Святої Землі, де народився Спаситель наш – Ісус Христос;

б) діяло представництво Єрусалимської лаври святого Сави у Константинополі, куди приїжджали часто духовні особи з інших Східних Церков (див. *Додаток Г*);

в) часті приїзди Єрусалимських патріархів до Константинополя і походження деяких Константинопольських патріархів із Єрусалиму чи Антіохії (Косма Єрусалимлянин (1075-1081), Теодосій Антіохійський (1178-1183) чи Досифей Єрусалимський (1190-1191);

г) занесення святим Савою Сербським Єрусалимського Статуту в афонський монастир Хілеандр і в Сербію, звідки Статут почав поширюватися в інші області давньої Сербії [36, с.10-11; 47].

Перехід на Єрусалимський Статут у самому Константинополі стався десь приблизно в XII ст. Про це свідчить той факт, що деякі положення про Успенський піст, в цьому Статуті були строгіші від тих, що діяли в східному обряді раніше, що викликало певні суперечки на Афоні й афонські ченці звернулися до Константинопольського патріарха Миколи Граматика (1084-1111), який у своєму посланні до Протата Афонської гори віддав перевагу єрусалимському звичаю.

Після хрестоносних походів Студитська лавра в Константинополі втратила своє авторитетне столичне значення і її *Студитський Статут* повністю змінюється Єрусалимським, але в останній входять студійські особливості [9].

Таким чином, імператором Костянтином Палеологом у 1293 році в Студитському монастирі був уведений не чистий Студитський Статут, а зведений Статут, який складався із ***Єрусалимського (Савиного), Студитського*** та ***Великої кафедральної патріаршої церкви*** (у столиці).

Статут Студитський – це правила, які лягли в основу другого Типікона, що теж широко використовувався у східному богослужінні. Це – Устав (Статут) Студитського монастиря, ***заснованого в 463 році*** в Константинополі при церкві Івана Предтечі римським патрицієм і сенатором ***Студієм*** [36]. У Константинополі цей монастир мав таке ж значення як монастир святого Сави Освяченого в Палестині. Дуже швидко цей монастир став одним із відомих чернечих центрів візантійської столиці. Першими студитами стали ченці з монастиря Неусипних (*гр.* акіміти). Важливу роль відіграв монастир на чолі із своїм знаменитим ігуменом ***Федором Студитом (+826р.***) у період іконоборства [7, т.3. с.613], в період боротьби між Константинопольськими патріархами Фотієм (бл. 820-890) та Ігнатієм Ранґаве (бл. 798-877). У день пам'яті про страту Івана Предтечі – *Усікновення голови Івана Хрестителя* – монастир проводив пишні виходи. Зрозуміло, що така роль монастиря вплинула на авторитет його статуту.

Спочатку Устав (Статут) цієї чернечої обителі був зафіксований в "Нарисах". Сам Статут був записаний трохи пізніше, вже після смерті Федора Студита, хоч він до нас повністю не дійшов, як наголошує російський історик і митрополит Макарій Булгаков, десь приблизно в кінці X століття [36, с.12; 47].

Статут Федора Студита поширив в Київській Русі, в Києво-Печерській Лаврі, ігумен *Теодосій Печерський* десь приблизно 1055 року. Цей Статут діяв у студитських монастирях на українських землях до ліквідації автономії Київської митрополії 1686 року.

Якщо співставити **Студитський** та **Єрусалимський Статути**, то можна побачити їх спільні та відмінні риси.

1) Єрусалимський Статут св. Сави передбачав проживання ченців – келійників, що жили одиноко в печерах-келіях, збираючись тільки на свята та недільні богослужіння;

Студитський Статут розрахований на ченців, що проживали в одному місці під наглядом одного ігумена у місті;

2) Порівняння показує, що в Студитському Статуті немає всеношних богослужінь, але є щоденна *вечірня, північна* і *утреня*, а в Єрусалимському Статуті є всенічні богослужіння (*чування*), *перший час* об'єднується із *утренню* [35, с.13; 46];

3) Важлива відмінність Студитського Статуту полягає в тому, що в ньому на недільній *утрені* не співалися стихарі *непорочні*, а Федором Студитом вони були замінені на *степенні* стихири;

4) Ще одна важлива відмінність цих двох Статутів, яку підкреслює дослідник Одинцов, це здійснення ***проскомидії*** *дияконом* за Студійським Статутом [6; 36; 47].

Крім згаданих двох чернечих Статутів існували ще інші Статути для світських соборних храмів до IX ст. Зокрема існував *Устав (Статут) пісенної послідовності.* Він складався ченцями в Антіохії та Єрусалимі ще протягом I – III століть. Як наголошують дослідники-літургісти, у храмі

Воскресіння у Єрусалимі існував певний пісенний порядок богослужінь. Про це свідчать щоденники паломниць до Святої Землі в IV ст. Сільвії Аквітанки та Етерії. Цей Статут був доведений до досконалості й дістав назву *Типика Великої Церкви* – святої Софії в Константинополі. Його знайшов один із визначних літургістів XIX століття професор Київської духовної академії А. А. Дмітрієвський в 1895 році на о. Патмос [36, с.14; 47].

Характерною особливістю цього богослужбового Статуту була відсутність дисциплінарної частини, через те, що він відносився не до монастиря, а до кафедрального храму з його пишним столичним церемоніалом. Подається детальний опис особливих богослужінь і послідовності піснеспівів, виходи з *литіями* (прошеннями) з нагоди особливих випадків (присутності монархів) [20, с.14; 36, с.14; 47].

Шляхом зіставлення цього Статуту *Великої Церкви* з іншими Статутами ми виявили, що поряд з Літургією, вечірнею, повечір'ям, північною, утренею, першим, третім, шостим, дев'ятим часами в ньому містились *нові приписи* щодо Літургії, вечірні, утрені, панахиди, третьо-шостого часу.

Крім названих вище Статутів використовувався *Святогороський Статут* з гори Афон, який мав велике значення для розвитку східного чернечого життя. До ченців-пустинників у X столітті Афанасій Афонський приніс Устав Студійський, який був доповнений і перероблений. В XI ст. на Афон проникає Єрусалимський Устав, який спочатку приймає Іверський монастир, а Хілеандрський монастир стараннями святого Сави використовує змішаний – єрусалимсько-афонський.

Характерним для афонського правила є поширення келійної практики проживання монахів і спеціальні аскетичні правила (для ченців-келійників) [20, с.19; 36, с.19; 47].

Ретроспективний і порівняльний методи вивчення історії Уставів (Статутів) показали, що досить рано між ними прослідковується така тенденція у розвитку, як поділ на чернечу і світську лінії, які поступово взаємно проникали одна в одну й зливались.

У Київській Русі ширились "Требники" і "Служебники" під спільною назвою "Молитвослов" ще з перекладів Кирила і Мефодія.

В Україні до середини XIII століття прослідковуються впливи то Єрусалимського то Студійського Уставів (Статутів), які зберігаються до середини XIV ст.

У XIV сторіччі Константинопольський патріарх Філотей Коккін (1354-1355; 1362-1376) проводить літургійну реформу і видає свій устав "Діятаксіс", який на Русі пробує упровадити митрополит Київський Кипріян (1354-1406) і видає свій "Служебник" (на основі Єрусалимського Статуту з дадатками Філотеєвого "Діятаксіса"). Дослідник-літургіст отець Родіон Головацький відмічає, що після татаро-монгольського нашестя в Україну проникають візантійські впливи, створюючи тим самим літургійний хаос, "бо

ще на Володимирському синоді 1274р. єпископи Київської митрополії намагаються привести український обряд до одності" [12, с.8-9; 47].

Але подвійні єрусалимсько-візантійські впливи статутів продовжували діяти в Україні аж до XVII століття поки Берестейська унія та Переяславська рада не припинили цей процес іншими впливами.

Підсумовуючи слід наголосити:

1) Джерелами для вивчення історії церковного правила є книги Святого письма Старого і Нового Заповіту та канонічні документи християнства: *Статути (Устави) цілих чернечих згромаджень* і окремих монастирів, *документи Вселенських і помісних соборів християнства*, *праці Отців і Вчителів Церкви* тощо.

2) Як показало дослідження церковних Статутів, їх вплив на формування церковного правила східного обряду зокрема й Христової Церкви взагалі був досить значний;

3) виділилися **такі етапи** формування церковного правила: старозавітній – II-I тис. до н. е.; Христово-апостольський – I-III ст. н. е.; соборний – IV–XV ст.; реформаційний і контрреформаційний – XV-XVIII ст.; сучасний – XIX-XXI ст.

4) Церковне правило на Сході формували засновники чернецтва Антоній, Пахомій, Василій Великий, Сава Святий, отці Студити, афонські ченці та інші. Святий Сава з Єрусалиму є законодавцем порядку богослужінь в монастирях. Отці-Студити розділили порядок богослужінь для монастирів і світських церков.

5) Метод співставлення *Єрусалимського* та *Студійського Статутів* дав можливість побачити їх спільні та відмінні риси:

а) *Єрусалимський Статут св. Сави* передбачав проживання ченців – келійників, що жили одиноко в печерах-келіях, збираючись тільки на свята та недільні богослужіння;

Студійський Статут розрахований на ченців, що проживали в одному приміщенні під наглядом ігумена у місті;

б) Метод аналізу й порівняння показує, що в *Студійському Статуті* немає всеношних богослужінь, але є щоденна вечірня, північна і утреня, а в *Єрусалимському Статуті* є всенічні богослужіння, перший час об'єднується із утренню [19, с.13; 47];

в) Важлива відмінність *Студитського Статуту* полягає в тому, що в ньому на недільній утрені не співалися стихарі *непорочні*, а Федором Студитом вони були замінені на *степенні* стихири;

г) Ще одна важлива відмінність цих двох Статутів, яку підкреслює дослідник Одинцов, це *здійснення проскомидії дияконом* за *Студійським Статутом (*див. *Додаток В)*.

ґ) Порівняльний аналіз цього Статуту *Великої Церкви* з іншими Уставами показав, що поряд з Літургією, вечірнею, повечір'ям, північною, утренею, першим, третім, шостим, дев'ятим часами в ньому містились ***нові приписи*** щодо *Літургії, вечірні, утрені, панахиди*, *третьо-шостого часу*.

Але якщо перші дві здійснювались однаково, то напередодні великих свят відправлялась *панахида*, яка відповідала в монастирському Статуті повечір'ю, а у час Великого посту замість Літургії відправлявся в середині дня *третьо-шостий час.*

5) У східних християнських обрядах є ***літургії*** – осередки церковного правила (див. ***Додаток Г***): ***апостола Якова, євангелиста Марка, святих Василія Великого, Івана Золотоустого***, Єпіфанія Кіпрського, Атанасія Великого, ***Івана Богослова, Григорія І Великого (Двоєслова),*** Несторія, *Феодора Мопсуестійського*, Кирила Олександрійського, Діоскора Олександрійського, Якова Барадея та інших [21; 24; 25; 53].

6) Порівняння текстів Літургій східного обряду дає підстави стверджувати, що всі Служби Божі поділяються на такі частини: **проскомидія, літургія слова (*літургія оголошених*), літургія жертви (*літургія вірних*).** В окремих обрядах існує четверта молитовна частина (наприклад, у вірменському).

7) Сформувалися такі музично-поетичні чи музично-прозові літургійні форми, які використовувалися у різних *східних обрядах* (коптському й ефіопському, халдейському, сиро-малябарському, вірменському, грецькому (візантійському), кирило-методіївському (руському), маронітському тощо): *антифони, тропарі, кондаки, ікоси, ектенії (літанії): велика, мирна, прохальна; причастен (причасний), херувимська пісня, Символ віри ("Вірую"), задостойники, гласи, алилуарії, релігійні пісні гімни* тощо (див. *далі* - ***Словник музично-релігійної термінології).***

ДОДАТКИ

Додаток В. Словник музично-релігійної термінології

Акафіст. Слово "акафіст" грецького походження (gr. Ακαφίστου = "akaphistou" дослівно означає "несідальний спів". Це форма християнської гімнографії, достосована до відправи особливих церковних служб Божих на честь Ісуса Христа, Богородиця окремих святих чи свят,що здійснюється молільниками навстоячки.

Історія акафісту сягає сивої давнини. Ця високого злету поезія витворилась у Візантії впродовж 6-7 століть і набула поширення у країнах Південно-Східної Європи. Першим за взірцем вважається Акафіст до Пресвятої Богородиці, ймовірними авторами якого вважаються: Роман Сладкопівець (+560 р.), патріарх Сергій Константинопольський (+638 р.) чи Георгій Пісида (кінець 6-7 ст.). Перший друкований слов'янський Акафісник видав Франциск Скорина в 1525 році.

Акафіст як молитовно-поетичний твір складається із 25 пісень; 13 коротких (кондаків) та 12 довгих (ікосів). Кожний із 12 ікосів має 12 закликів, звернених до Ісуса Христа, Пресвятої Богородиці, які порівнюють їх з найблагороднішими проявами Божої любові до людського роду. Перша частина акафісту – історичний переспів життя Ісуса Христа, Божої Матері чи

інших святих. Друга – догматична та повчальна, й оспівує правди віри про дану особу.

Акафіст – це могутня силою своєї думки поезія, пребагата на оригінальні порівняння та вислови. Дванадцять разів по дванадцять повторюване звеличування надає акафістові пієтизму та святості і ніби спонукає Христа Господа, Богоматір чи когось із святих вислухати людські благання. В Україні акафісти дуже популярні. Підносячи розум і серце до небесної краси, їх співають у церкві стоячи, а також читають приватно як особисту молитву [29].

Алилуарій (гр. ἀλληλούΐα, від давньоєвр. "халлелуйя", що означає "хваліте Бога") **–** самостійна частина релігійної музики, яка співається після проголошення священнослужителем Апостола, а співаки –"алилуя" (Апокал. 19: 1-6.). Поширилась ще в Старому Заповіті як хвалебний вигук Богові (Ягве) [29, с.613].

Анафора (гр. ἀναφορά – "анафора" – піднесення) – поетичний прийом, повторення слова, звуків або синтаксичних конструкцій на початку віршованих рядків, строф у Службі Божій [29, с.662].

Антифон (з гр. **ἀ**нтίφωνος**) –** пісня, що звучить у відповідь, в якій рядки взяті із книги Псалмів, які поперемінно співалися по обох крилосах, з приспівами або до Ісуса Христа, або до Пречистої Діви Марії, написані для добового, тижневого та річного кола богослужінь (на честь святих) або на неділі. Їх є **три**. Вони з'єднані малими ектеніями й закінчуються виголосами до Пресвятої Трійці. Поширилось у християнській практиці з IV століття [29, с.175].

Богородичен (болгар. Bohorodychen, гр. Bogorodichen**)** – пісня на честь Марії Богородиці [27; 51].

Воскреслий – пісня, яка співається на прославу Христового Воскресіння [27; 51].

Величальна (з укр.) – похвальна пісня, що звеличує Спасителя, Богородицю, святих або подію [27]. Починається словами "Величаємо тебе…" Цикл таких пісень-величань, що складається з кондаків та ікосів називається **акафістом.**

Вигук - заклик (*старослов'ян.* – **вóзглас) –** кожний короткий вигук, яким закінчується тиха молитва священика із закликом вірних до молитви [27; 51].

Догматик (гр. δογματικός**) –** пісня, в якій проголошується якась догма про Ісуса Христа, зокрема догма про дві природи [28; 51].

Ектенія (з гр. λιτανεία перекладається як особлива молитва) – це складова частина Літургії; це збір коротких прошень, котрі виголошує священик чи диякон, а народ на кожне прошення відповідає: "Господи помилуй", чи "Подай, Господи", а вкінці священик звертається до Пречистої Діви Марії чи Ісуса Христа просячи їх про опіку [27; 31; 51].

Кожна ектенія закінчується **вигуком-закликом** до молитви. Каждая ектения заканчивается возгласом-призывом о молитве. Each Litany ends with a cry, a call to prayer.

Ектенії є:

1) велика або мирна "В мирі Господу помолімся"….;
2) мала;
3) сугуба або подвійна;
4) прохальна "Усіх святих згадавши…" [44; 47, с.491].

Задостойник – це пісня, яка співається на Службі Божій замість богородичної пісні: "Достойно і праведно є…" [27; 51].

Ікос (*гр.* Οίκος - ойкос) дослівно – дім. За змістом пісні – будівля чеснот на честь святого або Божих досконалостей; більша від кондака і закінчується з кондаком одними словами [27; 28; 36; 51].

Іпакой (*з гр.* Ηυακοι – слухати, відповідати, відгукуватися) **–** пісня про те, що ангел благовістив жінкам-мироносицям про воскресіння Христа і вимагає напруженої уваги слухача, щоб доспівати приспів [27; 51].

Ірмос (*з гр*. **Ειρμός** - ірмос **–** зв'язую) **–** пісня, яка нагадує одну із старозавітніх пісень; Іван Дамаскин надав їм правильної форми і мелодію. Це **–** початковий піснеспів, який має на меті наспівом пов'язати інші пісні канону [51].

Канон (gr. κανόνας**) –** це пісня, що складається з 9-ти пісень, кожна з яких в свою чергу складається із *ірмоса* і кількох *тропарів*, а закінчується *богородичним* [30; 51].

Кондак (гр. κοντάκιον (кондакіон) – малий домик) **–** коротка пісня в честь релыгыйного свята й співається разом з тропарем паралельного змісту [30].

Літія (від гр. Λιτε) – посилена просьба-молитва, а пісні-молитви називали **літаніями** (з гр. λιτανεία – процесія)**.** Молитви-прохання, які виголошували під час вечірніх походів назвали *литіями* [38, с.733; 43; 51].

Полієлей (з гр. Πολυελαίου - πολλάί – багато, έλεος – милість) **–** пісня, яка співається під час утрені. Це вірш із псалмів 134 та 135, де за кожним віршем повторюється фраза: "як повік милість Його…". В давнину запалювали багато свічок [36].

Причасний – це пісня-вірш, вибрана з псалма з приспівом "алилуя", що виконується під час приготування до причастя у східних обрядах [27; 36].

Прокімен (гр. προκειμένου – запропонований наперед) **–** пісня-вірш взятий з псалмів і вживаний перед читанням Апостола разом з образними оповіданнями із Старого Завіту **– парамеями** [27; 51].

Світилен (*з церк.-слов'ян*.) **–** просьба про зіслання духовного просвітлення згори [28].

Статут – (церк-сл. – **устав)** – книга правил поведінки, прийнятих і діючих в чернечих спільнотах монастирів, або положень, що визначають порядок богослужінь протягом *дня, тижня, року* **в Христовій Церкві.**

Стихари (гр. Στίχος - стихос – вірші; στίχο – стих, тобто вірш) – вибрані пісні-вірші, що повторюють старозавітний вірш, переважно із Псалтиря. Стихари є самогласні, подібні, стиховні стихари [44; 51].

Трійчен (із старослов'ян. чи болгар.) – пісня в честь догми Пресвятої Трійці: "Святий Боже, святий Крпкий, святий Безсмертний, помилуй нас" [27; 28].

Тропар (гр. Τροπάριο – гімн**) –** це поетична розповідь про значення свята або окремого святого [33].

"Увірую" ("Вірую в єдиного Бога…") – християнський символ віри, де коротко викладені основні ідеї християнства. У східних і західних обрядах є обов'язковою частиною Літургії чи Меси, може читатися, виконуватися речитативом або є найпоширенішим піснеспівом, що відповідає у західних обрядах такому ж молитвоспіву, що латинською мовою називається **"Credo"** (дослівно – "Увірую").

Скинія – тимчасовий храм-намет для богослужінь і жертвоприношень під час 40-річного блукання юдеїв у пустині.

Додаток Г. Орієнтальні (Східні) Церкви і Східні Літургії

Ассирійська Апостольська Католицька (*укр*. соборна) Церква Сходу (Ассирийская Апостольская Кафолическая (*укр*. соборная) Церковь Востока; Apostolic Catholic Assyrian Church of the East) – одна із ранніх (орієнтальних) християнських церков, що відокремилась від первісної ойкумени після III-го Вселенського собору (431 р.). Дотримується *антіохійської традиції*. Має свою автономію в Індії. Її католицькою (уніатською) гілкою є **Халдейська Католицька Церква** [11].

Давні Східні (лат. **Орієнтальні) Церкви (Ancient Eastern Churches)** – це християнські Церкви, що відокремились від первісної ейкумени ще до розколу 1054 року після IV-го Вселенського собору (451 рр.): **Вірменська Церква** *(вірменська* традиція); **Коптська Церква** (*олександрійської* традиції); **Ефіопська Церква, Еритрейська Церква** (*олександрійської* традиції); Маронітська **Церква, Сирійська (Яковітська) Церква** (*західно-сирійської* традиції); **Сиро-Малябарська Церква** (в Індії), **Сирійсько-Маланкарська Церква (в Індії**) (Східні Церкви *антіохійської* традиції), [11].

Літургія апостола Якова (24 р. до н. е. – 62 р. н. е.) (Литургия апостола Иакова (24 р. до н. е. – 62 р. н. е.); Liturgy of St. James †62 AD) – одна із ранніх християнських Літургій, що сформувалася у I столітті на території Палестини. Її текст відносять до апостольської сирійсько-антіохійської групи літургій і приписують Якову (+44р.) – брату Господньому, що був першим ієрархом Єрусалимської Церкви. Текст складався із читання Євангелій, молитов та пісне співів; анафора схожа до інших християнських богослужінь, але тривалість її із читанням уривків із Біблії та молитвами й піснеспівами займала близько шести годин, що створювало певні проблеми для вірян, особливо у час переслідувань, а також хворі, старші люди та діти не могли витримати такого довгого богослужіння.

Порівняльний аналіз текстів літургій східних і західних обрядів показав, що вона найбільше подібна до латинської Меси Великого Четверга, а ще точніше – Меса має багата стильових і текстових запозичень із Літургії Якова. Вона збереглася у східно-сирійських та інших обрядах (в Єрусалимі, Олександрії, на о. Закінфі, на г. Синай, в Пд. Італії, Кіпрі, ін. місцях) й здійснюється один раз у році: 23 жовтня (5 листопада) – у день пам'яті апостола Якова. Цю літургію скоротив, доповнив і замінив новими молитвами Василь Великий. За традицією Кирила і Методія її було перекладено на церковнослов'янську мову [27; 53; 55].

Літургія євангеліста Марка (†80 р. н.е.) (Литургия евангелиста Марка (†80 г. н. э; Liturgy Evangelist Mark († 80 AD)) – одне із ранніх християнських богослужінь, що відноситься до олександрійської групи східних обрядів. Авторство її приписують Марку – автору другого Євангелія, який є одним із засновників єгипетського християнства в I ст.. н.е., оскільки був секретарм апостолів Петра й Павла. Він проповідував християнство в Єгипті, зокрема в Олександрії та інших містах, де й загинув. Анафора схожа до візантійських та інших східних літургій, але за текстом і часом здійснення вона коротша від багатьох із них й справді відповідає короткому стилю євангеліста Марка. З I до XII ст. вона була однією з найпоширеніших східних літургій, що використовувалася багатьма християнськими обрядами. Згодом її доповнили 4 молитвами з візантійських літургій, але стуктура самої Служби Божої збереглася. Тексти з цими доповненнями дійшли до нашого часу [28; 57].

Літургія апостола і євангеліста Івана Богослова (†102 р.н.е.) (Литургия апостола и евангелиста Иоанна Богослова (†102 г. н. э.); Liturgy of St. John the Evangelist and Theologian (†102 AD) – одна із ранніх християнських Літургій, що сформувалася у I столітті можливо на території Палестини або в Малій Азії. Приписують її апостолу і євангелісту Івана Богослову, наймолодшому та єдиному із апостолів, який помер своєю смертю, пережив проповідування у Малій Азії та інших територіях, переслідування, заслання на о. Патмос тощо. Як апостол він міг скласти Літургію, яку йому приписують і, можливо, вона існувала кілька століть, аж поки не була витісненна із літургійного вжитку в Малій Азії іншими богослужіннями, але збереглася в Ефіопській Церкві, де використовується і досі [21; 57].

Літургія Едесська всіх Апостолів (месопотамська; I ст. н. е.) (Литургия Эдесская всех Апостолов или мессопотамская I века н.э.; Liturgy Edesska of the Apostles; messopotamska; I c. AD), авторство якої приписують апостолам **Тадею** (із70-и) і Ма́рію, з якою пов'язані Літургії: Федора Мопсвестійського, Несторія, Нарссеса Прокаженого, Вапсуми, Малябарська св. апостола Томи [21; 28; 53].

Літургія Василя Великого (329-379) (Литургия Василия Великого (329-379); Liturgy of St. Basil the Great; 329-379) – одне із християнських богослужінь, що датується IV ст. й створене каппадокійцем Василем

Великим, засновником східного чернечого чину отців Василіан та разом із сестрою Макриною сестер Василіанок, автор чернечого статуту цього чину; засновник шкіл при монастирях, єпископ Кесарії Каппадокійської, який скоротив і змінив богослужіння самого апостола Якова, додавши нові молитви та нові богослужбові піснеспіви. Використовується майже у всіх східних християнських обрядах. Відомі її тексти на грецькій, коптській, вірменській та інших мовах. Українським обрядом використовується з часу поширення василіанського чернецтва й була відома вже у VI-IX століттях. На сьогоднішній день здійснюється 10-12 разів на рік, особливо на час Великого посту. За часом – триває близько двох годин [19; 21; 27; 28; 42].

Літургія Івана Золотоустого (347-407) (Литургия Иоанна Златоуста (347-407); Liturgy of St. John Chrysostom; 347-407)) – це Служба Божа, яка була скорочена і доповнена більшістю піснеспівів Константинопольським патріархом Іваном Золотоустим, що пристосував Літургію Василя Великого для столичного міста та його пишних храмів, їхніх традицій богослужінь з участю патріарха та самого імператора, які вимагали стислого й короткого, водночас величного й захоплюючого містичного дійства з пишним виходом співаків з двох крилосів по черзі на середину храму (*катавасія*), урочистими солоспівами тропарів і кондаків тощо. Використовувалася майже усіма східними обрядами і до сьогоднішнього дня. Виконується щодня в монастирях та кожної неділі навіть у час Великого посту [19; 21; 27; 28; 42].

Літургія Раніше Освячених Дарів (Литургия Преждеосвящённых Даров; Liturgy of Presanctified Gifts) – одне із християнських богослужінь, яке приписують папі Римському Григорію I Великому (Двоєслову, Діалогу, 540-604), хоча більшість східних і західних літургістів наголошують, що вона була поширена до його понтифікату, але через те, що він реформував латинський обряд та поширив ряд богослужбових наспівів, то швидше всього разом з цим і узаконив використання на час Великого посту Літургії Ранішеосвячених дарів, яка має особливе призначення.

У перші століття виходу християнства із підпілля до Причастя приступало багато вірних, але оскільки частина людей була зайнята різними видами праці, то вони не встигали вранці висповідатися й приступити до причастя, а за канонами Вселенських соборів на одному престолі, один священик міг здійснити тільки одну Службу Божу. Тому на літургії, яка здійснювалася в другій половині дня, але не готувалася Євхаристійна жертва, бо вона вже відбулася на ранішній Службі Божій і Святі Дари вже були освячені на ранішній Літургі, можна було більшій кількості людей помолитися за здоров'я живих чи померлих, висповідатися і запричащатися й не порушити канонічного правила про один престіл і одного священика. До того ж Літургія Раніше Освячених Дарів за змістом і обрядом більше підходить до ідеї посту й каяття, ніж, наприклад, Літургія Івана Золотоустого. Використовується майже в усіх західних і східних християнських обрядах у час Великого посту [19; 21; 27; 28; 32; 42].

Applications

Appendix V. Glossary of Music and liturgical terms

Alyluariy (*from Heb*. "Alleluia" which means "Praise God") **–** independent part of religious music, which is sung by the priest after the proclamation "Apostle" and sung by two Krylos "Alleluia" (Apokal. 19: 1-6) [29, p. 613].

Anaphora (gr. άναφορά – "*anaphor*a" - the rise) – poetic technique, repetition of words , sounds or syntax at the beginning of verse lines, stanzas in the Mass [29, p.662].

Antiphon (gr.αντίφωνο= *antífono*) **–** a song in which the lines are taken from the book of Psalms, which are alternately sung by two Krylos with refrains or to Jesus Christ or the Virgin Mary, written for daily, weekly and annual range of worship (in honor of the saints) or on Sunday. They have **three**. They are connected by small Litany and deliver an end to the Holy Trinity [29, p.175].

Mary (*Bulgar***. Bohorodychen)** – a song in honor of the Virgin Mary [27; 51].

Risen – the song that is sung to the glorification of Christ 's resurrection [51].

Velychalna – laudable song exalting the Savior, the Virgin Mary and the saints [27]. It starts with the words "We magnify you ..." The cycle of songs - magnified, consisting of *Kontakion* and *Ikos* called **a k a t h i s t.**

Exclamation - call (*staroslovyan*. Vozhlas) – brief address, which ends every priest appeals to the faithful of prayer [27; 51].

Dogmatic (*gr*. Δογματικός) – a song which proclaimed some dogma about Jesus Christ , including the dogma of the two natures [28; 51].

Litany (gr. λιτανεία = litaneía is translated as a special prayer) **–** is part of the liturgy ; This collection of short proshen that delivers a priest or deacon , and the people responsible for each invitation: "Lord have mercy " or " Grant , Lord", and afterward the priest turns to the Virgin Mary or Jesus Christ, asking them about the burn [27; 31; 44; 51].

Litany are:

1) a large and peaceful "In peace let us pray to the Lord ... ";

2) small;

3) purely or double ;

4) pleading "All Saints remembering ..." [44; 47, p.491].

Zadostoynyk – a song that is sung at Mass instead of Marian songs: "Right and just is ... " [27; 36; 51].

Oikos (*gr*. Ίκος, Οίκος, Oikos) – a house. In content song **–** the building in honor of the virtues and perfection of God ; greater than kontakion and ends with one word Kontakion [27; 28; 36; 51].

Ipakoy *(gr*. Hypakoi) – a song that requires intense attention of the listener [27; 38; 51].

Irmos (gr.**Ειρμός** - irmos **–** connect) – song that reminds one of the Old Testament songs; John Damascene gave them the correct form and melody. This - the original chant , which aims to link the other songs melody canon [51].

Canon (gr. κ**ανόνας) –** a song that consists of 9 songs, each of which in turn consists of several strophes and troparia and ends (bogorodichiy) BLESSED [30; 51].

Kontakion (*gr.* κοντάκιον – kondakion – *eng.* Small house) **–** short song in honour of the feast and sing along with the parallel troparion content [30].

Casted (*from Gr.* Λιτε) literary **–** request prayer, and songs called **litany** prayer (*Gr.* Λιτανεία – procession). Prayer requests are pronounced during evening hikes called *cast* [43; 51].

Communion – a song - poem selected from the psalm with the refrain "Alleluia", performed during preparation for communion in the Eastern rites [27; 36].

Polyeleos (*gr.* Πολυελαίου, *Gr.* πολλάi – many, έλεος – mercy) – a song that is sung during matins. This verse from the Psalms 134 and 135, where every verse is repeated phrase: "as for ever His mercy ..." [36].

Prokimen (gr. προκειμένου – in order) – song-poem taken from the psalms and used before reading the Apostle shaped with stories from the Old Testament **– parameyi** [27; 51].

Svitylen (*in Church Slavonic*) **–** requests the outpouring of spiritual light [28].

Regulations –. charter.

Stichera (Gr. Στίχος – poems; that στίχο – verse) – selected songs, poems. Surplice is *samoglasny, like, aposticha surplice* [44; 51].

Triychen (*Bulgar.)* – a song in honor of the dogma of the Holy Trinity: "Sanctus Dei, …" [27; 28].

Troparion (*gr.* Τροπάριο – hymn, anthern) – a poetic story about the meaning of a holiday or a particular saint [33].

"I Believe" (" I believe in one God ...") – Christian *Creed*, which summarize the basis ideas of Christianity. In Western and Eastern rites have a mandatory part of the Mass or *Liturgy*, can be read or have executed recitative most common chant, in the Western Rite is the same hymn in *Latin called* **"Credo".**

***Skiniya* (**The Tabernacle**)** – temporary temple-tent, for divine services and offerings during 40-years-old of wandering Jews in the wilderness.

Appendix H. Oriental (Eastern) Church and the Eastern Liturgy

The Assyrian Apostolic Catholic Church of the East – one of the earliest (Oriental) Christian Churches separated from the original ecumene after the Third Ecumenical Council (**431 year**). Adheres to Antioch tradition. It has its autonomy in India. Her Catholic (Uniate) is a branch of **Chaldean Catholic Church** [11].

Ancient Eastern Churches (Lat. **Oriental)** – is the Christian Church, separated from the original eykumeny before splitting in 1054 after the IV-th Ecumenical Council (**451 year**)**: Armenian Church (***Armenian* tradition**); Coptic Church** (*Alexandrian* tradition)**; Ethiopian Church, the Eritrean Church** (*Alexandrian* tradition)**; Syrian (Yakovitska) Church (***west-syrion* tradition**); Syro-Malyabarska Church (in India), Syrian-Malankarska Church (in India)**

(*Antiochian* tradition of the Eastern Churches **)[11].**

Liturgy of St. James – one of the earliest Christian liturgies, formed in the first century in Palestine. The text referred to the apostolic liturgies of the Syrian-Antioch and attributed to Jacob († 44 year) – Brother of the Lord, that was the first hierarch of the Jerusalem Church. The text consisted of reading the Gospels, prayers and hymns; anaphora similar to other Christian worship, but its duration with reading passages from the Bible and prayers and hymns took about six hours, which created some problems for the faithful, especially in time of persecution, as well as patients and older people and children could not withstand such a long service.

Comparative analysis of texts West and Eastern liturgies rites showed that it most similar to the Latin Mass of Holy Thursday, or more precisely – Messa has many stylistic and textual borrowings Liturgy of James. She remained in e**ast**-syriyskyh and other rites (Jerusalem, Alexandria, on the island Zakynthos, in Sinai, in the South Italy, Cyprus, etc. Ground) and carried out once a year: October 23 (November 5) - the day James' memory. This reduced the liturgy, supplemented and replaced by new prayers Basil the Great. Traditionally Cyril and Methodius it has been translated into Church Slavonic [27; 53; 55].

Evangelist Mark Liturgy (Liturgy Evangelist Mark) – one of the early Christian worship that belongs to the Eastern rites of Alexandria . Blame it attributed to Mark – author the second of the Gospels, one of the founders of Egyptian Christianity in the first century, because he was sekretary Apostles Peter and Paul. He preached Christianity in Egypt, including Alexandria and other cities, where he died. Anaphora is similar to the Byzantine and other Eastern liturgies, but the text and it is shorter implementation time many of them really meet short style Evangelist Mark. From I to XII century she was one of the most common Eastern liturgies, that was used by many Christian rites. She was subsequently supplemented with 4 prayers Byzantine liturgies, but Structure of the Mass continued. The text of these amendments have survived [28; 57].

Liturgy of St. John the Evangelist and Theologian (†102 AD) – one of the earliest Christian liturgies, formed in the first century, perhaps in Palestine or Minor Asia. Attribute it to the Apostle and Evangelist John, the youngest and the only apostle who died a natural death, experienced preaching in Asia Minor and other areas persecution, exile on the island Patmos and more. As an apostle, he could make the Liturgy, which he attributed to, and perhaps it has existed for centuries, until he was displacement of liturgical use in Asia Minor other devotions, but remained in the Ethiopian Church, which is still used [21; 57].

Liturgy of St. Basil the Great (329-379) – one of Christian worship that dates back to the fourth century and created Basil the Great of Cappadocia, founder of the Eastern monastic rank Basilian Fathers and together with his sister Macrina Basilian Sisters, the author of the monastic statute of rank; founder of schools in monasteries, Bishop of Caesarea in Cappadocia, who cut and replaced worship of the Apostle James, adding new prayers and liturgical chants new. It is used in almost all Eastern Christian rites. There her texts in Greek, Coptic, Armenian and

other languages. Ukrainian rite used since spread Basilian monks and was known already in VI - IX centuries. To date, carried out 10-12 times a year, especially in Lent. By the time – lasts about two hours [19; 21; 27; 28; 42].

Liturgy of St. John Chrysostom (347-407) – a Mass that was cut and completed the majority of chants Patriarch of Constantinople John Chrysostom, who adapted the Liturgy of Basil the Great to the capital city and its magnificent temples, their traditions involving worship of the emperor and the patriarch, who demanded short and brief, yet majestic and fascinating mystical action with lush release of two singers in turn opens itself to the middle of the church (confusion), solemn songs of troparia, kontakia and more. We used almost all Eastern rites to this day. Running daily in monasteries and even every Sunday during Lent [19; 21; 27; 28; 42].

Liturgy on Edess of the Apostles (**Mesopotamian, 1-th century n.e.),** attributed to the apostles Thaddeus (of 70) and Mariyu, which is related to the Liturgy: of Fedir Mopsvestiyskyi, Nestorius, Narssesa Leper, Vapsums, Malyabarska St. Apostle Thomas [21; 28; 53].

Liturgy of the Presanctified Gifts – one of Christian worship, which is attributed to Pope Gregory I the Great (Dialogist or Dialogue, 540-604), although most of the eastern and western liturgysts emphasize, that it was extended to his pontificate, but because he reformed the Latin rite and the liturgical chants extended range, the fastest with it, and legalized the use Lent Liturgy of the Presanctified Gifts that have special meaning.

In the early centuries of Christianity out of hiding to proceed Communion many believers, but because of the people was occupied by various types of work , they were unable to confess in the morning and proceed to the sacrament, and the canons of the Ecumenical Councils on one throne, one priest could make only one service God. Therefore, the liturgy, which was carried out in the afternoon, but not prepared Eucharistic sacrifice, because it has already happened to morning Mass and Holy Gifts have been sanctified in morning liturgy more people can pray for the health of living or dead, and confess receive communion not violate the canons of a throne and a priest. In addition, the Liturgy of Presanctified Gifts in content and ritual is more suitable to the idea of fasting and repentance, than, for example, the Liturgy of St. John Chrysostom. It is used in almost all Western and Eastern Christian rituals in Lent [19; 21; 27; 28; 32; 42].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

Документи:

1. Біблія. Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту / за ред. отця-доктора Р. Турконяка. – 4-е повне вид. укр. мовою. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2011. – 1214 с.
2. Джерела Канонічного права православної Церкви. Вип. І. / Пер. з грец. Я. Туркало. – Харків: Вид-ня Харківсько-Полтавської єпархії УАПЦ, 1997. – 117 с.
3. Документи II Ватиканського собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – 790 с.

4. Дъяния Вселенских Соборов. В 7 т. (4 кн.). – Санкт-Петербург: Воскресеніе, 1996. – 2144 с.

5. Кодекс канонів Східних Церков / Пер. з лат. проф. Й. Кобіва. – Львів: Видання оо. Василіан, 1995. – 471 с.

6. Типікони / Редкол.: єрм. Венедикт та ин. – Т. 1. [ТИПІКОНИ]. – Львів: Свічадо, 2007. – 140 с.

7. Світильник істини. Джерела до історії Української Католицької Богословської Академії у Львові 1928–1929–1944 / Матеріали зібрав і упоряд. д-р Павло Сениця. – Ч. 1. – Торонто – Чікаго, 1973. – 715 с.; Ч. 2. – Торонто – Чікаго, 1976. – 663 с.; Ч. 3. – Торонто – Чікаго, 1983. – 960 с.

Література:

8. Абетка християнської науки і обряду. Скороч. вид. – Івано-Франківськ: ІФТА, 2002. – 339 с.

9. Булгаков С. В. Православие: Праздники и посты. Богослужения, требы, расколы и ереси / митрополит Сергей Булгаков. – М.: Современник, 1994. – 575 с.

10. Безклубенко С. Д. Музы на ложе Прокруста / С. Д. Безклубенко. – К.: Мыстэцтво, 1988. – 195 с.

11. Геник Л. Я. Історія християнства: Католицизм: У 2-х тт. Т. 1: Основні ідеї християнства: Навч. посібник для студентів ВНЗ / Л. Я. Геник. – Івано-Франківськ: Тіповіт, 2011. – 462 с.

12. Головацький Р. Пояснення богослужень / Родіон Головацький. – 2-е вид. – Львів: Місіонер, 1998. – 304 с.

13. Енциклопедія Українознавства: Словникова частина. В 10-и т. – Т. 1-10 / Гол. ред. В. Кубійович. – Нью-Йорк: Молоде життя, 1955–1984.

14. История философии в кратком изложении / Пер. с чеш. И. И. Богута. - М.: Мысль,1991. - 590с.

15. Історія філософії. Словник / За заг. ред. В. І. Ярошовця. – К.: Знання, 2005. – 1200 с.

16. Карташёв А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташёв. – М.: Республика, 1994. –542 с.

17. Катехизм для парохів / Упоряд. о. д-ра М.-І. Любачівського. В 4 ч. – Нью-Йорк – Мюнхен, 1961. – 344 с.

18. Катехизм Католицької Церкви. – Жовква: Місіонер, 2002. – 772 с.

19. Катрій Ю. Божественна Літургія – Джерело Святости / отець-доктор Юліан Катрій. – Львів: Місіонер, 2001. – 138с.

20. Катрій Ю. Господи, навчи нас молитися! / отець-доктор Юліан Катрій. – Нью-Йорк – Торонто: Вид-во оо. Василіан, 1981. – 166 с.

21. Керн К. Евхаристия (из чтений в Православном Богословском Институте в Париже) / Киприан Керн. – Изд. 2-е. – М.: Изд-во храма св. Космы и Дамиана, 1999. – 336 с.

22. Кияк С. Другий Ватиканський собор і супільно-релігійні проблеми сучасності: Навчальний посібник / Святослав Романович Кияк. – Львів: Місіонер, 2011. – 302 с.

23. Козовик І. Історія філософії: Підручник для студ. / о. Іван Козовик. – Івано-Фрагківськ: Нова Зоря, 1995. – 820 с.

24. Кунцман П., Буркард Ф.-П., Відман Ф. Філософія: dtv – Atlas: Пер. з 10-го нім. вид. / Худож. Аксель Вайс; Наук ред., пер. В. П. Розумний. – К.: Знання Прес, 2002. – 270 с.

25. Лаба В. Патрологія / отець-доктор Василь Лаба. – Вид. 2-е. – Рим: Вид-во Українського Католицького ун-ту ім. Св. Климента папи, 1974. – 552 с.

26. Лежогубський Т. Де знайти правду? / Теодозій Лежогубський. – Львів: Накладом Тов. Св. Ап. Павла, 1912. – 285 с.

27. Любачівський М.-І. Літургіка Ч. І, ІІ. / отець-доктор Мирослав-Іван Любачівський. – Рим, 1990. – 180 с.

28. Марусин М. Божественна Літургія / отець-доктор Мирослав Марустн. – Рим, 1992. – 529 с.

29. Музыкальная энциклопедия: В 6-ти тт. / Гл. ред. Ю. В. Келдыш. – Т. 1: А – Гонг. – М.: Советская энциклопедия; Советский композитор 1973. – 1072 с.

30. Музыкальная энциклопедия: В 6-ти тт. / Гл. ред. Ю. В. Келдыш. – Т. 2: Гондольера – Корсов. – М.: Советская энциклопедия; Советский композитор 1974. – 960 с.

31. Музыкальная энциклопедия: В 6-ти тт. / Гл. ред. Ю. В. Келдыш. – Т. 3: Корто – Октоль. – М.: Советская энциклопедия; Советский композитор 1976. – 1104 с.

32. Музыкальная энциклопедия: В 6-ти тт. / Гл. ред. Ю. В. Келдыш. – Т. 4: Окунев – Симович. – М.: Советская энциклопедия, 1978. – 976 с.

33. Музыкальная энциклопедия: В 6-ти тт. / Гл. ред. Ю. В. Келдыш. – Т. 5: Симон – Хейлер. – М.: Советская энциклопедия, 1981. – 1056с.

34. Музыкальная энциклопедия: В 6-ти тт. / Гл. ред. Ю. В. Келдыш. – Т. 6: Хейнце – Яшугин. Дополнения А-Я. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – 1008 с.

35. Наука про Службу Божу. – К.: Либідь, 1993. – 56 с.

36. Настольная книга священнослужителя. Т. 1. – М.: Издание Московской Патриархии, 1977. – 768 с.

37. О'колінз Д., Фаруджі Е. Г. Малий теологічний словник / Заг. ред. д-ра С. Мудрого. – Івано-Франківськ: ІФТКДІ, 1997. – 448 с.

38. Релігієзнавчий словник /За ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1994. – 389 с.

39. Ропс Д. Ключ к пониманию Священного писания Ветхого и Нового Заветов / Д. Ропс. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1982. – 687 с.

40. Рудницький А. Українська музика: історико-критичний огляд / Антін Рудницький. – Мюнхен: Дніпрова хвиля. – 1963. – 406 с.

41. Семь Вселенских Соборов / По руков. Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского сост. Архиепископ Аверкий Таушев. – Санкт-Петербург, 1995. – 144 с.

42. Слободський С. Закон Божий. Підручник для сімї та школи / Пер. на укр. мову О. І. Кислюка. – К.: ФЕНТЕЗІ ЛТД, 1996. – 571 с.

43. Словник іншомовних слів / За ред. чл-кор. АН УРСР О. С. Мельничука. – К.: Головредакція УРЕ, 1977. – 774 с.

44. Соловій М. Божественна Літургія / Мелетій Соловій. – Торонто, 1982. – 358с.

45. Степовик Д. Релігії, секти і культи світу / д-р Дмитро Степовик. – Вид.3-є. – Івано-Франківськ: ІФТКДІ, 1998. – 266 с.

46. Східні Церкви // Сопричастя. – 1997. – № 1. – 138 с.

47. Типик Української Католицької Церкви / Укладено о. Ісидором Дольницьким. – Львів: Свічадо, 2002. – 756с.

48. Федорів М. Українські богослужбові співи з історичного і теоретичного огляду. Ч.ІІІ. / М. Федорів. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1997. – 143 с.

49. Федорів Ю. Пояснення Богослужень та Святих Тайн / отець-доктор Юрій Федорів. – Львів: Свічадо, 1999. – 128 с.

50. Хома І. Нарис історії Вселенської Церкви / отець Іван Хома. – Рим: Український католицький ун-т ім. Св. Климента папи. – Львів: СТРІМ, 1990-1995. – 300 с.

51. Черемський П. Основні поняття літургіки / Петро Черемський. – Львів: Місіонер, 1996. – 159 с.

52. Шреєр-Ткаченко О. Я. Історія української музики. Частина перша: Розвиток української музики від найдавніших часів до середини XIX ст. / О. Я. Шреєр-Ткаченко. – К.: Музична Україна, 1980. – 198 с.
53. Восточно-сирийский обряд [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://ru.wikipedia.org/wiki//02.04.2013/ [17:09. 2017].
54. Литания [Електронний ресурс] // Режим доступу: Словари и энциклопедии на Академике // http://dic.academic.rua/ [17.01. 2015]
55. Литургия Преждеосвящённых Даров [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://drevo-info.ru/articles/354.html/ [17.01. 2015].
56. Лященко Иван (Диакон). Литургия апостола Иакова [Електронний ресурс] // Режим доступу: доступу: http:/ /www.blagobor.by/article/liturgia/yakov/ [10.02. 2015].
57. Шафф Филип. История Християнской Церкви. Т.III: Никейское и посленикейское християнство 311–590 гг. по Христу. / Переводчик Рыбакова О. А. – 2-е изд. – Мичиган: Charles Scribner's Sons, 1910. – 684 с. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.pravmir.ru/aleksandriyskiy-obryad-traditsii-i-bogosluzhenie-koptskoy-i-efiopskoy-tserkvey/ [12.02. 2015].
58. Брюн Сергей. Александрийский обряд. Традиции и богослужение Коптской и Эфиопской Церквей. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.pravmir.ru/aleksandriyskiy-obryad-traditsii-i-bogosluzhenie-koptskoy-i-efiopskoy-tserkvey/ [12.02. 2015]
59. Второй Ватиканский собор [Електронний ресурс] // Режим доступу: https://ru.wikipedia.org/wiki/ [16.10. 2014].

Lyubov Genyk

HISTORY OF THE FORMATION CHURCH RULES

In the article the brief history of the formation of the Eastern Churches ecclesiastical rules and contribution of Jesus Christ, the Apostles, the Fathers and Doctors of the Church, the Ecumenical Councils in the process of its formation. Analyzed and systematized various source of church rules (Documents of the Ecumenical Councils; Sources of Canon Law of the Orthodox Church; Code of Canons of the Eastern Churches; statutes: St. Sava, Jerusalem and Studied, Athos, prayer books, etc.). The article highlighted the following stages of the Divine Office: Old Testament (II-I thousand BC), Christ-Apostolic (I century AD.), Ecumenical councils (IV – XIV c.), Reform and Contrreform (XVI- XVIIIc.) current - (XIX-XXI c). Church usually in the east formed: the founders of monasticism Anthony, Pachomius, Basil the Great, Saint Sava, fathers Studites, Athos monks. St. Sava of Jerusalem gave the order of worship in monasteries. Fathers-Studites shared order of worship for the monasteries and secular people.

In the Eastern rites is liturgy: St. James, Basil the Great, John Chrysostom, Liturgy of Presanctified Gifts, St. Epiphanies, Gregory the Great, Nestorius, James Baradei and other. Parts of Eastern Rite Liturgy: proskomydiya, Liturgy of the Word (liturgy announced) liturgy victim (Liturgy of the Faithful).

On the article attached ***glossary of Music and liturgical terms (see:*** **Applications**).

Key words: *Saints: Anthony, Pachomius, Basil the Great, Saint Sava, the Fathers - Studites, Athos monks is authors ancient Charters: Jerusalem and the Studied. Akathist; Alyluariy; Anaphora; Antiphon; Bohorodychen; Troparion; Kontakion; Litany - a large, small, peaceful, pleading; Communion; Cherubic Hymn; Creed; Risen; Velychalna; Exclamation - call; Dogmatic; Zadostoynyk; Oikos; Ipakoy; Irmos; Canon; Casted; Poliyeleos; Prokimen; Communion; Triychen; Troparion and Kontakion; Svitylen; Stichera and religious songs.*

Українське сакральне мистецтво

УДК 246.3: 069.51(477.86)+(477.87)

Віталій Козінчук
Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого, Музей мистецтв Прикарпаття
Михайло Біланич
Закарпатський обласний краєзнавчий музей імені Тиводара Легоцького

ДОСЛІДЖЕННЯ ЗОБРАЖЕННЯ ПРИРОДИ НА ІКОНАХ І ОБРАЗАХ З КОЛЕКЦІЇ ЗАКАРПАТСЬКОГО ОБЛАСНОГО КРАЄЗНАВЧОГО МУЗЕЮ ІМ. ТИВОДАРА ЛЕГОЦЬКОГО ТА МУЗЕЮ МИСТЕЦТВ ПРИКАРПАТТЯ

Розглянуто зображення об'єктів живої та неживої природи на іконах, художніх творах сакрального мистецтва та хоругвах із колекції Закарпатського краєзнавчого музею. Визначено роль символічних зображень природи в іконописі. Вказано можливості формування екологічної свідомості, використовуючи твори християнського образотворчого мистецтва та іконографії із зображеннями природних елементів.

Ключові слова: *ікони, зображення, природа, християнське мистецтво, екологічне виховання, екологічна свідомість.*

Здавна ікони та інші зображення прикрашали стіни храмів, каплиць, монастирів. Більшість християн протягом століть ставили ікони в своїх будинках і щоденні молитви проводили перед ними. Християнське образотворче мистецтво часто в середні віки заміняло собою книги, оскільки багато хто не вмів читати і тому відомості зі Святого Письма чи вчення Церкви міг отримати хіба з катехизи, проповіді або ж із ікон і фресок.

Ікона – це яскраве втілення всіх атрибутів святості – у християнській традиції є зображенням, де домінує сутність духовна [3].

Сприйняття зображень на іконах передбачало доволі складну внутрішню роботу людини над собою. Навіть Святе Письмо можна розглядати як ікону, написану словами, а ікону – як священну історію, зображену фарбами і лініями, як колірні письмена.

Богослов'я ікони – дуже глибокий розділ теології. Над дослідженням цієї проблематики крім богословів працюють багато науковців в сфері культурології та мистецтвознавства. Овсійчук В., Степовик Д. досліджували українську іконографію й іконологію, Дем'янчук Л. і Дем'янчук А. – технічну сторону сучасної іконографії (нові українські трактування стилів ренесанс і бароко), Мельник В. – історію галицьких іконописних осередків, Гелетович М. – історію і особливості стилістики львівського церковного малярства, Свєнціцький І. – історію та особливості художньої культури в Україні та поза її межами, російські мистецтвознавці такі як Ізотова Н., Язикова І., Бичков

В., Успенський Л., Горбунова-Ломакс І. – богослов'я та духовність стародавніх візантійських образів та ін.

Але цікаво, що іконологічна тематика зачіпає не тільки теологічну сферу, але й етику екології в еколого-просвітницькій діяльності. Саме на цьому аспекті є важливим зазначити в часи розвитку глобальної екологічної кризи. Іконопис художніми засобами нагадує про необхідність складання кадастру духовних ідей і етичних норм – «екологічного імперативу», оскільки екологічні проблеми в основі своїй зв'язані проблемою моральною.

Постановка завдання і актуальність. Світогляд сучасного суспільства спрямований у великій мірі на відчужене і споживацьке ставлення не тільки до духовних і матеральних цінностей, але й до природи, як до «безголосої речі», яка служить сировиною й засобом для досягнення утилітарної людської мети. Християнські ж ікони нагадують нам, що людина є частиною всієї природи – всього Божого створіння! Саме тому ікона в постмодерну епоху потребує нового сакрального осмислення і представлення, адже завдання ікон є створити своєрідний міст між Богом і людиною, щоб наблизити її знову до Царства Небесного.

Актуальним є дослідження ікон та інших зображень, які використовуються в обрядовій сфері християнства на наявність зображення елементів живої і неживої природи. Особливо актуально це тому, що здебільшого досліджують богословські аспекти ікон, або їх художні стилі, або історичні аспекти і т.д., але порівняно невелика кількість наукових робіт присвячена дослідженню зображення живої і неживої природи. Також актуалізує ці дослідження сучасна потреба формування екологічної свідомості всього людства. Так чи інакше образотворче мистецтво того чи іншого історичного періоду показує нам сприйняття людиною природного навколишнього середовища в той час. В певній мірі це стосується і ікон та інших творів християнського мистецтва. В наш час екологічної кризи, коли ведеться пошук на всіх рівнях і галузях науки, щоб якось цю кризу подолати, дослідження тематики зображення природних елементів в іконографічному мистецтві може дати цікаві і важливі результати для розвитку ***християнської екологічної свідомості.*** Наприклад **Török Gyöngyi** в статті *«MS Mester Virágábrázolasai es a kozepkori Múhelygyakorlat»* описує зображення рослин на одному з образів сакрального мистецтва [18].

Ще актуалізує наше дослідження такий факт, що, наприклад, у Католицькій церкві в наші час відновлюється діалог між мистецтвом і вірою завдяки тематиці Створення [1].

Враховуючи все це ікони та сакральне художнє образотворче мистецтво взагалі можуть бути мотиваційним елементом для формування християнської екологічної свідомості.

Коротка історія розвитку зображення природи в християнському образотворчому мистецтві

У ранньому християнстві існувала практика використання для означення Христа в таких алегоричних символах, як виноградна лоза, агнець

чи риба. Алегоричними символами Церкви були корабель та якір [11]. Перші ікони, що дійшли до нас, відносяться до IV−VI ст. Якраз в цей час іде перехід від символічного зображення до прямого. До цього часу християнське мистецтво мало вже чималий досвід, про який ми знаємо із ансамблів мозаїк. Велика частина ранніх ікон, що збереглися, знаходиться в монастирі Св. Катерини на горі Синай. Саме туди рука іконоборців не досягнула. На Синаї збереглися старі канонічні візантійські ікони з елементами людської краси, яку ненависники ікон всілякими способами старалися зліквідувати. Найвідомішими прикладами таких ікон є *«Апостол Петро», «Христос Пантократор»* і *«Божа Мати на троні зі св. Федором і Георгієм»*, *«Христос і св. Міна»*.

На відомих іконах IV ст. зображення природи майже немає, бо згідно візантійського іконописного канону, який сформувався після Константинопольського собору (691–692 рр.) та Сьомого вселенського собору (787 р.), для ікон передбачалося золотисте тло. Візантійці вважали, що золотий колір – це символ раю, символ самого Бога. Саме тому святих зображали на жовтуватому як символ приналежності до Царства небесного. Все земне вважалося тільки відблиском Господньої слави, а тому не завжди було актуальним зображати божих угодників на фоні буйної природи.

Однак добре було б зробити аналіз інших (менш відомих) ікон IV ст., на яких, можливо, є елементи навколишнього середовища (крім архітектури). В період іконоборства, як відомо, нещадно знищили велику кількість ікон та мозаїк. То була епоха «темних віків» для Східної частини Римської імперії. Вірні християни бажали радше відвідувати константинопольські забави на кшталт кінних перегонів чим благоговіти на Божественній Літургії. Окрім того юдейські та мусульманські ідеї щодо зображення божества розбивали східно-християнське вчення про іконічність.

За свідченням св. Стефана Нового, який постраждав за вшанування ікон, мовиться, що зображення рослин і тварин залишали незруйнованими. Тобто ромеї (так себе називали візантійці) підтримували світський живопис, а також оздоблювали храми малюнками живої природи і, на жаль, різними світським сценами, наприклад, сценами кінних перегонів, поєдинків ба навіть сценами з непристойними зображеннями…

Після періоду іконоборства, як стверджує український мистецтвознавець Дмитро Степовик, настав «Македонський період» (IX – першої половини XI ст.). Як відомо, за час іконоборства традиції церковного мистецтва були багато в чому загублені, все в ньому потрібно було створювати неначе заново. Такий процес відбувається протягом й Македонського періоду, коли в цьому мистецтві затверджуються головні смислові і художні принципи на основі церковних канонів, покладені в основу всіх видів і типів релігійного мистецтва: архітектура, мозаїки, фрески і т.д. Тут слід також зауважити що дещо з різних позицій слід підходити до дослідження східного і західного християнського образотворчого мистецтва, адже католицький Захід боронячи святі образи йде значно дальше, бо

звільняється від деяких вигаданих несумлінними митцями і халтурниками «канонів», які не були підтверджені рішеннями авторитетних помісних і вселенських церковних соборів. Католицьке сакральне мистецтво не цуралося своєчасних культурологічних і естетичних принципів, які роз працювали такі велетні західного мистецтва як Джотто, Леонардо да Вінчі чи Караваджо. Такі художні стилі як Ренесанс, Бароко, Рокайль і Класицизм завжди знаходили своє належне місце і пошанування у католицьких храмах. Однак православний Схід, після «великої схизми» 1054 р., тобто вселенського церковного розколу, пішов своїм характерним шляхом оберігаючи іконописання під мурами так званих канонів, які базувалися на святій традиції Церкви, рішеннях авторитетних соборів та ідеях монастирського письма.

У XIII–XV ст. на канонічних іконах, якщо дія відбувалася не в будівлях, прослідковується зображення елементів навколишнього середовища, чого нема на найвідоміших іконах попередніх періодів, на яких фон, здебільшого, представлений повністю золотом, хіба що іноді проглядається деяка горбиста місцевість. А в середньовічній Західній Європі сакральне образотворче мистецтво в більшій мірі допускало зображення природи на образах. Хоча до епохи Ренесансу це зображення було досить аскетичним…

Крім того поряд із живописом сильно була розвинута скульптура. Для ***романського*** мистецтва характерне звернення до всього незвичного, фантастичного. Це зображення істот, у яких поєднуються фігури *звірів*, *птахів*, *людини*. У них простежуються пережитки народних уявлень епохи варварства [4].

В образотворчому ***готичному мистецтві*** особливе значення належить скульптурі, що розвивалась у тісному зв'язку з архітектурою. Головні риси, що характеризують готичну скульптуру, такі: по-перше, перехід від абстрактного начала у художній концепції до явищ реального світу, домінування релігійної тематики, образи якої змінюються, наділяються рисами глибокої людяності, посилення ролі світських сюжетів і поява портрету. Другою особливістю є те, що рельєф залишається у готичному мистецтві, але головним видом скульптури стає кругла пластика, перші пам'ятки якої з'явилися у середині XII ст.

Вибір сюжетів і розміщення зображень регламентували правила, встановлені церквою. Сукупність зображень, розподіл їх по фасадах соборів відбивали систему релігійного світорозуміння епохи. Загалом образотворче оздоблення готичних соборів (статуї, рельєфи, вітражі та вівтарний живопис) відігравало роль образної енциклопедії середньовічних богословських знань.

В образотворчому оздобленні готичних храмів чітко можна розглянути на зображенні елементів живої природи відмінність чистого природного світу від спотвореного гріхом: зображення звірів та рослин уособлювали світ природи, створений у перші дні творіння, а алегорії гріхів та гріховних пристрастей зображалися у вигляді химер, язичницьких потвор.

В наступні століття зображення природи на християнських образах та іконах розвивалось таким чином, що в канонічну східну іконографію проникає західний образотворчий елемент. Це, пов'язане з втратою ісихастської напруги та зростанням контактів з Заходом, що призводило до заміни містичного змісту іконопису на знижену, спрощену зрозумілість видимої картини світу. Наприклад під впливом західноєвропейського пейзажу в іконописі з другої половини XVI ст. з'являються дещо натуралістичні хмари, які з XVII ст. стають абсолютно натуралістичними. Їх стали застосовувати в якості кордону між видимим і невидимим світами.

Пейзаж вводиться все частіше і частіше у вигляді фону, на якому зображений святий або група святих переважно на барокових іконах XVII–XVIII ст. Там він, у відриві від усієї композиції, і еволюціонує, приходячи часом в повне стилістичне протиріччя безпосередньо з фігурами святих. Навіть з'являється новий «пейзажний» тип ікони. Досить тут привести до відома таку пам'ятку, як «Бачення паламаря Тарасія» з Хутинського монастиря (кінець XVI – початок XVII ст.) [10]. Далі розвиток християнського образотворчого мистецтва зачіпав послідовно майже кожен історичний панучий художній стиль аж до сучасного постмодерні стичного в певній мірі демоністичного зображення природи іконописі.

Зображення живої природи в українському сакральному мистецтві на прикладі прикарпатської ікони «Спас у славі»

Український народ віддавна шанує церковні зображення. Київська Русь зуміла прийняти від Візантії та передати у майбутні покоління це безцінне вміння, яке завжди було під Божим проводом – святу ікону Господа і Спаса нашого Ісуса Христа, ікону Пресвятої Богородиці та ікони інших святих божих угодників. Без сумніву, греко-візантійське християнство стало колискою ікономалярства, а сам візантійський стиль – класикою в сакральному мистецтві. Про любов древніх українців до східно-візантійської літургії та обряду свідчать українські стародруки: «Повість врем'яних літ» та «Патерик Києво-Печерський».

На території Київської Русі, а пізніше України канонічний візантійський стиль не зовсім прижився. Для староруської (проукраїнської!) ікони властивими були: суворість, ієратичність композицій, деформація постатей, ликів святих, без будь яких натяків на навколишній світ. За посередництвом принципу зворотної перспективи, пейзажні елементи в канонічній іконі заборонялися.

Майстри української ікони від початків бажали бачити «свою», «рідну» ікону: життєрадісну, повну веселкових барв, яскравого колориту з традиційною символікою і прекрасним пейзажем. Таким чином в кінці XVII ст. разом із бароковою появляється ікона фольклорна.

Фольклорна ікона має незвичні для поствізантійського стилю іконографічні умовності. Така ікона зорієнтована на місцевий типаж облич людей з довільною системою кольорів, де кольори тла, облачення мають, замість символічного, декоративне значення. Народна ікона багата на

прадавні українські символи. Народні майстри не знали візантійських канонів, а тому старалися зобразити все те що є найкращим серед живої природи Тим самим демонструючи красу рідного краю. Народні богомази вкладали в сакральний живопис свої характерні елементи і їх пояснювали. Наприклад: дуб – символ довголіття та мужності, барвінок – означає вічність, а калина – це радість, кохання, щаслива сім'я та ін.

Наш народ завжди захоплювався символікою й алегорією. Це покликало до життя так звану апокрифічну ікону – цебто ту, що за фундамент має не євангельські розповіді, не канони Священного Передання, а фольклорну християнську традицію, яка не суперечить ні слову Божому, ні соборним рішенням Вселенської Церкви. Наявність фольклорних ікон у збірках державних музеїв України та деяких приватних осіб свідчить про розвинену іконографію, про широке коло зацікавлень наших майстрів історією Церкви й іконотворчістю ранніх і, на жаль, анонімних митців християнського Сходу.

Апокрифічні, алегоричні й фольклорні (неканонічні) ікони дозволяється розміщувати у храмах за межами іконостасу та святилища (на стінах, у притворах храмів), а також в резиденціях священиків, архієреїв, в будинках побожних християн. Мова йде про ікони так званого євхаристійного типу: «Ісус Христос Виноградар», «Пелікан з пташенятами», «Ісус Христос у винному точилі», та ін.

До фольклорних ікон слід віднести ікону «Спас у славі» войнилівсько-болохівського іконописного осередку (друга половина XVII ст.(Калуський р-н)[1]. Сьогодні цей сакральний твір знаходиться в Івано-Франківському музеї мистецтв Прикарпаття (колишній костел Непорочного Зачаття Пречистої Діви Марії), засновником якого був польський магнат і великий меценат Андрій Потоцький (1672 р.).

Галицька ікона «Спас у славі» − це відгук на одне з найдавніших схематичних зображень Христа-Вседержителя, канонічну ікону «Спас на престолі». Однак тут немає Івана Хрестителя й Пресвятої Богородиці.

Син чоловічий постає перед молільником як воскреслий Суддя Всесвіту. Він вже вознісся на Небеса. Іконографія цього образу тісно пов'язана з народною темою зелених свят. Тобто час, коли Христос Сам обіцяв вознестися на Небеса і зіслати на своїх дітей-християн Утішителя (Духа Святого).

Облачення Господа в цій композиції не відповідає архієрейському (канонічному) облаченню Христа-Пантократора. Тут одежа покрита звичайними польовими квітами. Галичани дуже полюбляють квіткову тематику. Колись люди казали, що цвіт – це дар від Бога. Квіти супроводжують людину від народження і до її смерті. В певній мірі вони стали «супутниками» життя. Квіти є всюди: на клумбах, у кімнатах, на газонах… Знаходимо їх і на вишиваних рушниках, скатертинах. В Східній

[1] Див. Додаток А.

Україні квітами розмальовують сільські печі, стіни помешкань. А ще квітковий орнамент властивий для національного українського строю. Для прикладу, квіти є на плахті й корсетці – символ доброту, сімейного щастя та щирої душі українського роду-народу. Про дохристиянські вірування галичан «говорять» також квіти на рукавах сорочок. Здавна вважалося, що різного роду цвіт є оберегом від хвороб та «злих очей».

Це не дивно, що ікона на території Західної України «увібрала» в себе природні мотиви миловидного прикарпатського краю. Християнство тут пережило досить тяжке випробування – це був перехід від поклоніння деревам, вітрам, сонцю до поклоніння Триєдиному Богові. Відбувся процес інкультурації. Любов до рідної природи живе й сьогодні не тільки в українській іконі, але й у народних піснях, казках та думах.

Загалом іконографічна композиція «Спас у славі» є канонічною, але з багатьма фольклорними особливостями на тлі краси західноукраїнської природи. Одежу Христа-Спасителя прикрашають ромашки – це символ любові, ніжності й вірності. Ромашці довіряють, як колись довіряли Сонцю (тобто Богові). Тут є дуже важливий сонячний елемент – золота серцевина ромашки. Україна завжди славилася своїми видатними флористичними школами, які існують у кожному регіоні України. Найпопулярнішими є петриківська й галицька школи народного розпису.

Кожна нація подає на іконах свої орнаменти, свої квітчасті одежі Спасителя й Богородиці. Тому в кожному регіоні України, чи то Київщина, чи то Чернігівщина, чи то Прикарпаття, на іконі малюються все нові й нові одежі. Це часто вишиті, гаптовані чи навіть ткані облачення. Богомази Західної України намагалися «одягти» Спасителя в найкращий декоративний одяг, а обличчя Його мало бути молодим, життєрадісним, енергійним.

Христос в руках тримає розгорнуту книгу – закликає всіх нужденних прийти до Нього; це Бог нас кличе до каяття! Правиця Його благословляє кожного!

«Спас у славі» − улюблений образ в Галичині. Яскрава декоративність твору має національне підґрунтя з елементами відповідної флори. Ікона написана в народному дусі. Квітчастий орнамент – це душа українського роду. Вона буде жити, не загине, допоки буде жива Христова віра, батьківська пісня солов'їна й мова калинова!

Елементи живої і неживої природи зображені на іконах з колекції ЗКМ[1]

Особливе місце в іконах відводиться зображенню природи. Недоцільно порівнювати «пейзаж» у мирському живописі і зображення природи на іконі. Ми не застосовуємо термін «пейзаж» по відношенню до ікони з декількох причин. По-перше,слово «пейзаж» давнім іконописцям було невідомим (воно ввійшло з французької в XVIII ст.). По-друге, в іконописі немає пейзажу тому, що зображення природи в ній – це перш за все сукупність логосів-

[1] Див. Додаток Б.

символів – сукупність, ієрархічної побудови світу, яка розгорнута до людини (див. далі – «зворотна перспектива»). За релігійним вченням Максима Сповідника «в потойбічній сфері буття містяться логоси-початки цього світу, а в плотському світі логоси-символи духовного бутя» (Безансон, 1999).

На деяких іконах крім зображення святих зображується тільки нежива природа: Місяць, Сонце, Зорі, Небо, Хмари та ін., наприклад Ж-378 (Ікона «Образ священомученика Євсевія», на якій зображені хмари, небо, земля.

Такими символами могли зображувати увесь космос. Християнські митці намагалися зображати космос як простір, в якому існує людина, а також позаземні простори. Процес переходу до християнства є безпрецедентним прикладом різкої основоположної переміни в історії європейської культури і цивілізації. У Новому Заповіті космологія є вторинною. Тобто на відміну від інших релігій, християнство не визнає уявлення про всесвіт як істотний елемент віри. Космос стає предметом теології лише у нерозривному зв`язку з Богом–Творцем, Суддею і Спасителем. У Новому Заповіті космос не виступає як втілення порядку і ладу. Він означає швидше землю, населену людьми *(oikumene).*

На інших іконах крім елементів неживої природи також рослини і тварини, що узагальнюють собою живу природу.

Часто зустрічаються ікони, на яких зображений лише один елемент неживої природи: чи-то хмари, вогонь, гори чи якийсь інший. При цьому хмари можуть бути зображені живописом або символічно. Символічно вони можуть представляти Небо, як духовний вимір, світ Божий. Отже зробимо комплексний огляд елементів живої і неживої природи, зображених на іконах з колекції ЗКМ.

Можливості використання християнського образотворчого мистецтва у процесі формування християнської екологічної свідомості

Художнє образотворче мистецтво та іконографія взагалі можуть бути мотиваційним елементом для формування християнської екологічної свідомості на основі духовності. Наприклад таку тематику досліджує В. І. Рашковська [12]. Вона висвітлює педагогічний потенціал давньоруського іконопису в екологічній освіті особистості.

Існує навіть маловідома галузь богослов'я – ктисіологія – так званий *екологічний* аспект ікон, оскільки на них зображується переображений і освячений світ, який є творінням слави Божої, якою він сповнений. Так, на іконі "Різдва Христового" біля новонародженого Богонемовляти знаходяться тварини, освітлена печера, переображені гори та зірка, яка також бере участь в цьому великому таїнстві, якби освячуючи його духовним світлом [12].

Найчастіше ікони знаходяться в храмах (соборах, церквах, каплицях). Сучасним дітям і молоді, на нашу думку, необхідно взагалі пояснювати основи культури, яка в країнах Європи формувалась під впливом християнства. Для того щоб зберегти культуру, необхідно, щоб її носії розуміли звідки вона походить та як розвивалась, а також її елементи. Тому культурна просвіта має важливе значення для суспільства. Культурну

просвіту можна здійснювати спрямовано, організовуючи відвідання храмів і музеїв з шкільною молоддю, або під час якихось позашкільних культурологічних гуртків. У Вищих навчальних закладах існує курс культурології, під час якого студенти можуть отримати базові знання про культуру іконопису і християнського образотворчого мистецтва.

Або ж така просвіта може відбуватись під час паломництва чи катехизації дітей і молоді в церкві. Під час цього також є можливість формування екологічної свідомості, представляючи природу, зображену на іконах і образах як Боже створіння, яке людство має завдання оберігати і піклуватись про нього. Також слід врахувати, що ікони часто експонуються в музеях і у тексти тематичних екскурсій, які складаються по цих експозиціях чи виставках добре було б включити еколого-виховну складову.

Є ще один важливий момент, який може зацікавити людей в екологічному аспекті. Це «екологічність» матеріалів, з яких виготовлені в першу чергу ікони. Здавна канонічно в іконографії використовувались фарби природного походження найбільш автентичними вважаються такі ікони, що написані на дерев'яних дошках. Це означає що ікони само собою є екологічно безпечними витворами.

Навіть самі кольори фарб, використані під час написання ікон, несуть в собі певну екологічність, зокрема «екологічними» кольорами найчастіше є зелений і блакитний. Блакитний колір символізує земну благодать. Так само і зелений колір. Ці символіки формувались ще в часи святого Діонісія (наприкінці 1 століття), коли розвивалась християнська символіка, або в 6-7 століттях, коли в іконописі була канонічно утверджена символіка кольорів [3], біологічну роль хлорофілу ще не знали. Але люди здавна помічали, що будь-який плід, необхідний для життя, формується із зеленого стебла і усвідомлюючи, що зелені ниви, ліси і пасовиська дарував Бог для людини, утверджували у сакральному мистецтві всяку зелень як прообраз дарованої благодаті. Ось чому блакитні частини одягу Ісуса Христа, Діви Марії, апостолів, пророків, усіх святих часто змальовувалися також як зелені – для колористичної варіантності і декоративної виразності. Коричневий – колір голої землі, матеріального, тимчасового і тлінного. Червоний – один з найпомітніших квітів в іконі. Це колір тепла, любові, життя, життєдайної енергії, саме тому червоний колір став символом Воскресіння – перемоги життя над смертю. Інші кольори менше стосуються природи, а більше самої людини. Синій колір несе в собі символіку небесної тверді, як вона сприймається із землі; коли треба було зобразити небо найчастіше використоввався насичений синій колір – так звана умбра [14].

Висновки

На кононічних іконах зберігається, з християнської точки зору, найвища техніка зображення природних елементів, яка намагається піднести людину і природу до найвищого, одухотвореного стану, тому і не може зображуватись натуральна природа, а ізографи намагаються подати її ідеальною, мудро оформлюючи в символічних зображеннях. Крім

канонічних ікон, в музейній колекції ЗОКМ та Музею мистецтв Прикарпаття є інші твори християнського образотворчого мистецтва багаті на зображення елементів природи.

Більшість з ікон, які зберігаються в колекціях Музею мистецтв Прикарпаття та Закарпатського обласного краєзнавчого музею, мають зображення елементів природи, а деякі з них навіть дуже багаті на ці зображення. Аналіз музейних колекцій стосовно зображення на іконах елементів природи є лише прикладом того, що ікони і твори християнського мистецтва потребують глибшого і глобальнішого дослідження стосовно цієї тематики. Народні ікони України – це яскравий приклад подання цінності всього живого яке створив Господь. Про це вдало читаємо у книзі Буття 1. Народні ікони з колекцій Музею мистецтв Прикарпаття та Закарпатського обласного краєзнавчого музею свідчать про самобутній зразок народного мистецтва, який дає змогу дослідити спосіб життя, морально-етичні та екологічні засади української землі. Таке сакральне мистецтво віддзеркалює прагнення українців єднання з Богом через природу сотворену Ним. Воно стверджує реальність Бога і Його святих, а тому ґрунтується на канонах і традиціях, що передаються Вселенською Церквою з покоління в покоління від предків через призму віків.

Отже, не забуваймо ніколи нашої нелегкої історії, нашої великої української культури та наших глибоких національних традицій, які закарбовані у народних образах-іконах з веселковими барвами та по-дитячому наївними, лагідними, ликами-обличчями святих нагадуючи милий сільський типаж русина-праукраїнця на тлі мальовничої природи. Мистецькі здобутки сакрального мистецтва, зокрема іконопису, пропонуються як художнє одкровення духовного досвіду в екологічній освіті і, зокрема, в музейній екологічній просвіті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Ватикан прагне відновити діалог між мистецтвом і вірою завдяки темі Створення [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ecoburougcc.org.ua/ekolohichni-novyny/994-vatikan-pragne-vidnoviti-dialog-mizh-mistetstvom-i-viroju.
2. Волосюк М. Символіка кольорів ікони // Наука і життя: сучасні тенденції, інтеграція у світову наукову думку (матеріали наукової конференції 23-25.05.2013). [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://int-konf.org/konf052013/305-volosyuk-m-simvolka-kolorv-koni.html.
3. Гриценко Валентина. Людина і культура: Навч. Посібник для учнів ст.. класів. серед. загальноосвітніх закладів. – К.: Либідь, 2000. – 368 с.
4. Гриценко Т. Б., Гриценко С. П., Кондратюк А. Ю. та ін. Культурологія. навчальний посібник для студ. вищих навч. закладів / Т.Б. Гриценко [та ін.]; Національний аграрний університет. – К. : Вид-во НАУ, 2008. – 247 с.
5. Жуковская Д. Символика света и цвета в русской иконописи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.historicus.ru/800/
6. Інвентарна книга Закарпатського краєзнавчого музею: група «Художня». №1
7. Інвентарна книга Закарпатського краєзнавчого музею: група «Художня». №2
8. Інвентарна книга Ужгородського музею атеїзму група «Живопис» №1 (10 серпня 1979) – 101 с.

9. Інвентарна книга Ужгородського музею атеїзму група «Живопис» №2 (1.04.1983) – 101 с.

10. Кутковой В. Природа иархитектура в православной іконописи и западноевропейской живописи (XV-XVII вв.) // Духовный собеседник. – 2002. – №2 (30). – [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://icon.cerkov.ru/2013/09/13/priroda-v-pravoslavnoj-ikonopisi-i-zapadnoevropejskij-pejzazh;

11. Пресіч О. Вивчення символізму в українському іконописі: методологічні зауваги [Текст] / Ольга Пресіч // Всесвіт. – 2012. – № 7/8. – С. 205-215.

12. Рашковська В.І. Давньоруський іконопис в екологічній освіті особистості // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки: Збірник наукових праць. – 2006. - Вип. 5 1. – С. 220-227

13. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Жовква: ВВП «Міссіонер» - 2005. – 350 с.

14. Стасюк І. М. Колір в іконі / Іван Михайлович Стасюк // Історико-культурна спадщина в демократичному суспільстві: сприяння діалогу, примиренню та відповідальності : тези ІІ-ої Міжнародної науково-практичної конференції, 17–18 квітня 2015 р., Львів / Національний університет «Львівська політехніка», Інститут гуманітарних і соціальних наук, Кафедра історії України та етнокомунікації. – Львів, 2015. – С. 103–108.

15. Ужгородський музей атеїзму. Інвентарна книга: група «Живопис». №1. – 10 серпня, 1979 року. Ж-1-286 – 101 с.

16. Ужгородський музей атеїзму. Інвентарна книга: група «Живопис». №2. – 1 квітня, 1983 року. Ж-287-425 – 101 с.

17. Roman Loschinger. Tiere und Pflanzen: entdecken in der Klosterkirche Roggenburg Ein Familienburg. – «Impressum» - Zentrum fur Familie, Umwelt und Kultur. – S. 31.

18. Török Gyöngyi. MS Mester Virágábrázolasai es a kozepkori Múhelygyakorlat. // Magnificat anima mea Dominum: M. S. Mester Vizitáció-Kepe és egykory selmecbányai fooltara. The visitation by master m s and his former high altar at selmecbanya. - Magyar Nemzeti Galeria 1997. Marcius 14 – május 25. – Budapest, 1997. Old.101-111

ДОДАТКИ
Додаток А



Автор невідомий. Войнилівсько-Болохівський іконописний осередок XVII ст. Ікона «Спас у славі». Друга половина XVII ст. Дерево, різьба, левкас, темпера, олія, сріблення. 121,5 Х 94,5 Х 9; інв. № ММП – ІК – 311

Додаток Б.

І. Елементи неживої природи: небозвід, хмари, сонце, місяць, зорі

1. Зображення Хмар. В музейній фондовій колекції до таких належать ікони, що знаходяться під інвентарними номерами:

Ж-242 – Ікона «св. Іоана» Розміри: 26,5х22,0 см. Дерево, олія.

Ж-250 – Ікона св. єпископа Лева Катанського в металічному обрамленні (окладі). З елементів природи зображені хмари. Розміри: 13,5х10,4 см. Дерево, олія, метал.

Ж-69 – Ікона «Вознесіння» із зображенням Ісуса Христа, Бога-Отця і Богородиці з апостолами. (поч. ХХ ст. Розміри: 30х40 см, дерево, олія, метал).

Ж-71 – Ікона «Вознесіння Ісуса Христа». (поч. ХХ ст. Розміри: 30х40 см, дерево, олія, метал).

Ж-360 – Ікона «Покров пресвятої Богордиці». (Розміри: 31х35,7 см, дерево, олія).

Також хмари зображені на іконах – експонатах групи «художня», що знаходяться під інвентарними номерами: Х-607 (Ікона Богоматері чотирисюжетна, 35х31 см), Х-643 (ікона з зображенням Пресвятої Богородиці, 26,5х30,5 см середина XIX ст.), Х-555 (Ікона Трьох Святих, 30х20 см, ХХ ст.), Х-595 (Ікона «Архангел Михаїл зі святими», 31х27 см XIX), Х-551- Ікона «Иоаким и Анна» (XVII ст. 40х40 см. Олія, дерево); Х-435 – ікона «Причастя» (XVIII ст. 30х27)

2. Небесні світила і хмари зображені на наступних іконах:

Ж-256 – Ікона «Св. Ангел-Хранитель». Небозвід з хмарами, Сонцем і Місяцем та зірками. (Розміри: 35х31 см. Матеріали: дерево, масло).

Ж-216 – Ікона «Образ Пресвятої Богородиці всім скорботним Радість».

В центрі зображено Богородицю з Немовлям-Ісусом. Навколо них – Мандорла*. (Розміри: 26,6х31см. Матеріали: олія, дерево). Богородиця стоїть на хмарині. Навколо них з Христом також хмари, в правому верхньому куті зображене Сонце, а в лівому – Місяць і зорі. По бокам стоять і сидять люди, яких охороняють ангели. Земля, на якій стоять і лежать люди, покрита трав'янистими рослинами.

Х-611 – Ікона «Великомученик Пантелеймон» (ХХ ст., 30х23 см.); Х-604 – Ікона «Різдво Богородиці» (30х25,5 см, XVII ст.)

Х-600 – Ікона «Воскресіння Христово» (25х19 см, XIX ст.)

Х-1295 — Ікона "Образ Неопалимої Купини – Пресвятої Богородиці». (44,2х36 см. Дерево, левкос) Зображено небозвід, зірки, хмари (рослинний орнамент)

3. Зображення вогню.

Ж-226 – Ікона «Образ святих трьох отроків». (Розміри: 35х31 см., Матеріали: олія, дерево)

Ж-219 – Ікона чотирьох святих «Миколая-чудотворця, Сергія Радонежського, великомученика Микити і Архангела Михаїла». (Розміри: 30х35,5 см. Матеріали: олія, дерево).

4. Зображення гір і горбів.

Ж-354 – Ікона «Святий Архангел Михаїл-Громовержець». (Розміри: 21,5х26,5 см. Матеріали: дерево, олія)

Ж-361 – Ікона Розп'яття Господа Нашого Ісуса Христа. Подія відбувається за містом Єрусалимом на горі Голгофі. Гора зображена у вигляді горба, покритого зеленою травою із печерою, яка символізує Шеол. У верхньому лівому кутку місяць оточений хмарами, а в правому – Сонце. (Розміри: 23,0х27,0 см, матеріали: дерево, олія)

5. Ріки, озера та інші водойми

Ж-127. – Ікона із зображенням «Преподобного Зосима і Преподобного Серафима». Зображено двоє святих, які стоять на двох протилежних берегах ріки. (Розмір 7х8,9 см., матеріали: дерево, масло).

ІІ. Елементи живої природи: рослини і тварини

6. Зображення рослин

Ж-91 – Ікона Святого Георгія Побідоносця також містить елементи живої природи: зелені рослини, вода і власне кінь, на якому сидить святий, перемагаючи списом міфічну тварину – дракона, символ злого духа, небо. (Розміри: 11х13 см, матеріали: дерево, олія.)

Ж-275 – Ікона «Взыскание погиблих душ Пресвятой Богородицы». На задньому плані зображені дерева. (Розміри: 27х33,5 см, матеріали: дерево, олія)

Ж-49 – Ікона «Богородиця всіх перебуваючи в скорботі». З елементів живої природи зображені рослини. (Розміри: 14х17,5 см, матеріали: метал, дерево)

Ж-79 – Ікона «Образ життя і страждань Великомучениці Катерини перед царем Максимільяном». (Розмір: 26х32,5 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-32 – Ікона «Богоматері всіх скорбящих». (Розміри: 17,5х21,5 см, матеріали: олія, дерево).

Ж-398 – Копія ікони Рубльова «Свята Трійця». Зображена біблійна історія про Авраама і трьох ангелів, які до нього завітали, коли він сидів під дубом Мамре. (Розміри: 17,5х12 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-359. – Металічна ікона «Старозавітня Трійця». Зображений біблійний Дуб Мамре. (Розміри: 17х21 см, матеріали: жовтий метал, литво, емаль).

Деякі ікони музейної колекції «зодягнуті» в металічні шати або оклад. *Шати* (від грецького — επένδυση) — оздоба на іконах, що покриває майже все зображення, нанесене на іконну дошку, окрім декількох головних та найвиразніших елементів. Зазвичай, відкритими лишаються обличчя й руки, для них в шатах передбачені отвори. На таких шатах часто наявний візерунок. У вигляді рослинного орнаменту.

Х-591- зображений дуб Мамре.

В колекції наявні експонати, які мають на оздобі лише рослинний орнамент.

Ж-47 Ікона «Св. Гурій, Мойсей, Самсон». Ікона багата на рослиноподібний орнамент (покриття сусальним золотом). (Розмір: 17,3 х 21,7 см, матеріали: сусальне золото).

Ж-384 Літографія: ікона «Пресвятої Богородиці Казанської» в дерев'яній рамці в кивоті під склом Ікона з рослинним орнаментом на металічному фоні. (Розмір 24,5х29,5 см, матеріали: паір, скло. Дерево, метал).

Ж-292 – Ікона із зображенням святої Анни. Квітковий орнамент. (Розмір: 17,3х22,5 см, матеріали: дерево, олія)

Х-477 – Ікона «Собор святих». Іконописець невідомий. Зображує святих, які шанується в квітні. Наявний. Рослиноподібний орнамент (Розмір: 30х35 см. Олія, дерево. 18 ст.)

Х-464 — Ікона «Житіє Миколи Чудотворця». (30х35 см. Дерево, олія, метал). Рослиноподібний орнамент

Х-609 – рослиноподібний орнамент.

Х-621 – Ікона «Миколай чудотворець» 18 ст. Дерево, олія. 30х25. Рослинний орнамент на металі

Х-620 –. Ікона «Богоматір» 32х17 см. Дерево, олія. Прикрашена рослиноподібним орнаментом.

Х-1351 – Ікона «Богородиця з немовлям» в окладі з жовтого металу. ХХХ ст. Розміри 138,8х18 см. Дерево, олія. Зображений рослинний орнамент на металі.

Х-1295 – Ікона «Образ неопалимої Купини Пресвятої Богородиці»44,2х36 см. Левкос, дерево, олія. Зображені небозвід, зірки, хмари (рослинний орнамент)

Інколи рослинний орнамент зображується на тлі ікони.

Ж-210 – Ікона «Преподобний Феодосій». Рослинний орнамент на позолоченому металічному тлі ікони. (Розмір: 9,5х12х5, матеріал: дерево, олія, метал).

Х-593 Ікона «Чотири Богоматері» (XIX ст., 31х35 см) Зображені зелені рослини і рослинний орнаментом.

6. Зображення тварин

Ж-171 Ікона із зображенням чотирьох святих: св.Івана Предтечі, св. Миколая Чудовторця, преп. Сергія, пр. Александра Невського. На іконі зображені такі елементи живої природи: хмари і голуб. (Розміри: 30х36,5 см, матеріали: метал, дерево, олія).

Кінь і віслюк

Ж-219. Ікона із зображенням святих: Миколая Чудотворця, Сергія Радонежського, Великомученика Микити і Архангела Михаїла. (Розміри: 30х35,5 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-272 – «Різдво Христове». З елементів природи зображена Різдвяна зірка, коні, на яких приїхали три царі, печера. (Розміри: 14,6х18,4 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-354 Ікона «Святий Архангел Михаїл-Громовержець». Зображений св. Архангел Михаїл верхи на крилатому коні. Кінь ступає по землі, то там то

тут вкритій рослинами і переступає через провалля, яке символізує пекло. (Розміри 2105х26,5 см, матеріали: дерево, олія)

Віслюк зображується також на деяких іконах, які у відділі фондів ЗОКМ знаходяться в групі «Художня»: Х-627-Ікона «Вхід Ісуса в Єрусалим»;

На деяких іконах є зображення і живої і неживої природи (рослин та тварин): Х-627 — Ікона «В'їзд Господа Нашого Ісуса Христа в Єрусалим» XX ст. (Матеріали: дерево, олія, розміри: 20х17 ст.) Елементи природи: тварина (віслюк), пальмові гілки, небо і хмаринки.

7. Природний пейзаж і пейзаж поєднаний з будівлею християнського храму.

Ж-365 – Ікона святого Сергія Радонєжского чудотворця. На передньому плані зображений святий, який проводить обряд кадіння. На задньому плані – храмова будівля, навколо неї жива природа – трави, кущі, дерева. (Розміри: 11,2х8,3 см, матеріали: папір, дерево, фарби)

Ж-95 Зображена постать святого Василія, єпископа Рязанського. На задньому фоні храм і природне навколишнього середовища: річка (озеро), синє небо з розтягнутими білими хмарами і світло, яке освітлює обличчя святого. Це скоріше образ, аніж ікона, бо елементи природи живописні. (Розміри: 9х11 см, матеріали: дерево, олія, метал)

Ж-137 Мініатюрна ікона із зображенням св. Серафима. (Розміри: 55х62 мм, матеріали: метал, олія). Є зображення природного пейзажу.

Х-597 - Ікона "Всескорбная Богоматерь". XIX ст. (Розміри: 24х30 см, матеріали: дерево, олія). Ікона з елементами живопису природи.

8. На деяких з ікон, на яких крім основи – зображення святого/святої по периферії або інакшим чином зображене іконографічно основні події їх життя. На таких іконах часто зображене різноманіття живого і неживого світу.

Ж-221 Чотирисюжетна ікона із зображенням Св. Миколая, Св. Богородиці з Ісусом Христом та св. Георгія. З елементів природи зображені кінь і гори. (Розміри 31х34 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-82 – Ікона св. Миколая Чудотворця з 12 сюжетними зображеннями по периферії. (Розміри: 26,5х30,5 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-79 Життя і страждання мучениці Катерини. (Розміри 26х32,5 см, матеріали дерево, олія)

В центрі зображена св. Катерина, а на задньому плані події з її життя. Елементи природи: пагорби покриті зеленню і окремі рослини.

Ж-139 Ікона «Св. Великомученик Георгій (Юрій) Переможець». Зображення природи: земля вкрита рослинністю, хмари, кінь, на якому сидить св. Юрій. Зображення природи досить живописні. (Розміри: 30,2х35 см.

Ж-147 Ікона «Образ житія св. Миколи Чудотворця». Ікона свят. Море, гори, хмари. (Розміри: 30х33,5 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-166 Ікона із зображенням Пресвятої Богородиці та сцен із життя святих. Дерева, гори, небозвід з зорями, гори і символічні тварини. Розміри: 37х29 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-217 Ікона Богородичних свят. Різдво Пречистої Богородиці, Введення Богородиці в Храм, Благовіщення, Різдво Ісуса Христа та ін. Елементи природи зображені на тих іконах свят, де події відбуваються в природному навколишньому середовищі. Наприклад на іконі Богоявлення Господнього зображена річка з двома берегами. На іконі свята Преображення Господнього зображена гора Фавор (за іншими даними то була інша гора – Хемрон (Святе Письмо, 2005). На іконах свят Різдва Христового та Воскресіння Христового зображені печери: в одній він народився, а в іншій був похований і воскрес. На іконі «Вхід Господа нашого Ісуса Христа в Єрусалим» зображений віслюк, на якому Ісус в'їжджає в святе місто. (Розміри: 38х44 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-218 Ікона з 4 частин – зображення свят-подій з життя Ісуса Христа. Зображено багато елементів природи. (Розміри: 70х57,5 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-230 – Багатосюжетна ікона із зображенням святих Ірини, Параскевії і Архангела та різних сцен-символів християнських свят. Зображені хмари. Небо, горби і гори, море, вогонь. (Розміри: 30х36 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-248 Ікона «Життя пророка Іллі». Печера, деревна і кущова рослинність. На менших зображеннях по периферії – вогняна колісниця з конями, ворон. Який приносив їжу пророку в пустелі, перехід через річку Йордан з пророком Єлисееєм. Розміри: 35,5х31 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-257 – Ікона святого Миколая. В центрі зображений св. Миколай, а по периферії – міні зображення з подій його життя. Деякі з них відбуваються в природному навколишньому середовищі. Зображені гори, печери, річка. По периферії ікони – рослинний орнамент. (Розміри: 49х40,5 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-254 Ікона із сюжетами на тему «Двунадесятих свят». Зображені елементи природи: голуб – символ Святого Духа, дуб Мамре, ріка Йордан, печера, гори.(розміри: 36х31 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-262 – Багатосюжетна ікона з центральним зображенням «Богоявлення Господа нашого Ісуса Христа». Зображено багато природних елементів: дерево, печера, гори, тварина (віслюк). (Розміри: 45х54 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-374 Ікона – дерев'яний складень трьохстулковий. Ікона святих царя Константина, невідомої мучениці, св. Іоанна і цариці Єлени. З елементів природи зображені голуб, небо. (Розміри: 43х30х7 см ,матеріали: дерево, олія)

Ж-228 – Багатосюжетна ікона «Воскресіння Христове». Ікона багата на різноманітні зображення природи. (Розмір: 31,5х36,5 см, матеріали: дерево, олія).

Х-560 Ікона «Святий Тихон Калужский» XIX ст. (Розміри: 22х17 см, матеріали: метал, фарби). Написана на металі. Зображений святий, який молиться у дуплі великого дерева. На задньому плані зображено місто з лівого боку і ліс — з правого боку.

Х-561 – Ікона «Расп'ятие с предстоящими» 40х40 см XVII ст. Гора Голгофа, печера, небо, хмаринки.

Ж–240. Ікона «Воскресіння Ісуса Христа». По краям 12 клейм із зображенням сцен основних християнських свят. Розміри: 30х33,5 см.

Ж-258. Ікона «Образ воскресіння і вознесіння Господа нашого Ісуса Христа». (Розмір: 44,8 х 54 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-259. Ікона «Розп'яття Господа нашого Ісуса Христа». (Розмір: 44х54 см, матеріали: дерево, олія)

Ж-264 Двосюжетна ікона Ісуса Христа зі святими і з апостолами. (Розміри: 44х38 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-265. Ікона невідомого Святого. (Розміри 72х158 см, матеріали: дерево, олія).

Ж-291 Ікона «Воскресіння Ісуса Христа». Складається з 12-ти біблійних сюжетів. (Розміри: 45,3х36,6 см, матеріали: дерево, олія)

Х-476 — Ікона свят. Різні елементи природи. Розміри:

Х-590 Ікона «Свята». XIX ст. Зображені євангельські події з життя Ісуса Христа. Елементи природи: гори, вода, вогонь, тварина (осел). (Розміри: 35х50 см. Метал, дерево, олія)

Х- 594 Ікона «Хрещення Ісуса Христа (Богоявлення)» XIX ст. 32х27 см

Живописні зображення природи: неба і хмаринок, річки Йордан, променів світла.

Х-1294. Ікона свят. Гори, дерева, небо. Вифлеємська зірка, печера (вертеп), тварина (осел)

*** В фондовій колекції музею також є ікони із зображенням святих, яких в тій чи іншій мірі можемо назвати «екологічними святими». Наприклад ікони Серафима Саровського під в художній групі під номерами** Х-503 та

Х-554. Ікона «Преподобний Серафим Чудотворець» Серафима Саровського в Православній церкві вважають покровителем тварин, оскільки за життя він жив на «лоні природи», молився біля старого дерева, писав крім духовних творів також цитати народної мудрості про зв'язок людини і живої природи.

10. Зображення живої і неживої природи на інших витворах образотворчого мистецтва, наявних у фондах музею

Ж-425 Ескіз настінної розписі алтарної частини храму, написаний І.І. Бокшаєм в 1920 році: хмари, небо, птах. (Розміри: 32х46,7 см, матеріали: картон, темпера).

Ж-119 Ікона «Образ пресвятої марії Богородиці: Богоматір всіх скорбящих». небо, світло, хмари. (Розміри: 31х35,5 см, дерево, тканина, фарби).

Крім ікон у Богослужіннях та задля прикраси церковних храмів використовуються так звані хоругви або авізи. Елементи природи зображені на церковних хоругвах (павізах). З 16 церковних хоругв (павіз) на 14 є зображені елементи природи.

Дуже багато ікон та зображень потрапили в колекцію музею з колишнього Ужгородського музею атеїзму і релігії і описані в інвентарних книгах групи «Живопис» №1, №2 (Ж1-410). Ікони з власної колекції ЗОКМ описані в інвентарних книгах групи «Художня».

Для більшості ікон з музейної колекції характерним є символічне зображення елементів природи (наприклад специфічно зображуються гори, печери, дерева), а буває живописне зображення (в залежності від стилю і епохи, коли була написана ікона).

Vitaliy Kozinchuk, Mykhailo Bilanych

RESEARCH OF NATURE IMAGE ON ICONS AND RELIGIOUS IMAGES FROM THE COLLECTION OF TRANSCARPATHIAN REGIONAL MUSEUM NAMED AFTER TYVODAR LEGOTSKYI AND PRECARPATHIAN ART MUSEUM

The image of objects of living and inanimate nature on icons, artistic works of sacral art and banners from the collection of the Transcarpathian Local History Museum is considered. The role of symbolic images of nature in icon painting is determined. Possibilities of formation of ecological consciousness, using works of Christian fine art and iconography with images of natural elements are specified.

***Key words**: icons, images, nature, Christian art, ecological education, ecological consciousness.*

Християнська психологія

УДК 159.923: 130.122: 616-036.81

Ольга Климишин
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, філософський факультет

ДУХОВНА КРИЗА ОСОБИСТОСТІ ТА СУСПІЛЬСТВА ЯК ПЕРЕДУМОВА ФОРМУВАННЯ АДИКЦІЇ

В статті представлено авторську точку зору на природу адикцій, адиктивної поведінки. Обґрунтовуються причинно-наслідкові зв'язки адикцій та духовної кризи особистості в умовах сучасного суспільства. Основними ознаками духовної кризи означено: руйнацію свободи як онтичної властивості людини, десуб'єктивацію та десакраменталізацію особи, моральний релятивізм та почуттєву атрофію.

***Ключові слова**: адитивна поведінка, духовна криза, десакраменталізація, моральний релятивізм.*

Незаперечним є той факт, що політична нестабільність, інтенсивні соціально-економічні та культурні зміни, які відбуваються у нашому суспільстві, породжують відчуття кризи, безвиході, а отже, сприяють формуванню особи адиктивної. Водночас, порівнюючи матеріальний добробут і комфортність умов життя сучасного європейця з матеріальними достатками європейця, який жив сто, двісті років тому, можемо з певністю констатувати безсумнівний прогрес, що «надає реальності комфортнішого забарвлення». Очевидно, не зовсім правильно вважати саме зовнішні обставини життя (у їх соціально-економічному вимірі) основною причиною зростання кількості адиктивних осіб. Глобальнішого характеру, на нашу думку, набуває проблема руйнування внутрішнього світу людини, втрати «справді людського в людині» (В. І. Слободчиков), що знаменує виникнення духовної кризи людини та суспільства в цілому.

Як влучно відзначив С. Б. Кримський, «сьогодні виникла загрозлива колізія між цивілізацією та екзистенцією. Людина виявилась розіп'ятою між палеолітом свого духовного підпілля та науково-технічним прогресом, який, за висловом А. Айнштайна, став нагадувати сокиру в руках дикуна. Адже сам гуманізм (як зазначалось на 2-му Ватиканському соборі у 1963 р.) перетворився на спробу замінити релігію Бога, що став людиною, на релігію людини, що оголосила себе Богом. Отже, цивілізація робить людей богами раніше, ніж вони стають гідними статусу людини» [8, с. 469].

І три, і дві тисячі років тому, як і сьогодні, про людину мовилося те, що написав Іван Багряний у «Саду Гетсиманському»: Людина – це найвеличніша з усіх істот. Людина – найнещасніша з усіх істот. Людина – найпідліша з усіх істот. Та найдивовижніше є те, що всі ці три рубрики сходяться в одній і тій самій людині [1]. Бо й справді, це вона, людина, будучи найдовершенішою з

усіх створінь, перебуває у постійній боротьбі, ознаменованій оправданням, звершенням або ж занедбанням, руйнуванням її ноологічної сутності.

«Життя людини схематично можна уявити як сходження до вершини. У кожного своя вершина, і далеко не всі розуміють, що потрібно робити новий крок, долаючи інертність та ригідність. Щодо руху вперед, є два варіанти: або людина рухається вперед, вирішуючи своє індивідуальне завдання і залишаючись при цьому здоровою та натхненною, або під впливом шкідливих соціальних стереотипів та ірраціональних вірувань зупиняється, не докладає зусиль до подолання нової сходинки буття і таким чином потрапляє в порочне коло неврозів, комплексів, патологізує власне життя й життя своїх близьких. В сучасних умовах у такі моменти виникає небезпека потрапляння в залежність» [9, с. 207].

Пророчими виявились слова, проголошені ще двадцять вісім століть тому великим біблійським пророком Амосом щодо виникнення духовного голоду, який буде невдовзі терзати світ. «Якщо голод фізичний руйнує тіло людей, то голод духовний – їх душу. Він створює вакуум у тому нематеріальному ядрі людини, яке відрізняє її від тварин. А, як кажуть, «природа не терпить порожнечі». І ось у цю спорожнілу душу вторгаються полчища ворогів: наркоманія, алкоголізм, усі можливі форми «балдіння» серед молоді. Такий гіркий результат бездуховності» [10, с. 49].

Як далі влучно зауважив О. Мень, наркотики були відомі вже в первісному суспільстві, а вік виноробства нараховує декілька тисяч років. Однак лише духовний вакуум XX ст. перетворив пияцтво і наркоманію в національну трагедію і в нас, і в багатьох інших країнах. Це – ознака того, що людство переживає важку кризу. Воно обікрало себе, відірвалось від вічних джерел, які тисячоліттями живили його духовний розвиток [10].

Духовність є стрижнем саморозвитку, самоактуалізації творчого потенціалу особистості, а її становлення передбачає формування моральної рефлексії, усвідомлення суб'єктом не лише свободи здійснення вчинків, але й духовної відповідальності за них (В. В. Знаков). Виступаючи однією з базових «екзистенціалів» зрілої особистості, вищим рівнем самосвідомості людини та емоційно диференційованого ставлення до явищ навколишнього життя, вона визначає «небайдужість», свободу та відповідальність. Вимір духовності відкривається в міру особистісного становлення і розвитку як можливість. Суть цього способу існування полягає у виході за межі ієрархії вузькоособистих потреб у простір, орієнтирами самовизначення в якому є широкий спектр загальнолюдських і трансцендентних духовних цінностей, що допускають альтернативність – можливість вибору (А. В. Брушлинський, Д. О. Леонтьєв, Л. М. Собчик).

Однією з ***перших ознак духовної кризи*** сучасного суспільства, а отже безпосередньою передумовою розвитку адикцій є *руйнування свободи як онтичної властивості людини*. Свобода є апріорною духовною даністю людини як духовної істоти, одним із принципів розвитку її духа (В. П. Зінченко), що обумовлює особисту незалежність людини від усього

органічного (тілесного) і неорганічного (буденного), свободу від примусу і тиску всього, що стосується «життя», зокрема, і від «душевних структур», від їх потягів, і пристрастей (В. І. Слободчиков). «Людина, що втрачає здатність регулювати свою активність із середини, стає все більш беззахисним об'єктом маніпуляції і навіть суб'єктивно починає тяжіти до статусу підлеглої, підпорядкованої волі іншого, який уособлює силу і владу» [11, с. 442].

Духовний стан свободи досягається в процесі духовного розвитку особистості і характеризується виникненням зовнішніх можливостей вибору та внутрішньої готовності здійснювати цей вибір [13]. В міру розвитку людської особистості число ступенів свободи зростає і свобода свідомості наближається до абсолютної. Водночас показником духовного розвитку людини є якраз її здатність оволодіти цією свободою, визначити певні рамки власної свободи, за які особистість не виходитиме (В. П. Зінченко).

Духовно здорова особистість не прив'язана до внутрішніх потягів та зовнішнього світу, але, наскільки це у принципі можливе, вільна від зовнішнього світу, відкрита для нього. Вона може піднятися над собою як живою істотою і ... зробити предметом свого пізнання все, зокрема, і саму себе. У своєму виборі духовної спрямованості особистість постає вільним творцем власної позиції, яка не буде (коли йдеться про світоглядне самовизначення) бездумно, сліпо підкорятися будь-якій, навіть найпрекраснішій традиції (Г. О. Балл).

Адикція у своїй суті суперечить принципу свободи**.** Адиктивність «вимагає» передбачливості і прогнозованості, натомість «свобода – це стрибок у невідоме, стрибок у темну безодню нескінченних можливостей, що з одного боку, огранені смертю, особистісним ризиком і зустріччю з небезпекою, а з іншого – дають змогу в темному, але дієвому та активному майбутньому здобути майже Все» (К. Ясперс). Адиктивна особа обирає специфічну стратегію взаємодії з дійсністю, яка характеризується мінімальною затратою когнітивних та афективних ресурсів. Вона відмежовується як від зовнішнього світу, так і від внутрішнього (сутнісного) – предметом її уваги стають конкретні емоційні потреби, ейфоричні переживання, які вона намагається задовільнити та пережити вживанням психоактивних речовин або ж надмірної фіксації на окремих видах діяльності.

Другою ознакою духовної кризи сучасного суспільства є *десуб'єктивація людини в умовах втрати «критеріальної моделі ідентифікації вчинкової активності» (В.О. Татенко)***.** Людина як суб'єкт життєздійснення, передусім виступає такою, що здатна до прийняття та творення реальності. Її онтична місія, життєве кредо полягає в тому, щоб досягти максимуму в якості суб'єкта впливу і звести до мінімуму необхідність бути його об'єктом. Людина є істотою, яка несе в собі інтенцію і потенцію першопричини, першого «поштовху», а, отже, Першого Впливу, що і робить її суб'єктом власного життя і власне людиною [5].

У свою чергу, Г.О. Балл наголошує на тому, що людина, здійснюючи той чи інший вчинок, ніколи не йде шляхом механічного перебору альтернатив. Вона включає їх у контекст особистісного знання, у нові смислові відношення, тобто унікальним чином перетворює й осмислює ситуацію вибору [2]. Співзвучними за змістом є й міркування М.В. Савчина: «Людина як вільна істота є не тільки втілювачем законів добра, але і творцем нових цінностей. Вона має завдання своєю вільною активністю реалізувати цінності, які без неї залишаються ірраціональними» [13, с.28].

Руйнування критеріальної моделі ідентифікації вчинкової активності людини веде до формування об'єктної орієнтації соціальних взаємин [15]. У свою чергу, остання позбавляє людину можливостей ініціювання вчинкового способу реалізації своєї сутності. Безумовно, не можна всю відповідальність за таку неможливість переносити на соціальне оточення, адже важливим та якісно вищим є *індивідуально внутрішньо ініційоване прагнення* вчинкового життєздійснення. Водночас розуміємо, що соціальна природа людини, її «Особистісне Я» твориться посередництвом соціальних впливів, що становлять зміст процесу соціалізації і, відповідно, від того, наскільки соціальне оточення буде сприяти, ініціювати розвиток людини як суб'єкта індивідуального та суспільного життя, залежатиме реальність становлення людини як людини.

В умовах розвитку адикції людина поступово нівелює власну суб'єктність та, певною мірою, у функціональному відношенні перетворюється в об'єкт впливу, узалежнений та закріпачений. Адиктивну особу «характеризує прагнення втечі від реальності шляхом зміни свого психічного стану, розвитку і підтримки інтенсивних емоцій посередництвом застосування психоактивних речовин або надмірної фіксації на окремих видах діяльності» [14, с. 8]. Сам факт прагнення втечі від реальності засвідчує втрату статусу людини як духовного суб'єкта, здатного до перетворень навколишньої дійсності у відповідності до системи наявних потреб.

Н. П. Пезешкіан виокремлює *чотири форми адиктивної поведінки як втечі від реальності* :1) втеча в тіло – фізичне або психічне «вдосконалення» себе; 2) втеча в роботу – концентрація на службових справах (навчанні); 3) втеча в контакти або в самотність – постійне прагнення до спілкування або, навпаки, до усамітнення; 4) втеча в фантазії – життя в світі ілюзій та фантазій [14].

Третьою ознакою деформації духовної природи людини є *моральний релятивізм*. Очевидним є факт «не просто зниження, занепаду якихось моральних параметрів масової свідомості, але їх обвалу, тотального руйнування» [3, с.6]. Однією з причин останнього є порушення висхідного принципу формування морального ставлення людини до світу, а саме – усвідомлення власної сутності, яка творить діалектичну єдність з іншими, зі світом в цілому, і при цьому несе особистісну відповідальність за ту моральну позицію, яку займає та реалізовує в дієвий спосіб. Мабуть, загальна

мета існування людства полягає у трансформації людського духа та одухотворенні простору, яким оточене життя людини. Кожен іде до неї своїм власним шляхом. Особистісне зростання досягається за умови, що вибір є моральним і добровільним [9, с. 206-207].

Що стосується пошуків коренів втрати почуття особистісної відповідальності громадянина українського суспільства, то вони, очевидно, знаходяться в попередній історичній формі держави, яка існувала впродовж 70 років. Авторитарний режим з орієнтацією на формування колективістської свідомості та нівелювання індивідуальної значущості людини зруйнував (і не тільки на свідомому, але й на несвідомому рівні) потенційну можливість людини бути творцем свого життя. Обтяжені психічним спадком тоталітаризму (за означенням В.П. Москальця, зокрема, комплексами: садо-мазохістським, соціальної неповноцінності, інфантилізму та ін.), сучасні українці, як, зрештою, й інші вихідці з колишнього Радянського Союзу, не здатні до прояву особистісної свободи у всій її життєдайній повноті, до стрімкого переходу від групоцентричного до просоціального, а то й есхатологічного рівнів розвитку моральної свідомості [3]. Моральний релятивізм означується виключно егоїстичним спрямуванням – «добре те, що добре для мене», при знеціненні особистісного потенціалу людини, здатної жити для інших та бути відповідальним співтворцем життя суспільства в цілому.

«*Почуттєва атрофія» (Р.Трач)* є ***четвертою ознакою*** духовної кризи сучасного суспільства. Її суть полягає у «втраті глибини душевних переживань, що можна назвати почуттєвою атрофією або «атрофією серця», бо те, що називаємо метафорою серця, це саме та глибина душі, яка зворушується, коли нас що-небудь захоплює, як це стається в любові, у подиві, у благоговінні, в переживаннях мистецтва і в метафізичному здивуванні» [4, с. 23] і як наслідок – «дефіцит людських якостей» (С.Б. Кримський). Почуттєва атрофія робить людину неспроможною переживати радість власного життєздійснення, стоїть на заваді прагненню долати перешкоди на шляху саморозвитку та самовдосконалення. Розвиток почуттєвої атрофії зумовлений серйозними порушеннями в емоційній сфері людини. Ці порушення можуть бути наслідком впливу травмуючих факторів, які мали місце в дитинстві (дитячі травми) або ж в дорослому житті (певні трагічні обставини життя). «Хоч страх, тривога і гнів є активуючими емоціями, однак коли суб'єкт під тиском небезпеки, відчуваючи свою безпорадність, капітулює, афект змінюється на кататонічну реакцію, що знаменує собою виникнення травматичного стану: суб'єкт відмовляється від боротьби, припиняє чинити опір, стає покірливим, ніби впадає в стан заціпеніння… Поглиблення травматизації призводить до втрати людиною чутливості до болю і хворобливих відчуттів, відтак поступово звужується когнітивна сфера, загальмовуються процеси сприймання, запам'ятовування і пригадування, спостереження; урешті-решт, вона стає неспроможною

розв'язувати проблеми, продукувати думки і планувати майбутнє. Такий стан дістав назву «психічного відключення» [9, с. 58].

О. Феніхель (2004) зауважує, що адикти діють так, наче будь-яка напруга, що виникає в їх повсякденному житті, загрожує важкою травмою Вони сприймають цю напругу як віщуна очевидної загрози існуванню, як немовля сприймає відчуття голоду. Тому їх основною ціллю стає не досягнення задоволення, а уникнення напруги і болю. «Така реакція засвідчує несформованість у адикта здорового механізму чутливості до емоційних впливів, порушення дії механізмів психологічного захисту» [9, с. 55].

П'ятою ознакою духовної кризи, яка безпосередньо пов'язана з почуттєвою атрофією, є *деформація виміру вартості власної особи та особи іншої людини, яку можна назвати десакраменталізацією.* Суть останньої полягає в знеціненні честі і гідності особи (В.В. Рибалка). В цьому контексті доречними є, на нашу думку, міркування Отців Церкви, висловлені ще в перші століття християнської ери. Ось, зокрема, як висловився св. Макарій Єгипетський (IV ст.): «Безмірно висока гідність людини! Подивись, яке небо і земля, сонце і місяць: і не в них благоволив вселитися Господь, а тільки в людину. Тому людина дорожча від усіх творінь…». Симеон Новий Богослов (V ст.) розвиває цю думку, заперечуючи античній традиції: «…кожний із нас створюється Богом як другий світ, великий всередині малого цього видимого світу, як свідчить разом зі мною Григорій Богослов» [6, с. 115]. Як ці, так і багато інших висловлювань Отців Церкви, та, передусім, увесь зміст Нового Заповіту, свідчать: людина в етичній системі християнства є незмірно дорожчою за всі скарби землі. Кожна окрема особистість – неповторна, унікальна. Тому, коли у Старому Заповіті пророк Єремія оплакував розорення чудового Єрусалимського храму, то Іван Золотоустий, проповідник Нового Заповіту, плаче над розоренням храму душі свого ближнього, вважаючи, що це горе є незмірно більшим.

Незаперечним є той факт, що ставлення до іншої людини, до людей становить основну суть людського життя, її серцевину. В умовах сучасного світу спостерігається деформація гуманістичної спрямованості людини у ставленні до інших людей, яке все більш набуває егоїстично-споживацького та прагматично-меркантильного характеру.

Як наслідок (і, певною мірою, причина водночас), порушується принцип духовного життєздійснення людини – принцип діалогічності, який полягає в реалізації генетично обумовленої необхідності в Іншому та житті для Іншого. В ієрархічній системі потреб людини є чітко представлені потреби в любові та приналежності, повазі та самоповазі (А. Маслоу), отже людина, відповідно до своєї природи прагне утвердження, прагне розуміння та любові ближнього. У критичні періоди поглибленої персоналізації життя особистість відчуває потребу жити для інших, знаючи, що її життя має сенс, оскільки стає безкорисливим даром для інших, даром любові.

Що ж стосується адиктивної особи, то вона «страждає внаслідок переживання внутрішньої дисгармонії, дискомфорту і фрагментації, через неспроможність думати позитивно про себе, а відповідно, і про інших» [14, с. 18]. Як зауважує С. Даулінг, адиктивна особа не здатна бачити в собі цілісну, самодостатню, впевнену в собі особистість, вона перебуває в пошуці хімічних речовин, з допомогою яких здобуває ілюзію звільнення від внутрішніх переживань або втікає в діяльність, здатну примирити її з примітивним об'єктом її амбівалентної прихильності [12]. О.А. Ліщинська, автор концептуального підходу у вивченні феномену культової психічної залежності, вводить поняття адиктивного потенціалу, під яким розуміє «специфічні індивідуальні передумови адиктивної реалізації, які найчастіше розвиваються на основі деформації особистісного досвіду, психофізіологічних дефектів, невирішених адаптаційних, емоційних та характерологічних проблем» [9, с. 56].

Людина, як і значна кількість живих істот, народжується на світ беззахисною та безпорадною, такою, що потребує сприяння з боку інших у своєму не тільки духовному, а передусім у фізичному розвитку. Першим інститутом соціалізації особистості, а отже первинною сферою задоволення базових людських потреб, є сім'я (за винятком ситуацій відмови батьків від новонародженої дитини). «Якість» задоволення цих потреб на фоні відповідних емоційних зв'язків між дитиною та її оточенням (передусім мамою) визначають суть соціально-психологічного фактора розвитку емоційної сфери дитини. Як було сказано вже раніше, саме порушення в цій сфері психічної організації людини, що можуть виникати як у дитячому, так і в дорослому віці, обумовлюють розвиток адикції.

Г.В. Старшенбаум приводить наступну аргументацію формування адикції в умовах сім'ї: «в розвитку наркотичної залежності відіграють особливу роль неусвідомлювані страхи і бажання матері, які гальмують формування здатності дитини залишатись наодинці. В результаті у неї виробляється наркотична залежність від її присутності та материнського догляду, формуються співзалежні стосунки. З часом ПАР замінюють перехідні об'єкти дитинства, однак вони не можуть забезпечити формування механізмів незалежності, тому автор називає об'єкти адикції патологічними перехідними об'єктами» [14, с. 21]. У свою чергу, Х. Кохут відзначає, що наркотик для наркозалежного служить не замінником улюблених і люблячих об'єктів або відносин з ними, а заміщенням дефекта Самості наркомана. Цей дефект виникає з причини того, що дитина надто рано відчуває, що не може повністю контролювати маму відповідно до своїх потреб: так ніби вона була частиною її самості. Приймаючи наркотики, він символічно оволодіває нею магічною силою, однак дефект Самості залишається [7].

О.А. Ліщинська вбачає причину психічної травматизації немовляти в тому, що мати, яка зазвичай оцінює ситуацію як прохання про допомогу і дає негайну конкретну відповідь, виявляється неадекватною і не в змозі заспокоїти дитину. Інфантильна психічна травма передчасно перериває

ілюзію симбіозу, яка, судячи з усього, має велике значення, незважаючи на те, що новонароджена дитина здатна впізнавати свою матір вже з першого дня і сприймати її як інший об'єкт. Пережитий дистресс, повторні травмуючі ситуації призводять до уповільнення розвитку дитини й переходу її в стан відчуженості та апатії. Тому інтенсивний дитячий афект, навіть за достатньо сприятливих умов його перебігу, є найбільшою загрозою гармонійного розвитку та адекватної самореалізації особистості в дорослому житті» [9, с. 52].

Несприятливий психологічний клімат в сім'ї, порушення реалізації основних її функцій – соціально-економічної, регулятивної, комунікативної, репродуктивної, виховної, відновної, феліцітологічної – обумовлюють аномальність функціонування психіки дитини. Л. Вермсер виокремлює чотири типи сімей, які формують майбутнього адикта: 1) травмуюча сім'я, в якій дитина може ідентифікуватись або з агресором, або з жертвою, переживаючи почуття сорому та безпорадності і, як наслідок, позбувається їх з допомогою ПАР; 2) нав'язлива сім'я, яка накладає власні грандіозні очікування на дитину, яка в результаті намагається з допомогою ПАР компенсувати свою фальшиву ідентифікацію; 3) брехлива сім'я, в якій дитина втрачає почуття реальності власної особистості, переживає сором, відчуження та деперсоналізацію, компенсуючи ці почуття за допомогою ПАР; 4) непослідовна сім'я, коли вимоги батьків є відмінними та мінливими, внаслідок чого порушується стабільність Супер Его і соціалізація, а як наслідок формується мотивація для вживання ПАР [14, с. 20].

Відсутність визначених соціально-економічних умов розвитку в Україні стали однією з головних передумов так званого "формального" існування багатьох українських сімей. Виїзд одного, а то і двох батьків за кордон – це, власне, уже деструктивація сімейних зв'язків, а сім'я як така, за таких умов, перестає функціонувати як сім'я. Безумовно, матеріальне забезпечення сім'ї є важливим фактором її нормального функціонування, важливим, але не визначальним. Очевидно, що дитині, залишеній на опіку дідусів та бабусь (це ще в кращому випадку), є недостатньою «любов», еквівалентом якої є щомісячні грошові надходження, адже вона не може компенсувати необхідності існування констуктивних емоційних зв'язків між батьками і дітьми, які виступають гарантом нормального психічного розвитку дитини як цілісної, гармонійної особистості.

Підводячи підсумки, є за необхідне відзначити наступне: враховуючи змістовну та функціональну пріоритетність духовного у інтегральній єдності біологічної, соціальної та духовної природи людини, висуваємо припущення, що саме деформація духовного начала людини спричиняє розвиток адикції. Духовність потенційно унеможливлює будь-яку залежність, робить людину спроможною піднятися над біологічним і соціальним. На сьогодні питання розвитку духовності кожної людини зокрема (починаючи, передусім, із сім'ї) вбачається нами як єдиний можливий шлях подальшого функціонування людства. Тільки за умов реального втілення (а не простого популізму)

духовних цінностей, вибору духовних пріоритетів на усіх рівнях, сферах життєздійснення, у людини залишається перспектива «піднятись від звіра до неба» (Василій Великий), можливість бути людиною, бути співтворцем власного життя та життя своїх ближніх, суспільства в цілому.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Багряний І. Сад Гетсиманський / І.Багряний. – Київ: Національний книжковий проект, – 2008. – 512 с.
2. Балл Г.О. Орієнтири сучасного гуманізму (в суспільній, освітній, психологічній сферах) / Г.О. Балл. – К.: Рівне: Видавець Олег Зень, 2007. – 172 с.
3. Братусь Б.С. К проблеме нравственного сознания в культуре уходящего века / Б.С. Братусь // Вопросы психологии. – 1993. – № 1 – С. 6-13.
4. Гуманістична психологія: Психологія і духовність: (Світоглядні аспекти гуманістично зорієнтованих напрямів у сучасній західній психології) /[упоряд. Г. Балл, Р. Трач]. – 2005. – [Т.2] – 279 с.
5. Карпенко З.С. Аксіологічна психологія особистості / З.С.Карпенко. – Івано-Франківськ.: Лілея-НВ, 2009. – 512 с.
6. Климишин І.А. Збагнути світ і себе в ньому / І.А. Климишин, О.І. Климишин. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2006. – 204 с.
7. Кохут Х. Анализ самости / Х.Кохут. – М.:Когнито-Центр, 2003. – 368 с.
8. Кримський С.Б. Принципи духовності XXI століття / С.Б. Кримський // Дві Русі / за загальною ред. Л. Івшиної. – К.: Факт, 2003. – 496 с.
9. Ліщинська О.А. Культова залежність особистості: передумови, чинники, механізми / О.А.Ліщинська. – К.: Друк ТОВ "Легко інк", 2008. – 266 с.
10. Мень Александр. Трудный путь к диалогу / Александр Мень. – М.: Фонд имени Александра Меня, 2001. – 453 с.
11. Основи психології: Підручник [за загал. ред. О.В. Киричука, В.А. Роменця]. – К.: Либідь, 1995. – 632 с.
12. Психология и лечение зависимого поведения [Пер. с англ. Р.Р. Муртазина] /[Под ред. С. Даулинга]. – М.: Независимая фирма "Класс", 2000. – 240 с.
13. Савчин М.В. Духовний потенціал людини / М.В. Савчин. – Івано-Франківськ: Вид-во "Плай" Прикарпатського університету, 2001. – 203 с.
14. Старшенбаум Г.В. Аддиктология: психология и психотерапия зависимостей / Г.В. Старшенбаум. – М.: Когито-Центр, 2006. – 367 с.
15. Татенко В.О. До проблеми автентичності людського буття: вчинкова парадигма [Електронний ресурс] / В.О. Татенко. – Режим доступу : http://politicon.iatp.org.ua/tm/tatenkovchink.htm

Olga Klymyshyn

SPIRITUAL CRISIS OF PERSONALITY AND SOCIETY AS PRECONDITION OF FORMING OF ADDICTION

The article represents the author's point of view on the nature of addictions, addictive behavior. Reason-sequences connections of addictions and spiritual crisis in the conditions of contemporary society are substantiated. Fundamental signs of spiritual crisis are wreck of liberty as onthic properties of human, desubjectiveness and desacrametiveness of personality, ethical relativity and sensual atrophy.

***Key words**: addictive behavior, spiritual crisis, desacralization, moral relativism.*

УДК 23: 215: 821.161.1

Юрій Максим'юк
Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого, Коломийсько-Чернівецька єпархія УГКЦ

ХРИСТОЦЕНТРИЧНІСТЬ ДАВНЬОРУСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ

У статті проаналізовано основні засади питання христоцентричності у контексті духовної традиції Київської Русі. Розкрито богословські тлумачення христоцентричності києворуськими мислителями.

***Ключові слова**: христоцентричність, образ святості,* «Моління».

Однією з визначальних проблем вивчення літератури епохи Київської Русі чи Києворуської держави є її представлення у контексті європейських Середніх Віків та обґрунтування її специфіки, проблеми національної приналежності, питання періодизації тощо. Водночас література Києворуської держави залишається однією з найменш по-новому осмислених проблем у сучасній історії літератури.

У період становлення писемної культури києворуського періоду - духовні процеси були відображенням умов життя суспільства, найсуттєвіших потреб народу, його сподівань й устремлінь. Але водночас вони були й наслідком практичної діяльності людей, відображенням тих обмежених історичними рамками соціальних настанов, якими керувалися різні верстви суспільства Русі-України, домагаючись своїх усвідомлених чи неусвідомлених цілей. На відміну від часів войовничого атеїзму, коли перекручувалася роль християнської церкви, монастирських організацій у розвитку культури, нині з'явилася можливість ґрунтовно й об'єктивно дослідити, зокрема, вплив християнства на становлення літературного спадку.

Світоглядною засадою християнства в літературі Київської Русі було переконання в тому, що Божа любов і милосердя є визначальними чинниками, без котрих жодне особисте, національне, чи світове спасіння є неможливе.

У християнстві як релігії Писання вся писемна культура виходить із лона церковної книжності і тому успадковує деякі риси, властиві конфесійній комунікації. Тому і світська література осмислює ті ж ідеї, образи, колізії, які подані у Святому Письмі. Вона усвідомлює їх як вічні питання буття, які вимагають постійного вирішення, й шукає на них свої відповіді. Пов'язана з християнською релігією, світська література, як і література релігійного змісту, зберігає підвищену відповідальність до мови й книги, що проявляється в умінні бачити неповторність слова, дорожити відтінками його значень, у поважливому ставленні до авторитетів і попередників, у культурі цитування й коментування [2, с. 29].

Визначальна риса сюжетів аналізованих творів здатність відображати і представляти основи християнської віри, за своїм характером ці сюжети є полісемантичними і багатоаспектними, конституюють твори саме як художню систему. Сюжети у києворуських творах, як і в інших образотворчих жанрах, творилися за раніше складеним планом, існуючим християнським каноном, відступи від яких були незначними. Однак великою заслугою митців давнини слід вважати те, що у межах строгого канону вони вибудовували щоразу нові образи. Синтез середньовічного історизму та символізму сприяє узагальненню образу й акцентує увагу на закладеній у ньому ідеї. Усе історичне сприймається як досвід, має повчальний характер. Літературно-художнє узагальнення творилося за рахунок образного символічного відтворення дійсності.

Згідно з фундаментальною засадою, на якій ґрунтується християнське світорозуміння, Бог творить світ, даючи йому образ, в той час Сам перебуваючи Прообразом. Сенс людського буття розуміється як процес «переображення». Давньоруська церковна література, яка у дослідженнях із даної проблематики ще по-іншому іменується «житійною», стверджувала святість, «переображення» як моральний ідеал поведінки, як особливу життєву позицію, через яку, мабуть, найвиразніше реалізується розуміння відношення людини до Бога. Це відношення здійснюється через прагнення уподібнитись Богові, що стає можливим через причетність земного втілення Бога [6, с. 81].

Книжність Києворуської держави перейнята образним світом Святого Письма, у контексті інтерпретацій якого поставали оригінальні тексти, створені відповідно до руської історичної та культурної дійсності. Формування свідомості книжників Київської Русі відбувалося відповідно до канонів релігійної християнської традиції, візантійської патристики, а також руського історико-культурного контексту. Фактично завдання києворуського книжника полягало у посередництві між софійністю (мудрістю) Божою та читачем, створенні тексту, здатного впливати на реципієнта. Метою цього впливу було формування християнської релігійної свідомості, моралі, відповідного способу життя та інших чинників суспільних і художніх

Тема христоподібності є центральною в давньоруській агіографічній літературі, саме акцент на цьому аспекті дає змогу осягнути масштаб значення даної тематики в культурі Київської Русі. Адже, змальовуючи образ святості, агіографічна література адресувала його найширшим верствам населення і тим самим враховувала світоглядні настанови не так інтелектуальної еліти, як «мовчазної більшості» суспільства [2, с. 83].

На час християнізації на кінець X ст. Русі образ святості був достатньо розроблений у попередній християнській традиції і через Візантію та Болгарію проник у слов'янський світ. Але процес сприйняття у духовній культурі, як відомо, не є механічним актом, являючи собою творче діяння прилучення до загально християнських цінностей, результатом чого є формування власне києворуського образу святості, що вирізняється специфічними, лише йому притаманними особливостями і відповідним трактуванням теми христоподібності. Ці особливості повною мірою

уособлюють київоруські святі, що включалися до спільного християнського пантеону святості і високо шанувалися у Давній Русі.

Святим князям страстотерпцям присвячувався цілий цикл творів, надзвичайно популярних на Русі, дослідники його називають Борисо-Глібівським. До нього входять літописна оповідь, що під 1015 роком включена до складу «Повісті минулих літ», анонімне «Сказання і страсть і похвала святим мученикам Борису та Глібу», «Сказання про чудеса святих страстотерпців Бориса та Гліба», написані Нестором [1, с. 90].

У подальшій літературній традиції більшою популярністю користувалось не Несторове «Читання», створене відповідно до візантійського канону житія, а анонімне «Сказання». Переконливі свідчення цьому наводить італійська дослідниця Д. Ревелі у здійсненому нею в Генуї фундаментальному виданні літературних пам'яток Борисо-Глібівського циклу. Якщо, згідно з підрахунком, Д. Ревелі, списків «Читання» відомо лише 26, то «Сказання» збереглося у 226 списках [8, с. 26].

Всупереч усталеній візантійській традиції «Сказання» включали особливі позаканонічні літературні фрагменти про Бориса та Гліба [9, с. 10]. Та своєрідність давньоруської християнської літератури виявлялась не лише у відступі від канону. Звертаючись до канонізованого житійного образу святого, давньоруська думка акцентувала увагу на персонажах, що виявлялись за характером здійснюваного ними життєвого подвигу зрозумілішими, ближчими до тих ментальних рис, які визначають східнослов'янське світосприйняття.

Літературна спадщина Київської Русі на прикладі святих мучеників констатує, що для справжнього християнина нема іншого шляху, аніж наслідування Христа, яке давньоруські автори пропонують здійснювати, пройшовши три необхідні щаблі. По-перше, через таїнство хрещення людина покликана робити добро, через додержання святих заповідей вона звільняється від пристрастей, а через смиренномудрість звільняється від богоборчого самоствердження у гордині [8, с. 37]. В цілому, на прикладі «Оповіді про Бориса і Гліба» здійснюється сакралізація давньоруської історії, парадигма якої задана Біблією [9, с. 9]. Тим самим, через подвиг страстотерпців реалізується центральна ідея християнства, згідно з якою кінцевою метою, що визначає сенс людського життя, є єднання людини з Богом, обожнення, реалізація прагнення стати, згідно з апостолом Петром, «учасниками Божої Істоти» (2 Пет. 1,4).

У давньоруській літературній традиції через святих страстотерпців робиться акцент на мученицькій смерті як шляху до реалізації прагнення христоподібності. У цьому можна вбачати співзвучність апофатичному шляху прилучення до Бога, зважаючи на те, що саме апофатизм є однією з головних ознак східної богословської думки.

Христоцентричні засади також присутні у творчості митрополита Іларіона. Для Іларіона звернення до теми Христа передусім пов'язана з необхідністю перекинути місток до нового вищого етапу земної історії

людства – настання благодаті, етапу, на якому в контекст всесвітньої історії вписується Руська земля, народ руський. *Благодать, стаючи перед Законом (Старим Завітом), призводить до знищення рабства, нерівності між людьми. Закон замінюється Благодаттю, рабство — свободою. У цьому суть розвитку людської цивілізації за Іларіоном. "Слово…" відзначається високим, добре обробленим стилем, багатством образів, порівнянь та біблійної символіки; щирістю тону й почуттів [10, с. 143]*.

Тому й завершується христологічний трактат обґрунтуванням положення, що резюмує ще одну важливу для Іларіона тему, яка послідовно розгорталася впродовж викладу в першому розділі «Слова…». Йдеться про співставлення «старого», «нового» й молодшого , де перевагу однозначно віддано саме «молодшого», «новому». Адже, біблійні сюжети, які залучає Іларіон спрямовані на ствердження саме цієї ідеї. Перебіг історії після втілення Христа, що складає зміст її на етапі благодаті, уявляється як процес прилучення до вчення про нових народів [3, с. 57].

Перед Богом всі люди рівні, всі народи покликані Благодаттю до спасіння, тільки одні скоріше, а інші – пізніше. Іларіон вважав, що «Старий Заповіт» – це Закон, що суперечить «Новому Заповіту», тобто Благодаті. Такий закон розділяє народи, звеличуючи одних і принижуючи інших, засвідчуючи тим самим рабське становище людства. Закон був притаманний «юдеям». Іларіон вважав, що Бог є творцем не лише поодиноких людей, а цілих народів, тому кожен християнин несе відповідальність не тільки за власні вчинки, а й за вчинки всього народу [3, с. 56– 58].

Митрополит Іларіон поставив перед собою складне історико-філософське завдання – довести ідею рівності всіх народів, підвести читачів до ідеї включення давньоруського народу у всесвітню історію, показати, що руська земля «славиться в усіх чотирьох кінцях Землі». Як церковний діяч, митрополит Іларіон, безумовно, на перше місце ставить «божественну мудрість». Він визнає за законом його позитивну роль, у тому числі й виховальну, хоча й ставиться до нього в цілому негативно.

Для нього закон – це лише етап переходу до благодаті. Етап цей необов'язковий для кожного окремого народу, оскільки до благодаті переходять народи, які не знали закону. Під благодаттю він розуміє щось на зразок амністії, яку Бог дає всім людям незалежно від якихось обставин, а також як можливість кожному прилучитися до Бога, стати Божим. Той, хто приймає благодать, стає сином Божим і починає жити новим життям. Нове життя відбувається в Святому Дусі, яким проймається людина, що створює можливість для саморегуляції поведінки людини. Можливість саморегуляції, у свою чергу, уможливлює відхід від закону як від зовнішньої регуляції. Подолання закону і сприйняття благодаті означає, за Іларіоном, набуття духовної свободи. Іларіон вважає, що з приходом благодаті Божої історична роль євреїв закінчується й її починають відіграти інші народи, серед яких і Русь. Ці народи незалежні, діяльні, рівні в благодаті. Така позиція допомагала Іларіону Київському в тогочасній ситуації відстоювати суверенітет Русі, вселяла оптимізм відносно її долі [10, с. 152].

Концепт христоцентричності своєрідно відображений у творах Данила Заточника «Слово» і «Моління», котрі датовані першою половиною *XI* ст. Ці твори знаменували якісно нове явище у суспільній свідомості, засвідчили появу світської національної інтелігенції. Перші рядки «Моління» занурюють нас в особливий світ високої патетики – гідності, краси та мудрості, омріяний приниженим та безпорадним в'язнем, котрий виносить на розгляд сторонніх свої вболівання «Хотів би написати про всю нужду

мого серця… бо все, що мені лишилося це моя мудрість, подібна до слави Соломона» [7, с. 392]. Відтак, можна стверджувати, що цей твір позначений як «особистісним началом» так і «індивідуальним авторським стилем», навіть не зважаючи на те, що його побудовано у традиційній афористично-повчально манері. Адже з використаними фрагментами класичної книжності Даниїл поводиться абсолютно вільно, демонструючи високу ерудицію та обізнаність Святого Письма. Завдяки цьому «Моління» слід вважати, яскравим прикладом компіляторного поєднання книжності та фольклору, як в частині розповіді про поневіряння конкретної людини, так і в контексті повчання князю, що виконане особливим дотриманням стилістики [6, с. 195].

У «Молінні» важливим є все: від благання до князя, котрий повинен дути по-християнськи добросердним та милостивим і водночас мудрим господарем, до занурення у внутрішній світ людини і запропонованої автором моделі самовизначення людини, яку вона сама повинна обирати. Усе це на наш погляд є свідченням активної позиції людини, що деякою мірою йде у розріз із загальноприйнятою у Середньовіччі світоглядною нормою теоцентризму [2, с. 92].

Іншим літературним твором, що інтерпретує тему христоцентричності у давньоруській традиції, є «Києво-Печерський Патерик», центральною проблемою якого є наближення до Бога, що передбачає необхідність кожен крок власного життя співставляти з ідеєю, яку заповідав і постійно втілював упродовж свого земного шляху Христос. Творці «Києво-Печерського Патерика» безумовно були знайомі з визначними пам'ятками візантійської патристики: «Ліствицею» Івана Ліствичника, «Студійським статутом» Феодора Студита, а також творами кападокійців Ніла Синайського, Євагрія Понтійського. Подвижники Києво-Печерської лаври описані передусім у цьому творі, вони продовжують у започаткованому Борисо-Глібівському циклі тему святості як мучеництва. Адже чернецтво взагалі виникає, як певна версія мучеництва, що через добровільно обране аскетичне життя стверджує імператив християнської моральності. У давній християнській традиції вирізняються щонайменше дві тенденції у тлумаченні сутності чернечого подвигу. Одна, репрезентована життям єгипетських і сирійських ченців, акцентує увагу на героїчній аскезі, відверто ворожому ставленні до оточення, сповідує усамітнення, покуту, молитву як спосіб буття неординарної особистості. Другу тенденцію уособлюють палестинські ченці. Вони значно скромніші і втілюють своїм життям передусім духовну тактовність як найпершу доброчинність подвижництва, тому їхній ідеал ближчий до людини, більш антропоцентричний [10, с. 35].

Певною мірою в «Києво-Печерському Патерику» знаходять відображення обидві тенденції. Першу, більш ригористичну, уособлює засновник Києво-Печерського монастиря святий Антоній і ряд затворників, чиї подвиги описані в «Патерику...». Але, попри всю пошану, якою користується в давньоруській літературі Антоній, за своєю популярністю він

значно поступається другому засновнику Печерського монастиря, його керівнику і реформатору, наставникові ченців Феодосію. Не випадково й канонізація Антонія відбувається не раніше XIV ст., значно пізніше, ніж Феодосія. «Житіє...» ж його - найдавніше з тих, що збереглись до наших днів, - датується 1635 роком і входить до складеного у Києві польською мовою «Патерикону» Сильвестра Косова. Саме через «Життя Феодосія» та його наступників виявляються ті ознаки, що характеризують, на думку В.Горського, найвиразніші риси образу святості, як наслідування Христа [1, с. 19].

Від початку життєвий шлях Феодосія відзначається прагненням прилучитись до земного життя Христа. Заради цього він намагається втекти з дому з прочанами, в ім'я цієї ж мети він береться за випікання просфорок, адже вони уособлюють Христове тіло [4, с. 163]. Не припиняє активної подвижницької діяльності Феодосій і коли стає на чолі монастиря, розглядаючи працю, як шлях до «обожнення». У цьому вбачається ідеал христоподібності, який стверджується через мораль смиренномудрія, що у свою чергу трактується як антитеза гордині. Саме смиренномудріє, згідно зі світорозумінням, що стверджувалось у Київській Русі, охоплювало весь зміст істинного духовного життя, взятого в усьому його обсязі від джерел через дії до результатів. Завдяки даному ідеалу утверджується своєрідна етична позиція, згідно з якою шлях до спасіння душі, її очищення вбачається не в усамітненні, відособленні власного буття, а навпаки, він пролягає через прокладання центру свого внутрішнього буття назовні, у світ «благодатної» реальності спілкування з іншими людьми і загальнолюдськими духовними цінностями, досягти чого вважалось можливим через любов до ближнього, що і надає моральному законові давньоруської свідомості принципово антиегоїстичного характеру. Вищою метою визнається благо ближнього, яке передбачає співчуття, розвинене відчуття власної причетності до усього людського роду, відповідальності за все вчинене ним, прийняття на себе тягаря зла, скоєного людством, і готовність відповідати перед Богом від імені людства. Саме таким постає особистісний ідеал «Києво-Печерського Патерика» - святий Феодосій [8, с. 41].

Образ Феодосія завершує розвиток розуміння в києворуській традиції подвигу святості як « наслідування Христа». Життя Феодосія являє зразок поведінки особистості, що кожним кроком демонструвала живий зв'язок із Христом через служіння йому. Виражена у християнському одкровенні ідея наслідування Христа, набуває характеру, який визначає увесь зміст життя людини.

Таким чином, проблема наближення до Бога, що визначала саме життя людини давньоруської доби, конкретизується в тогочасній літературній традиції через її христоцентричність. Ідея наслідування Христа визначала зміст повсякденного життєвого шляху, яким повинна йти кожна людина, що прагне реалізувати вищий сенсобуттєвий принцип - наблизитись до Бога , за образом і подобою якого вона створена.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Горський В. Святі Київської Русі. - К.: Абрис, 1994. – 175 с.
2. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII - середина XIII ст). - К., 1993 - 216 с.
3. Давньоруські любомудри / В. Горський, О. Вдовина, Ю. Завгородній, О. Киричок. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 304 с.
4. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв. - М., 1976. - 420 с.
5. Києво - Печерський Патерик. - Львів: Свічадо, 2001. - 192 с.
6. Коноявская Е.Л. Авторское самосознание древньоруського книжника (XIII-сер. XV в). – М.: Языки русской культури. – 2000. – 299 с.
7. Моление Даниила Заточника // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М., 1980. - С. 388-398.
8. Свенцицкая И. От общины к церкви. - М., 1984. - 187 с.
9. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. - Торонто, 1990. - 370с.
10. Федотов Г. Святые древней Руси. - М., 2001. - 279 с.

Yuri Maksymyuk

CHRIST-CENTRALITY OF LITERATURE OF ANCIENT RUS

In the article basic principles of question of Christ head are analysed in the context of spiritual tradition of Kievan Rus. Theological interpretations of Christ head are exposed by Kievan Rus theologers.

***Keywords**: Christ head, holiness, «Praiing»*

№ 11

Патристичне богослов'я

УДК 276: 230.1

о. Василь Рак
Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого

СВЯТІ ОТЦІ: МИЛОСЕРДЯ БОЖЕ В ХРЕСТІ СИНА

У статті досліджено святоотцівське навчання про Боже милосердя. Показано, що неособове та юридичне розуміння відносин Бога із людиною затемнює особовий образ Отця. Милосердне Боже обличчя в найбільшій мірі виражається в «тріумфі» Христа на хресті. Сформульовано антропологічні, сотеріологічні та есхатологні засади віри в Боже милосердя у дусі святоотцівської традиції.

***Ключові слова**: Боже милосердя, спокуса абстрактності, Бог справедливий, хрест, обличчя Отця, Бог милосердний.*

Вступ. Рік 2016 у Католицькій Церкві був оголошений роком Божого милосердя, й Івано-Франківська митрополія УГКЦ брала активну участь у його відзначенні. Це актуалізує нашу увагу до проблеми Божого милосердя в патристичній спадщині.

Для Церкви Святі Отці є привілейованими свідками Святого Передання, є завжди актуальними та новими. Те, що робить їх такими, це є один і той самий Дух. Святі Отці є будівничими єдиного Храму Духа Святого, котрим є Церква [6, п.787-791]. Цілком зрозуміло, чому образи та розписи ликів богоносних отців на стінах храмів не є випадковими, є висловом та підтвердженням нашого ісповідування віри в Церкву.

Для Святих Отців тема Божого милосердя є одною із центральних, хоча, на перший погляд, вони розглядають її дещо розпорошено, не так сфокусовано, як на сьогоднішній день. Це може бути так тому, що, як побачимо пізніше, Святі Отці завжди залишаються вірними головному – ікономії спасіння, Божому плану щодо створення та спасіння людини. Очевидно, нам потрібно буде звернути увагу, хоча би на основні, як на даний момент, деталі ментальності Святих Отців, на те, як вони думали, які основні богословські цілі та ідеї переслідували? Ми побачимо, що осердям Божого милосердя у Святих Отців є одне і те ж саме незмінне – це є розвиток відношень між Отцем, Сином і Духом Святим, історія спасіння та обожествлення людини. Вкінці, ми звернемося на тих висновків про Боже милосердя, до котрих доходять самі ж таки Святі Отці.

Метою нашого дослідження не буде аналіз усіх святоотцівських писань та думок. Це є неможливо з огляду на обмежений розмір статті, а тема, натомість, є дуже розлогою. Нам треба віднайти певний ключовий символ. Розгадка, очевидно, криється в літургічній традиції, що є кодифікацією

всього святоотцівського навчання, з покоління в покоління зберігається і передається в церкві. Як говорить Святий Отець Франциск І Папа Римський, «Ісус Христос є обличчям милосердя Отця. На моє переконання, таємниця християнської віри знаходить у цьому слові свій синтез» [14]. За подібним синтезом будемо шукати і ми, довірившись іконографічному зображенню обличчя милосердного Отця, найвищим «синтезом» Котрого, без сумніву, є розп'яття Ісуса Христа. Це ми зблизька розглянемо пізніше, а наразі послухаємо знову слів Святішого Отця Франциска І: «Отець, "багатий милосердям" (пор. Еф. 2:4), коли об'явив Мойсеєві своє ім'я: "Бог милосердний і ласкавий, не скорий на гнів, многомилостивий, вірний" (Вих. 34:6), вчинив так, що людина могла безперервно пізнавати Його божественну природу в різні способи та в численних моментах історії. У "повноту часів" (пор. Гал. 4:4), коли все було готове згідно з Його планом спасіння, Він зіслав свого Сина, народженого з Діви Марії, аби остаточним чином об'явити нам свою любов. Хто бачить Сина, той бачить і Отця (пор. Ів. 14:9)» [14]. Святійший Отець повністю у синтонії із троїчним розуміння Бога у Святих Отців.

Надихаючись у нашій статті стимулами та думками Папи Франциска, для подальшого розкриття богословії Отців я хочу повернутися до лекцій із догматично-патристичного богослов'я моїх вельмишановних професорів із Папського Університету «Григоріянум» та Папського Східного Інституту M. Tenace та Y. Spiteris. Останньому завдячуємо фундаментальному богословському дослідженню «Спасіння та гріх у східній традиції» [22], де ми й знайдемо багато підказок у вирішенні накреслених питань. Непересічної ваги для нас є праця всецерковного значення Кардинала J. Ratzinger, а тепер Папи-емерита Венедикта XVI «Вступ до християнства» [20]. Серед Святих Отців найбільший інтерес викликають ранні серед них, як св. Іриней Ліонський, св. Атаназій Великий, св. Ісаак Сирійський та ін. Ми не можемо не звернути увагу на більш сучасних нам церковних письменників, які по праву теж можуть відноситься до святоотцівської традиції. Вивчення Святих Отців та інших авторів буде оригінальними та актуальним для повнішого святкування Року Божого милосердя.

1. В напрямку до пасторально-літургічного досвіду

Перш ніж приступати до аналізу нашої теми, хочу звернути увагу на те, на що треба зважати при кожному контакті із Святими Отцями. Потрібно знати про характерні риси думання Святих Отців [9, с. 30-34].

Святі Отці, ніколи не мали на меті створювати богословських систем. Будучи добре навчені на філософії Платона та Аристотеля (св. Василій Великий, св. Іван Золотоустий, св. Григорій Богослов та ін.), вони прийняли за більш необхідне обминути *спокусу абстрактності*. Ця спокуса є дуже небезпечна для богословії, тому що заперечує істину воплочення Христа [21, s. 16]. Істина має бути воплочена, дістати свої «руки і ноги», статися історією. «"Тісні двері" воплочення і "скандал розп'яття" втримували їх в шанобливості перед непізнаністю Бога, який не дає себе обмежити до певної

системи людської логіки. Своїми словами, які лиш на позір звучать антиінтелектувально, але безсумнівно увиразнюють принципове значення віри, Іван Золотоустий стверджує, що раніше "можна було послуговуватися розумом і вдаватися до філософії, але, натомість, тепер, якщо не станеш нерозумним і не відставиш убік усяке розумування і всяку людську мудрість, довірившись вірі, не можеш осягнути спасіння"» [9, с. 31][1].

Святі Отці були зосереджені на найголовнішому – життя у Христі, боротьба із пристрастями, молитовне життя. Під цим оглядом їх писемна творчість виявилася найбільш плідною (зразки - аскетичні твори типу Добротолюбіє, «Ліствиця» та ін). Богословія Святих Отців випливала із їх життя, але і їх життя було «воплоченою» богословією. Стає зрозумілим, чому вони дуже радо проповідували, але неохоче писали. Якщо ж писали, то немов би вимушено, і це були здебільше не трактати, а листи пасторально-полемічного зразка, відповіді на певні богословські труднощі, спричинені єресями та розколами. Як доказ цьому, ці листи призначалися не для шкіл, а для читання і засвоєння в літургічних громадах (Лист до Коринтян св. Климента Римського, сім листів св. Ігнатія Антіохійського та ін.). Їхня богословія є пасторальною та літургічною водночас.

Володіючи досвідом таємниці живого Троїчного Бога (не філософського абстрактного), Святі Отці тому надавали перевагу *богослов'ї образів та символів*, а не богословії понять. Вони шукали за практичним духовним сенсом Святих Писань, і відсторонювалися від спекуляцій та шкідливої раціональної систематизації. Як зрозумів Іларій із Пуат'є, Бог є невисказаний та невисловний, і для людської логіки «кожне порівняння може бути більш доцільно застосованим до людини, аніж до Бога» [16, p. 742]. Цього вони навчилися, можливо, головно з образу Доброго пастиря, та від первісної християнської спільноти, яка нічим іншим не цікавилася, як тільки, щоб вдень та вночі перебувати разом на літургічній молитві.

Як наслідок подібної «практичності» для Святих Отців головним об'єктом уваги була сама ж таки людина. Ключовою богословською істиною про людину є її створення «на образ Божий» (Бут. 1:27). Для них це не є звичайна метафора, один із біблійних висловів, але тут міститься вся правда про людину та її спасіння. Найперше, прийменник «на» у цьому виразі говорить про те, що справжня природа людини *є не в ній, є поза нею*. Тому для Отців є чужим середньовічне визначення Боеція «homo est substantia individuale naturae rationale», адаптоване пізніше Томою Аквінським у схоластиці, та Еммануїлом Кантом у філософії. Для них людина є перш за все релаціональною, соціальною істотою (св. Василій Великий). Для них не є

[1] Кардинал J. Ratzinger, згадуючи відому дискусію B. Pascal із невіруючим, говорить про іншу спокусу – страх перед «темнотою» віри, претензію розуму на математичну ясність: «Отож реальність "Бог" може бути осягнута тільки тим, що особисто дав себе втягнути в експеримент із Богом: у той експеримент, що ми називаємо віра. Тільки беручи участь, можна зрозуміти, тільки ставши особисто частиною самого ж таки експерименту, можна запитувати, і тільки той, що запитує, знаходить відповідь… Чиста нейтральність людського духа, що намагається триматися поза грою, не дозволить нам ніколи ніколи розгледіти і бачити не тільки Боже, але й людське. Експеримент із Богом не відбудеться без людини» [20, s. 165-167].

принципово головним, що людина по своїй природі відрізняється від тварини, та є розумною. Вони, перш за все, хочуть бачити, як людина відрізняється від індивідууму, котрий, окреслюючи себе лише біо-зоологічним існуванням, підлягає виключно законам психофізичної природи. Святі Отці не мирилися із детермінізмом індивідуальної природи, але думали, як вона може бути свобідною від тиранії розтлівання та смерті. Такою людина може бути тільки у прямому та тісному зв'язку із особою Христа (як жінка «відбувається» завдяки чоловікові та навпаки), бо на Його образ людина була саме і сотворена[1]. Для них Христос є правдива людина. Бачити і пізнавати Христа означає пізнавати, якою насправді має бути людина [11, с. 85-87][2].

Отож, під кожним оглядом, Святі Отці, у своєму богословському навчанні виходили із практичного досвіду. Але цей досвід ніколи не був віддільний від досвіду містичного. Все випливало і водночас вело до Тройці, до таїнства Отця, Сина і Духа Святого. Тому таїнство Божого милосердя не є однобока дія котрогось Одного, а криється в таїнстві Трьох. Кожна іпостась під оглядом одного Божого милосердя проявляє себе властиво і по-різному. Це не є розриваюча в різні боки дія, немає нічого «поза плечі». В досконалій любові та абсолютній свободі все є згармонізованим та зрівноваженим.

Виклавши подібні богословсько-антропологічні засновки, можемо перейти до нашої теми. Про Боже милосердя будемо говорити, відходячи від конкретної проблеми, що у свій час підірвала віру в нього. Далі ми подивимося зблизька на ранні символи Божого милосердя – це є образи розп'яття Сина. Христос є видимою дійсністю та досконалим образом Отцевого милосердя.

2. Отець в стражданнях та в хресті свого Сина: справедливий чи милосердний?

Згідно поширеної на середньовічному Заході богословської теорії Анзельма із Кантебрі (1033-1109 пр.) жертва Ісуса Христа була необхідною для усунення образи, котру людина завдала Отцю скоєнням первородного гріха (*rationibus necessariis*). Як міркує Анзельм у своєму головному творі «Cur Deus homo?», образа безмежного Бога потребує *безмежної компенсації* - «задоситьучинення», і це буде справедливо. Проте людина не є в спромозі самотужки та адекватно *надолужити* образу Бога. По-перше, людина є більш здатною до дальшого знищення, аніж до відбудови та реконструкції. По-друге, існує величезна дистанція із «ображеним» Творцем, яку людина ніколи не зможе подолати самотужки. Це може зробити тільки сам Бог, що

[1] Св. Іриней Ліонський першим говорить, що Бог створив на образ Христа: «Якщо на початку людина була створена по образі Божому і це ще не було показано (в подобі образу до Первообразу), то це так сталося бо ще невидимим було Слово, на образ котрого була створена людина. Тому людина (чи образ) так легко втратила свою подобу. Коли ж Слово Боже сталося тілом, у собі воно підтвердило одне і друге, бо істинно показало образ, Само ставши тим, що було Його образом (людина), і надійно відновило подобу, роблячи людину через видиме Слово співподібною невидимому Отцю» (Проти єресей, V, 16, 2).

[2] Христос – останнє слово про людину, як говорить М.І. Рупнік.

Він і зробив завдяки добровільному стражданню та смерті Свого Сина. Отож, Христос помирає на хресті, щоби «задоситьучинити» Божу справедливість.

Богословський підхід Анзельма, а разом із ним частини християнського Заходу, що засвоїв анзельмівську теорію, видається досить зрозумілим та логічним. Але тут можна поставити декілька проблемних запитань: наскільки анзельміська теорія є біблійною, чи вона відповідає ікономії спасіння, а, головно, Отчому плану щодо людини?

В кожному разі, на практиці наслідки прийнятої анзельміської теорії виявилися непоправними. Найперше, тому що вона не бере до уваги агапічної моделі відношень Отця, Сина і Духа Святого, ця теорія звела богословію спасіння до рівня цивільного права (характеру карно-процесуального кодексу). Анзельм був юристом? А якщо ні, то хіба можна замінити цілу історію спасіння і складні відносини Бога і людини формальною юридичною схемою? Таке сплощення приводить до того, що в богослов'ї, як і в християнському житті назагал, затемнюється образ Бога Отця, як милосердного і довготерпеливого небесного батька. Натомість, утверджується уявлення, що головною характеристикою Бога є справедливість. В системі такого мислення Бог, в першу чергу, є справедливий владика та суддя, що за зло карає, а за добро винагороджує. Відповідно, звертається більша увага на діла - «задоситьучинення», якими людина має відробити завдану Йому персональними гріхами кривду (семіпелагіянство?).

В лоні анзельмівської теорії формується християнин, що не живе відчуттям синівства та живої присутності Отця. У його психології домінують почуття провини та страху, що позначають духовне його життя індивідуалізмом та девотизмом. По великому рахунку ідеться про нехристиянське сприймання Бога та відношення до Нього, про узаконення поганської ментальності всередині християнства [22, p. 156-157].

Нетипові для християнства і церковної традиції висновки, спричинені застосуванням теорії Анзельма, мають своє пояснення в суттєвій за своїми негативним наслідками помилці – це є розуміння гріха, а, головно, Бога, в юридичному сенсі. Не жаліє критики на подібну «майже ексклюзивну свідомість» західного середньовіччя Кардинал J. Ratzinger і називає її «примітивний та грубий механізм, все більш неприйнятий та відкинений нами (сучасною богословією)» [20, p. 221].

Було опущено з уваги глобальний та онтологічний вимір гріха і його наслідків. Адже у спасінні ідеться перш за все про те, щоби усунути непоправні наслідки гріховних наслідків – тління та смерть, повернути людині безсмертя та сопричастя із Богом. Як говорить св. Атаназій Олександрійський, це все «побачило», «зауважило», над цим «зжалилося» і «поклало кінець» відвічне Слово:

«Побачивши, що словесний людський рід гине, що смерть володарює над людьми, що кара за переступ утримує нас у тлінні.., зжалилося Воно (Боже Слово) на родом нашим, змилосердилося над неміччю нашою, і зійшло

до тління нашого, при цьому не зазнавши над собою влади смерті. Щоби не загинуло сотворіння, щоби не виявилося марним те діло, що Його Отець вчинив для людей, прийняло Воно на себе тіло не інше від нашого. І не лише перебувати в тілі і явитися Воно захотіло, але Він за всіх віддав його (тіло) смерті, приніс Отцеві. Це Він зробив із-за свого чоловіколюбства для того, щоби, з однієї сторони, тому що всі помирали, покласти кінець законові тління людей, і щоби Його сила проявилася на Господньому тілі і люди добре знали про це; а із другої сторони, щоби людей, які зійшли до тління, знову повернути до нетління і оживити від смерті, присвоївши Собі тіло і благодаттю воскресіння знищуючи в них смерть, як солому вогнем. Слово знало, що процес тління не можна було по-іншому зупинити, як тільки завдяки добровільній своїй смерті. Але Слову, як безсмертному Отчому Синові, є неможливо померти. Через це Воно приймає на Себе тіло, яке могло померти, щоби задля причастя над всіма Сущому Слову, зазнало воно смерті за всіх. Проте завдяки живучого в ньому Слову воно все-таки залишилося нетлінним, і щоби, на кінець, у всіх було припинено тління благодаттю воскресіння… І саме тління смерті більше не має влади над людьми, заради Слова, що вселилося в них за допомогою єдиного тіла» («Про вопловчення», 8-9) [13].

Христос, добровільно ставши таким як людина у підлеглості стражданням та смерті, навзамін дає те, що через гріх людина колись втратила – нетлінність і безстрасність [5, с. 227].

В подібній перспективі повноціннішим богословським образом розп'яття Христового буде не презентація смертної агонії «чоловіка болів», а безстрасність на хрестах св. Франциска та інших розп'ять у виконанні східних іконописців (див. рис. 1 та 2). У їх образах є щось більше ніж людське. У розп'ятому тілі Христа проглядається незвикла легкість і піднесення, Його людська природа замість болю та терпіння випромінює спокій і свободу. Погляд глядача спрямовується не на людську природу, якій й так є властивими страждання і смерть, а на те, що є вічне та божественне в Ньому. В серці глядача пробуджуються не страх і смуток перед смертю, а радість та надія. Хрест Христовий – це танок і тріумф життя, вивищення та перемога над смертю та тлінністю. Хрест є трон і престол Царя.

3. Хрест як вислів Отчої любові

Якою є участь Отця в стражданні і смерті Ісуса Христа? Якою є воля Божа, щодо хреста? Св. Ісаак Сирійський (Ніневійський) запрошує дивитися на розп'яття не під призмою негативу гріха, а виходячи із відношення, яке Бог Отець постійно зберігає супроти сотвореного ним світу. У Своєму розп'ятому Сині Бог Отець показує наскільки Він любить людину, що вона є дорогою для Нього (Ів. 3:16). У певному сенсі можна сказати, що в Господніх страстях і розп'ятті не стільки йдеться про Христа, а скільки про Бога Отця, Котрого Син вірно і постійно репрезентував (Ів. 5:30). Слова «хто Мене бачив, той і Отця бачив» (Ів. 14:9) можна зрозуміти, що той, хто «бачив» розп'ятого і страждаючого Сина, насправді побачив і Отця. В хресті

проглядається Отцева *дивна логіка* - логіка цілковитого дару і самопожертви [22, p. 178]. Так у розписі розп'яття із предстоячими каплиці св. Ап. Луки, що при Івано-Франківській ОПНЛ №3, невидимого Отця можна розпізнати у ликах страждаючих серафимів (див. рис. 3). Через свої жорстокі страсті та смерть Христос вказує на безмірно любляче серце Бога Отця. Ця тайна Отця, що знайшла собі місце у хресті Христовому, згідно преп. Ісаака є змістом усієї ікономії спасіння:

«Бо ми віруємо, що все, що відноситься до Нього, піднімається до Того, Хто приймає на Себе це все, бажаючи, щоби Він (Христос) брав участь в цій славі. Через хрест ми дізналися, що точне пізнання про Сотворителя ми отримали через цей предмет (хрест), до котрого так зневажливо ставляться невіруючі. У Христі воістину удостоєні любові Творця і любові один до одного всі словесні єства – як ангели, так і люди, заради одного сповідування єдиного Бога, Господа усього. Бо хрест – це є одежа Христа, точно так само, як і людськість Христа – одежа Його Божества. Таким чином (хрест є) образом, і ми очікуємо того часу, коли явиться істинний Праобраз: тоді всі предмети вже не будуть потрібними. Бо божество живе в людськості невіддільно, без кінця і навіки, тобто без обмежень. Тому ми дивимося на хрест, як на місце Шехині (величі, величності) Всевишнього, святилище Господнє, океан Божої ікономії. Цей образ хреста представляє нашим очам тайну двох Завітів, бо він є печаттю ікономії Спасителя нашого. І якщо ми дивимося на хрест, належно заспокоївши свої думки, перед нашими внутрішніми очима збирається і повстає образ всієї ікономії Господа нашого» (Бесіда, 11, 22-26) [4, с. 136-137].

Отець є безумовно люблячий, милосердний, всепрощаючий, довготерпеливий [5, с. 158]. П. Євдокімов про таїнство Отця у Голгофі Сина розмірковує так:

«В очікуванні на любленого Бог відмовляється від всемогутності, приймає на себе *кенозіс*, стає "Агнцем, заколеним від початку світу". Його присутність серед людей залежить від довір'я людства. Щоби гарантувати свободу такого довір'я, Христос відмовляється від своєї всевідучості. Зовнішня пасивність Бога містить у собі, згідно св. Григорія Назіянського, "страждання безстрасного Бога". Бог передбачає гірше, і його любов через це стає ще більш сильнішою, бо людина може відказатися від Бога та побудувати своє життя на Його запереченні. Що її потягне за собою: любов чи свобода, котра із цих двох безконечностей? – ось питання, що задає ад» [3, с. 90-91].

Споглядаючи на хрест, преп. Ісаак виразно заявляє: Бога не можна називати справедливим! Милосердя і любов Бога Отця незмірно перевищують всю спотвореність Божого образу в грішникові (див. розпис Джотто, рис. 4). Преп. Ісаак любить порівнювати гріхи всякої плоті супроти милосердя Божого до жмені піску в безмірному морі. Подібно, як жменя пороху не може закрити струмінь джерела, так само і все зло зібране разом не може перевершити милосердя Творця (Слово, 85) [4, с. 268]. А св. Іван

Золотоустий, порівнює це до маленької іскри у відношенні до моря (Про покаяння, 8) [7, с. 139].

Подібно як жених, доказуючи своїй нареченій любов до неї, іде на неймовірні подвиги, так само і Отець, щоби доказати свою любов, віддає свого Сина. Така любов не є однобокою зі сторони Бога, чи є потребою Бога в людині. Колосальний парадокс в тому, що не Бог потребує людини, а людина - Бога. Св. Григорій Назіянський говорить: «Щоби ми могли жити, ми потребували Бога, щоби Він помер і воскрес. Ми померли із Ним, щоби бути очищеними, ми воскресли із Ним, тому що із Ним ми спочатку померли; ми прославились разом і Ним, тому що з Ним ми спочатку воскресли» (Св. Григорій Назіянський, Гомілія 45) [5, с. 218].

Така сотеріологія відкриває нову перспективу людини, а особливо зараз в часі науково-технічного романтизму. Через хрест і розп'ятого на ньому Христа відкривається одночасно як її теперішнє, так і її майбутнє. Це є людина, що помирає, але оживає, перероджується із детермінізму законів старої тлінної природи в істоту нову нетлінну та безсмертну. Такий погляд на хрест – це погляд оптимістичний, погляд не в минуще, а в майбутнє, в те, що чекає на людину, їй належиться. Звучить парадоксально, але як каже Кардинал J. Ratzinger:

«Майбутнє людини залежить від хреста, спасінням людини є хрест. Людина не стається тим, чим має стати, як лиш дозволивши знести стіни власного існування, звернувши свій погляд на Того, який є розп'ятий (Ів. 19:37), слідуючи за Тим, що оскільки є розіп'ятий, тому і є відкритий, відкриває нам дорогу до майбутнього» [20, p. 232].

Патріарх Святослав Шевчук говорить, що хрест є початком виявлення слави Божественної Тройці, але також, і слави людини, як її участь в пасхальному таїнстві, вхід до небесної слави:

«Кожен християнин, який як учень Христа слідує за своїм Господом, повинен відкрити і у своєму власному житті дієвість Його пасхального таїнства. У небесну Славу воскресіння можна ввійти лише через єдині двері, а саме через Його чесний і животворящий Хрест. Нашим покликанням є йти за Спасителем до кінця, можливо аж до смерті хресної. Таїнственність його животворящого Хреста полягає в тому, що ця найнижча ступінь упокорення, обезславлення й безчестя є саме тим місцем, з якого сам небесний Отець починає нас возвишати, підносити, прославляти своєю божественною славою, перед якою приклонить коліно все що на небі, на землі і під землею. «Хресту Твоєму поклоняємось Владико, і святеє воскресіння Твоє славимо»! Як по-особливому звучать для нас сьогодні ці слова! Для нас – Церкви мучениці» [25].

Висновки

На кінець, хочу згадати, що у даній статті я не обмежився тільки до Отців із І-го тисячоліття. Якщо б у ІІ-му тисячолітті не було Святих Отців, то не було би і самої Церкви. Поки жива Церква, до тих пір до кінця віку у ній є живими Святі Отці. Ні Церква без Святих Отців, ані Отці без Церкви.

Звертаю увагу на те, що у статті не переслідувано полемічні цілі. Як було сказано на початку, характер проповіді Отців був проблемний: проблема, єресь для них була тільки нагодою для проповідування, катехизації і всього подальшого богословствування. Через це під жодним оглядом не дискутується святість Анзельма із Аости, але церковна богословія вже більш не може погоджуватися із наслідками його богословствування, особливо зараз, коли ми відкриваємо та переживаємо рік Божого милосердя.

Добру добірку цитат Святих Отців про Боже милосердя можемо знайти в книжці українського богослова о. Ю. Катрія «Перлини Святих Отців» [7, с. 137-139]. Тут, переважно, є цитовано св. Василія Великого та св. Івана Золотоустого. Але вже із цього досить вузького святоотцівського цитування стає зрозумілим, що Церква не припиняє споглядати та подивляти глибину та незбагненність Божого милосердя, кульмінація котрого назріває у хресті Сина. Із цитувань Отців у Ю. Катрія читаємо, що «земля наповнена тільки милосердям Божим» (663). Милосердя – це Божа педагогіка, випробуваний Божий спосіб, «щоб душа, порушена врешті багатством і ревністю тих наук, скинула з себе довголітні грішні звички» (665). Але неможливо говорити про Боже милосердя без тайної сторони хреста Христового – без Отця. І, можливо, це є все те, що треба побачити і почути у Святих Отців: хрест – це є вершина Божого милосердя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Василів П. Перший Нікейський Собор. Історичні передумови та його богословсько-філософський контекст. - Львів: Місіонер 2009. – 408 с.

2. Григорий Богослов. Собрание сочинений: в 2 т. Т. 1. – Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000. – 832 с. – (Классическая философская мысль).

3. Евдокимов П. Этапы духовной жизни / Пер. с франц. С. Зайденберга, М. Иорданской. – Москва: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа. 2003. – 232 с.

4. Исаак Сирин. О божественных тайнах жизни и о духовной жизни. Новооткрытые тексты / Пер. из сир. И. Алфеева. – Репритне видання. – 304 с.

5. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів: Свічадо, 2011. – 336 с.

6. Катехизм Католицької Церкви / Пер. із лат. – Жовква: Місіонер, 2002. – 772 с.

7. Катрій Ю. Перлини східних Отців. - Львів: Місіонер, 2008. – 344 с.

8. Никанор Архангельский и Холмогорский. Святой Афанасий Великий Архиепископ Александрийский и его избранные сочинения. – Минск: Харчест, 2002. – 239 с.

9. Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я / Пер. з італ. Г. Теодорович. – Львів: Свічадо, 2001. – 184 с.

10. Паренте П. Богослов'я Христа, Т. 1 / Пер. із італ. М.І. Любачівський. – Львів: Стрім, 1995. – 544 с.

11. Рупнік М. І. Коли говоримо людина... Особа, пасхальна культура / Пер. із італ. Прокопович М. – Львів: Свічадо, 2000. – 200 с.

12. Сочинения Святаго Иринея, епископа Лионского / Пер. П. Преображенського. – Сакт-Петербург: Гостинный двор, 1900. – 559 с.

13. Творения иже во Святых Отца нашего Атанасия Великаго, Архиепископа Александрийскаго. – Свято-Троицкая Сергиева лавра: Собственная типография, 1902. – 278 с.

14. Франциск I Папа Римський. Булла «Misericordiae vultus». – Режим доступу: http://www.credo-ua.org/2015/04/ 132887 (із 23 листопада 2015).

15. Шпідлік Т., Ґарґано І. Духовність грецьких і східних отців / Пер. з італ. Я. Приріз, Р. Паранько – Львів: Свічадо, 2006. – (Логос, 2).

16. Drobner H. R. Patrologia / Trad. da ted. S. Neri e F. Sirleto. – Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1998. – 742 p.

17. Cabasilas N. La vita in Cristo / Trad. M. Gallo. – Roma: Città nuova, 1994. – 420 p. – (Fonti medievali per il terzo millenio).

18. Evdokimov P. L'Ortodossia / Trad. da fr. M. Girardet. - Bologna: EDB, 1981. – 535 p. – (Collana di studi religiosi).

19. Nellas P. Voi siete dei. Antropologia dei Padri della Chiesa / Trad. dal gr. A. Fyrigos. – Roma: Nuova Editrice, 1993. – 263 p.

20. Ratzinger J. Introduzione al cristianesimo / Trad. da ted. – Brescia: Queriniana, 2005. – 367 p.

21. Špidlíc T. L'idea russa un'altra visione dell'uomo / Trad. dal fr. S. Morra. - Roma: Lipa, 1995. – 461 c. – (Pubblicazioni del Centro Aletti, 14).

22. Spiteris Y. La salvezza e peccato nella tradizione orientale, Bologna: EDB, 2000. – 282 p. – (Nuovi saggi teologici).

23. Spiteris Y. Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica. - Roma: Lipa, 1996. – 223 c. – (Pubblicazioni del Centro Aletti, 17).

24. Tenace M. Dire l'uomo. Vol. II: Dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione. – Roma: Lipa, 1997. – 179 p. – (Pubblicazioni del Centro Aletti, 20).

25. Проповідь Блаженійшого Святослава Шевчука, Глави УГКЦ, з нагоди введення на престол 27 березня 2011 [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resourses/church_doc/ugcc_doc/41460 (перегляд: 11 листопада 2015 р.).

Додатки



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4

Vasyl Rak

HOLY FATHERS: MERCY OF GOD IN THE CROSS OF THE SON

The article is devoted to the study of God's mercy. It is shown that the non-specific and legal understanding of the relationship between God and man obscures the personal image of the Father. The merciful God's face is most expressed in the "triumph" of Christ on the cross. Formulated anthropological, soteriological and eschatological principles of faith in God's mercy in the spirit of the Holy Fathers tradition.

***Key words**: God's mercy, the temptation of abstraction, God is just, the cross, the face of the Father, God is merciful.*

УДК 130.122: 276

Володимир Сабадуха
Івано-Франківський національний технічний університет нафти і газу

ПРИНЦИП ДУХОВНОЇ ІЄРАРХІЇ ЛЮДИНИ У ТВОРЧОСТІ АПОСТОЛА ПАВЛА, ОТЦІВ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ ТА ФІЛОСОФІВ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У статті проаналізовано внутрішні якості людини крізь принцип духовної ієрархії. На основі зазначеного принципу ап. Павло й Отці християнської Церкви виділили три рівня розвитку людини: тілесна, душевна й духовна. Виявлено, що ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини притаманний середньовічним філософам і містикам. Принципу духовної ієрархії протистоїть принцип духовної демократії, який стверджує, що кожна людина має однакову духовну природу. Доведено актуальність принципу духовної ієрархії в умовах екзистенційної кризи.

Є вічні екзистенційні питання, що у тій чи тій формі постають перед будь-якою людиною в усі часи: «Хто я був? Хто я тепер? І чим буду?» [8, с. 125], – запитував себе один з Отців Церкви, патріарх Константинопольський Григорій Богослов (бл. 330 – бл. 390) й спонукав інших дати відповідь на ці питання. Сьогодні пошук відповіді на ці питання має здійснюватися у двох вимірах: вертикальному – «хто я?» щодо людської сутності, що веде до усвідомлення значущості духовної субординації (ієрархії); горизонтальному – веде до розуміння ролі координації (рівності) між членами суспільства. Ці два суперечливі підходи до сутності людського «Я» взаємно поборюють один одного, але сьогодні вони потребують органічного синтезу.

На рівні потреб часу Г. Богослов дав вичерпні відповіді на вищенаведені питання, утім проблема залишається. Віднесемо ці запити до себе й пошукаємо відповідь, але спочатку з'ясуємо роль і значення принципів ієрархії та рівності у житті людини й суспільства. У соціумі діють два протилежних принципи: принцип ієрархії й принцип рівності, між якими точиться боротьба. У різних епохах та філософських системах пріоритет віддавався то одному, то іншому.

Ідея духовної ієрархії в епохи Модерну й Постмодерну здається архаїчною. Утім, проблеми, перед якими зіткнулася сучасна людина й українська зокрема є, на наш погляд, результатом ігнорування факту духовної ієрархії. У XX-XXI ст. по Європі прокотилося кілька психічних епідемій у вигляді революцій і світових війн. Людина опинилася в стані екзистенційного вакууму, втратила світоглядні та життєві орієнтири. На захист ієрархічного принципу в європейській філософії XX ст. виступили М. Гайдеггер, Н. Гартман, Х. Ортега-і-Гассет, П. Тилліх; в українській – Д. Донцов, В. Липинський, Є. Маланюк; російській – М. Бердяев, П. Флоренський, С. Франк та ін. Уважаємо, що відродження принципу

духовної ієрархії є нагальною потребою. Отже, метою статті є аналіз поглядів ап. Павла, Отців християнської Церкви, філософів середньовіччя на людину з позиції принципу духовної ієрархії, що передбачає розв'язання таких завдань: по-перше, дослідити роль і значення ієрархії та рівності в життєдіяльності людини й суспільства; по-друге, з'ясувати погляди апостолів, Отців Церкви та середньовічних християнських філософів на сутність людини.

Поняття духовної ієрархії було своєрідним протестом проти соціально-економічної та правової нерівності в Римській імперії. Увів його у філософський обіг Діонісій Ареопагіт (I ст. Р.Х.) й стосувалося воно знань й здатності до діяльності [4, с. 71], тобто мало відношення до інтелектуального та духовного розвитку [4, с. 571–671]. Началом ієрархії вважалася Св. Тройця [4, с. 573], а метою – духовне очищення [4, с. 107]. Ієрархії надавався статус священного порядку [4, с. 73]. Позитивом роздумів філософа було те, що він пов'язав ієрархію з рівністю й справедливістю. Ієрархія в Діонісія є божественною, утім, принцип справедливості має утворювати засади для встановлення рівноваги між ієрархією і рівністю. Справедливість стоїть на сторожі рівності, яка є між усяким сущим [4, с. 489–491]. Поняття «рівність», «ієрархія», «справедливість» – це божественні поняття. Справедливість, з одного боку, оберігає нерівність, бо кожний має отримувати відповідно до його здібностей, а, з іншого, – орієнтує людину й суспільство на рівність. Отже, справедливість об'єднує ієрархію з рівністю.

Німецько-американський філософ Пауль Тилліх спадкував погляди Діонісія на проблему ієрархії й поширив це поняття на усі роди й види сущого від неорганічного до психічного. З цього погляду реальність постає як піраміда «рівнів буття» [22, с. 19]. При цьому представники вищих рівнів володіють досконалими якостями, але їх менше в кількісному аспекті. Представники нижчих рівнів не такі досконалі, але їх більше в кількісному відношенні. Між ними точиться прихована або відкрита боротьба в усіх сферах суспільного життя від економічної до світоглядної. Усі об'єкти, що належать до одного структурного рівня, подібні за якісними параметрами. Рівень від рівня має сутнісні відмінності, а тому перехід можливий лише за певних умов і носить характер структурної революції. Сформульовані закономірності притаманні як для неживої, так і живої природи.

Ієрархічному принципу належав світоглядний пріоритет, поки Мартин Лютер його не заперечив і обґрунтував твердження щодо «виправдання грішника» (святий може бути грішником, а грішник святим) і, на наш погляд, здійснив метафізичний злочин. Треба було боротися виключно проти зловживань, але не намагатися скасувати принцип духовної ієрархії, що знайшло втілення в таких твердженнях: «Кожен, хто хрестився, може проголошувати себе покликаним у священики, єпископи і папи, хоча не кожному з них відповідає виконувати такі обов'язки» [15, с. 16]. Уважаємо, що ідеолог Реформації поплутав потенційне й актуальне. Потенційне не завжди здатне перетворися на актуальне. Фундатор протестантської церкви

абсолютизував зовнішні аспекти прийняття віри: якщо людина хрещена, то це не значить, що вона автоматично стає духовною. На думку М. Лютера між мирянами, священиками, князями, єпископами не має жодної сутнісної різниці, окрім служби й занять. «За своїми чеснотами вони не різняться, тому що всі належать до духовного стану, [всі вони] справжні священики, єпископи й папи ...» [15, с. 16]. З одного боку, релігійний мислитель нібито став на позицію утвердження духовної рівності, а, з іншого, – підійшов до проблеми людської сутності формально. Під впливом протестантизму в суспільній свідомості запанувало вчення про «святенність усіх вірян» [22, с. 19].

Досліджуючи вплив принципів ієрархії та рівності на духовне та соціально-політичне життя Європи в Новий час, ми дійшли таких висновків. По-перше, поширюється протестантизм, що заперечував принцип духовної ієрархії. По-друге, у науковій і суспільній свідомості розповсюджується ідея рівності й знищення приватної власності. По-третє, реалізація принципу рівності в соціально-політичному житті розпочалася з ідей Великої французької революції (буржуазне суспільство, проголосивши рівність, відкинуло принцип духовної ієрархії, утім, остання не зникла, а була замінена соціально-економічною й бюрократичною зокрема). По-четверте, почався активний соціально-політичний рух за соціалістичні ідеї. По-п'яте, розпочалося поширення ідей анархізму. Ці наслідки сприяли формуванню суспільної думки: усі мають однакову духовну основу, що, з часом, призвело до утвердження принципу духовної демократії: «кожна людина – особистість». Цей принцип був реакцією на абсолютизацію духовної ієрархії і мав тимчасові позитивні наслідки.

Соціально-філософський аналіз змісту демократичного принципу змушує поставити питання: які верстви населення були зацікавлені в заміні принципу духовної ієрархії на принцип духовної демократії? Уважаємо, що останній був потрібний посередній людині, щоб знищити християнську ідею вдосконалення людини й зробити всіх посередніми: ані святими, ані грішниками. Із філософської точки зору це було запереченням категорії якості.

Одним із перших, хто почав критикувати принцип рівності у XX ст., був українсько-російській філософ М. Бердяєв. Так, досліджуючи ситуацію, що склалася у Радянській Росії після Жовтневого перевороту 1917 року, він зрозумів, що принцип духовної ієрархії не можна знищувати, а треба удосконалювати [5]. Незважаючи на те, що в людській спільноті не вистачає аристократів духу й чину, продовжує панувати принцип духовної рівності. Закономірно постає питання чи можна об'єднати принципи духовної ієрархії й демократії? Уважаємо, що вперше над цією проблемою замислилося християнство. Догмат Св. Тройці постає як поєднання принципів духовної ієрархії й демократії.

Марксистська філософія не зрозуміла діалектики ієрархії, рівності й справедливості, а точніше відкинула ієрархію і в цьому вважала свій позитив.

Вершину справедливості марксисти вбачали в рівному розподілі, що призвело до суспільного застою. Рівність не можна розуміти вульгарно як розподільчу рівність. Кожен має отримувати духовні й матеріальні блага відповідно до власної гідності й результатів своєї праці. Ієрархія в християнстві перш за все стосується духовних якостей людини та її досконалості. Суспільство не просто мусить визнавати принцип ієрархії, а вважати його святим, проте, не можна ігнорувати й принцип рівності. Регулятором ієрархії й рівності є справедливість. Уважаємо, що поступ суспільства залежить від розв'язання проблеми ієрархії й рівності на основі нового розуміння людської сутності.

Принцип ієрархії до цього часу знаходиться під внутрішнім й зовнішнім контролем. Про внутрішній влучно написав Є. Маланюк: страх самоозначення примушує уникати запитання: «Хто я?» з точки зору принципу ієрархії [16, с. 76]. Зовнішній вплив проявляється в тиску, який чинить громадська думка на досконалих людей.

Життя вимагає органічного поєднання принципів ієрархії та рівності.

Духовна ієрархія не повинна переходити в соціально-правову, а з, іншого боку, прибічники рівності мають зрозуміти, що наближення до рівності можливе лише за умов визнання духовної ієрархії між людьми. Ті, хто виступають за рівність, стоять, як правило, на позиціях «кожна людина – особистість», тобто притримуються позиції стовідсоткового перетворення потенційного в актуальне, утім, як прибічники ієрархії стоять на позиціях: «особистість – принцип буття». Призначення принципу духовної ієрархії – подолання соціально-економічної нерівності, а принципу справедливості – поєднання ієрархії з рівністю.

Ідею духовної ієрархії в християнстві започаткував ап. Павло у Св. Письмі: «Тілесна людина не приймає того, що від Духу Божого походить; бо це глупота для неї, і вона не може його зрозуміти, воно оцінюється Духом» (1. Кор. 2:14). Тілесна людина не має інтелектуально-психологічного потенціалу для усвідомлення того, на яких принципах побудовано суспільство. Їй залишається лише слідувати настановам духовної людини доти, поки не підніметься до рівня духовного буття. На жаль, так в історії буває не часто. Найчастіше – навпаки, тілесна людина не хоче підкорятися розумним вимогам й починає бунтувати або намагається різними засобами підкорити духовну людину під свої потреби. Розвиваючи свою думку, ап. Павло зауважує: «Духовна ж людина судить усе, але її ніхто не судить» (1 Кор. 2:15). Між тілесною людиною й духовною прірва — це два різні способи життєдіяльності. Тілесна людина не має інтелектуально-психологічного потенціалу для того, щоб зрозуміти духовну, утім, як духовна прекрасно усвідомлює інтелектуально-психологічний стан і можливості тілесної. Отже, ап. Павло осмислював соціальну дійсність й людську сутність крізь призму ієрархії й не вбачав у цьому будь-якої дискримінації, а, навпаки, доводив, що це є законом світобудови.

Діонісій Ареопагіт на основі ідеї Платона про духовне очищення [18, с. 165–166] здійснив суттєвий крок у розумінні проблеми духовної ієрархії. Він виділяє три її рівні. Перший – ті, що очищуються – це індивіди, які залишаються на тілесному рівні (зовнішня людина). Другий – очищені, які вже мають певний досвід подолання тілесних спонукань. Третій – святі, монахи, які досягли очищеної чистоти [4, с. 695–697], оволоділи сокровенним знанням [4, с. 577] й істиною [4, с. 583].

К. Тертулліан (160 – 220) розвиває вчення ап. Павла про зовнішню та внутрішню людину. Зовнішня людина – це старозавітна людина, яка живе за законами плоті й крові, утім як внутрішня, новозавітна – настановами душі й духу [21, с. 223], поняттями справедливості й Божими Законами [21, с. 228]. Зовнішня людина схильна до помилок, може ушкоджуватися, проте як внутрішня здатна до оновлення й розвитку. Старозавітна людина інертна, бо перебуває під впливом потреб тіла. Така орієнтація отримує в К. Тертулліана назву «мертва», утім, як новозавітна людина – це жива людина [21, с. 229]. В основі характеристик «мертвої» й «живої» людини лежить критерій здатності до духовного розвитку. Дихотомія зовнішньої та внутрішньої людини доведена до протиставлення смерті й життя. Характеристикою смерті є гріховність й спонукання тілесними потребами, а ознаками життя – праведність й здатність до вдосконалення.

К. Тертулліан дослідив діалектику зовнішнього й внутрішнього, тілесного й духовного в життєдіяльності людини. На основі спостережень за людиною та свідчень Св. Письма висновує: «Людина <…> існує цілком як одна *субстанція* (курсив В.С.), яка, однак, мінлива: зовнішністю, походженням, здоров'ям, положенням, чеснотами й віком, відповідно нахилам, заняттям, умінням, здібностям, місцеперебуванню, законам і звичаям. При цьому людина не втрачає нічого людського і не стає іншою, настільки, щоб перестати бути тим же самим. Так, вона й іншою не стає, просто з нею відбувається інше. Про ці види змін свідчать божественні Писання» [21, с. 241]. Тіло й дух – це не окремі субстанції, а одна. К. Тертулліан першим став доводити, що людина є субстанцією буття, але такою, яка змінюється, залишаючись сама собою. Філософ зрозумів, що на розвиток людини впливають географічні, фізіологічні, психологічні, професійні й соціальні фактори. Змінюється співвідношення між матеріальним й духовним у межах субстанції, але спостерігається певна спадкоємність якостей.

Особливо звертаємо увагу на те, що К. Тертулліан критикує й ганьбить справи плоті, але не саму плоть. Зміст думки очевидний: людина не має права жити за законами плоті й іти на її поводу: «*Браття, ми не боржники плоті, щоб жити по плоті. Якщо ви станете жити по плоті, то помрете, а якщо духом нищитимете справи плоті, будете жити*» [21, с. 229]. Фізіологічні потреби не повинні керувати людиною. Людина, що живе за тілесними потребами, створює умови для власної деградації. Новозавітна людина діяльна, але її активність скерована перш за все на внутрішнє

вдосконалення, а тому Христос живе у внутрішній людині [21, с. 223]. Отже, К. Тертулліан чітко стоїть на позиціях принципу ієрархії й відстоює пріоритет духовного.

Макарій Великий або Єгипетський (301 – 391) спадкував погляди ап. Павла й К. Тертулліана щодо духовної ієрархії. Він теж послуговувався поняттями зовнішня й внутрішня людина, світська й духовна. На його думку, метою християнства є духовне очищення: «Будь-яка людина, і іудей, і еллін, любить чистоту, але не може зробитися чистою» [12, с. 165]. Християнський мислитель формулює проблему: «Треба дошукатися, як і якими засобами можна досягнути сердечної чистоти» [12, с. 165]. На мові світської філософії це питання звучить так: як людина має вдосконалюватися? Проблема залишається до цього часу не розв'язаною.

Макарій Великий зрозумів, що для духовного розвитку недостатньо відмовитися від дурних справ. Необхідно звільнити свою свідомість від дурних думок, але головне – від примітивних спонукань. «Очищення є не лише утримання від поганих справ, але набуття досконалої чистоти, чистоти сумління» [12, с. 336]. Вищий рівень розвитку – це святість: «Святий же є той, хто освятив і досконало очистив внутрішню людину» [12, с. 396].

Г. Богослов сформулював методологічний підхід до розуміння сутності людини: «Всяке єство визначається не через те, чим воно не є, але через те, чим воно є, бо воно є положення, а не заперечення існуючого» [11, с. 625], тобто за результатами діяльності досить однозначно можна визначити: хто є хто за своїм духовним потенціалом? Погляди мислителя на людину мають реалістичний характер, він не ідеалізує рід людський. На його думку, більшість за своїми якостями – це зовнішня людина, яка не виходять за межі тілесних потреб. Людське тіло постає як ворог людини у процесі її життєдіяльності. «До тебе звертаюся, плоть, до тебе <...> улесливого мого ворога і супротивника, який ніколи не припиняє нападів» [8, с.126]. Після детального опису життя зовнішньої людини, Г. Богослов цей тип людини змушений назвати «одноденною твариною» [9, с. 128], яку чекає гроб [9, с. 131]. З'ясувавши взаємовідносини між тілом і потребами духовного вдосконалення, Отець Церкви шукає шляхи як допомогти людині піднестися до гідного способу життя й формулює духовні настанови. Проаналізуємо деякі з них.

«Блаженний, хто в спілкуванні з багатьма, не розважається багато-чим...» [6, с. 134]. Дійсно, людині потрібно спілкування, утім вона має максимально обмежувати себе в розвагах, не перетворювати життя у відпочинок, бо це розбещує. Ця настанова має сьогодні, як ніколи, актуальне значення. Суспільство споживання свідомо орієнтує людину на розваги, що стають надзвичайно витонченими, які вона дуже часто сприймає за смисл життя.

«Блаженний, хто, замість усього надбання придбав Христа, у якого одне надбання – хрест, який і несе він високо» [6, с. 134]. Хрест – це смисл життя людини. Щасливий той, хто піднявся до смислу життя, розуміння

свого призначення й реалізовує його. На жаль, і сьогодні людина не хоче й боїться його шукати, бо це означає стати на позицію духовної людини. У житті недостатньо знайти смисл, ще треба його реалізувати. Маємо констатувати, що за дві тисячі років людина не навчилася жити відповідно до власного призначення.

«Блаженний, хто, взявши на себе владу над народом, чистими й великими жертвами примирює Христа із земнородними» [6, с. 134]. Щасливий той, хто маючи владу, поєднує її з вищими цінностями та земними проблемами. Усі претенденти на владу обіцяють народу «золоті гори», але потім забувають про свої обіцянки. Світська влада до цього часу не поєднується з християнськими цінностями.

«Блаженний, хто, належачи до стада, займає місце між пасомими, як досконала вівця Христова» [6, с. 134]. Гідна уваги та людина, яка не губиться в юрбі, а зберігає духовні цінності, намагається виконувати Божі заповіді. Людина має орієнтуватися на вдосконалення, незважаючи на будь-що.

«Блаженний, хто багатотрудними руками шанує царя, і для багатьох служить законом життя» [6, с. 134]. Людина має поважати владу не лише на словах, а доводити це своєю громадською діяльністю, що є законом життя. Ця мудрість Г. Богослова своїми витоками має висловлювання Христа: по плодам їхнім пізнаєте їх.

Узагальнюючи роздуми щодо сутності внутрішніх якостей людини Г. Богослов зазначає: «*Людина душевна* далеко недосконала, *людина плотська* дуже віддана пристрастям, а *людина духовна* недалека від Духу» [7, с. 198]. Отже, собі й сучасникам Отець Церкви дав таку відповідь щодо сутності людини: є плотська людина, душевна й духовна. Людина IV століття отримала інтелектуальний інструментарій для відповіді: хто вона є за своїми духовними якостями. Так, Г. Богослов виділив рівні духовного розвитку, утім уважав, що не варто думати, що одні люди приречені на загибель, а інші на спасіння.

Погляди Г. Богослова успадкував Аврелій Августин (354 – 430) й виділив рівні життя: плотське, земне і духовне. Земна людина любить те, що нижче життя, любить тіло, а полюбив нижче, вона прирікає себе на смерть, утім, духовна перемагає пристрасті й орієнтується на вдосконалення [1, с. 237]. Незважаючи на те, що земна людина орієнтується на низьке, у неї є можливості до духовного відродження. Душу земної людини А. Августин називає «нерозумною», проте, як душа духовної людини – «розумна» [1, с. 248]. Людина з нерозумною душею попадає під вплив обставин й інших людей. Зовнішня людина з нерозумною душею і внутрішня з розумною – це психологічні характеристики. А. Августина це не задовольняє, тому він поділяє висновки К. Тертулліана і вживає щодо цих типів поняття: старозавітна й новозавітна людина [1, с. 251–252]. Уважаємо, що в цих назвах зафіксована світоглядна орієнтація на певний спосіб життя. Незважаючи на те, що пройшло дві тисячі років з появи християнства, цей аналіз не втратив актуальності.

Досліджуючи спосіб життя старозавітної людини, А. Августин дав їй таку характеристику: «Для багатьох людей метою є лише задоволення: вони не хочуть піднятися своїми думками вище...» [1, с. 258]. Тілесна людина попадає у залежність від власних потреб і стає їхнім рабом. А. Августин на власному життєвому досвіді пізнав наскільки складно керувати тілесними потребами, а тому ґлузує з тих, хто думає, що це легко. «О, душі вперті! Покажіть мені того з вас, чий погляд вільний був би від уяви плотських примар!» [1, с. 261].

А. Августин порівнює тілесні задоволення з духовними й бачить примітивність перших. «Вже в самому задоволенні тіла ми знаходимо щось таке, що спонукує нас зневажати його: не тому, щоб природа тіла була зла, а тому, що тіло ганебно віддане любові до зовнішніх благ, користуватись і насолоджуватись якими спочатку було дозволено» [1, с. 273]. Людина, в якої переважають потреби тіла, зациклюється на них і стає нездатною вийти за їхні межі. Незважаючи на те, що людині надзвичайно складно боротися з тілесними зловживаннями, вона має це робити. Філософ орієнтує людину на те, щоб вона їх долала і тоді все інше буде переможене: «Не вступайте в боротьбу ні з чим, окрім тілесних звичок: отримаєте над ними перемогу і все тоді буде переможене» [1, с. 262]. Перемога над потребами власного тіла стоїть вище ніж подолання будь-яких зовнішніх перешкод. Духовна людина, яка взяла під контроль потреби тіла стає непереможною: «Хто переможе свої вади, того не зможе перемогти і людина» [1, с. 274].

А. Августин знав життя. Його характеристики старозавітної людини виростають із життєвих спостережень: «Є багато <…> людей, які люблять усі ці пороки разом і життя яких полягає в тому, що вони ходять на видовища, сперечаються, їдять, п'ють, злягаються, сплять і свої думки зупиняють лише на своїх примарах…» [1, с. 284]. Чим відрізняється людина споживацького суспільства від старозавітної? Нічим. Змінилися лише зовнішні форми її життєдіяльності, а суть залишилася незмінною. Ці характеристики старозавітної людини не втратили своєї актуальності. Сьогодні суспільство у великій кількості відтворює людину, що орієнтована на споживання, яка як дві краплі води схожа на старозавітну людину. Пройшло дві тисячі років із народження християнських ідей – утім, старозавітна людина не зникла. Однією із її суттєвих характеристик є психологічний й інтелектуальний консерватизм. Вона не вміє і не хоче користуватися тими задатками, якими наділила її природа, любить свою обмеженість, а тому ніколи не здатна піднятися до мудрості.

Помилка душевної людини полягає в тому, що, розуміючи роль і значення ідеалу, вона його зраджує, проявляє внутрішню лінь, нехтує належним, необхідністю внутрішнього вдосконалення. «Бо, полюбивши тварь більше за Творця і творчості, вона карається тією облудою, що в тварях шукає Творця і творчості, і, не знаходячи його, думає, що самі тварі і суть Творець і творчість...» [1, с. 263]. Любов до себе затьмарює мозок і людина ототожнює себе з Творцем, здійснює гріхопадіння. А. Августин

усвідомлював, що земна людина консервативна, закохана у свою обмеженість, утім, з надією дивиться на неї, і переконаний, що вона здатна подолати свої гріхи й зрозуміти Боже слово й вдосконалюватися. Для обґрунтування своєї думки А. Августин звертається до Євангелія, де у символічній формі стверджується: «Чоловік житиме не самим хлібом, а кожним словом, що виходить з уст Божих» (Мт. 4: 3).

Внутрішня людина не шукає задоволень, вона прагне істини й духовного зростання. Тому А. Августин наставляє зовнішню людину «пізнати, що таке вища згода, поза себе не виходь, а зосередься на самому собі, бо істина живе у внутрішній людині; знайдеш свою природу мінливою – станеш вище самого себе. Але коли станеш вище самого себе, пам'ятай, що душа, що розмірковує, вище тебе» [1, с. 266]. Подолання установок на тілесне животіння А. Августин піднімає до рівня істини й зауважує: «Істина заповідає нам протистояти плотським звичкам, бо ніхто не досягне царства Божого, якщо не зненавидить плотських уз» [1, с. 275]. Істина – це не співпадіння людських уявлень із об'єктом, а орієнтація на духовне. Істина – не зовні, а в середині. Дійсно певна частина людей веде тілесний спосіб життя, але під впливом духовної людини, вони здатні до внутрішнього очищення й стати досконалими. Таку людину А. Августин називає духовною й небесною.

Християнський філософ Іоан Лиственичник (525 – 600) основним предметом своїх пошуків зробив проблему духовного самовдосконалення і нараховує тридцять ступенів. Сходження починається із заперечення світу і боротьби із пристрастями. У процесі духовного зростання людина проходить через покаяння, тугу, самозакоханість й усвідомлення гріхів. Нарешті настає ступінь мовчання, роздумів над смислом життя. Для характеристики цього рівня філософ використовує поняття «чистота»: «Чистота є <...> зречення від єства, й істинне преславне змагання мертвенного й тлінного тіла з безтілесними духами» [14, с. 122], але розуміє, що людина все своє життя має боротися із зловживаннями свого смертного тіла, але ніколи їх не зможе подолати.

Святий Максим Сповідник (580 – 662), визнаючи двоподіл людей на зовнішню та внутрішню людину, доводить, що цього замало. Зовнішня людина під тиском обставин здатна відмовитися від тілесних потреб, комфорту й дотримуватися християнських цінностей. У цьому випадку вона перетворюється у зовнішнього монаха. Зовнішню людину легко зробити монахом, проте, вона має підкорити плотські пристрасті розуму й тоді перетворюється на внутрішнього монаха [13, с. 517]. Говорячи сучасними поняттями, людина мусить власноруч змінити свої спонукання до життєдіяльності, що надзвичайно складно, а часом й неможливо. Уважаємо, що М. Сповідник поставив проблему спонукань до життєдіяльності.

Ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини притаманний поглядам німецького теолога й філософа Альберта Великого (між 1193/1207 – 1280). Він виділив три роди душі: вегетативну, чуттєву й

інтелігібельну (розумну) [3, с. 57–60]. Характеристики вегетативної людини співпадають з ознаками тілесної, характеристики чуттєвої корелюються з якостями душевної, а характеристики інтелігібельної – це якості духовної людини, тобто Альберт Великий доходить аналогічних висновків, що й К. Тертулліан, Г. Богослов, А. Августин та інші християнські філософи.

Проблему духовної ієрархії розвивав візантійський богослов й церковний діяч Григорій Палама (1296 – 1359). Духовна людина орієнтується на вдосконалення, тому має цуратися задоволень і будь-яких залежностей від земних потреб [17, с. 109].

Розподіл людей на рівні духовного розвитку породжує питання: статичний чи динамічний характер мають ці рівні? Людина приречена все життя бути на одному із них, чи здатна подолати нижчі рівні й піднятися на вищі? Ще Г. Богослов зрозумів, що людина не статична істота, а динамічна: «Навіть і дня не буваємо тими ж, але безперестанно течемо й змінюємося і тілом, і душею» [10, с. 473].

А. Августин спадкував погляди Г. Богослова щодо можливостей людини до розвитку. Він уживає словосполучення «змінність тварі» [1, с. 234], за яким стоїть переконання в тому, що людина здатна до вдосконалення. А. Августин правильно зафіксував проблему: тілесній і душевній людині важко без допомоги піднятися до рівня духовної. Потрібна не лише віра й підтримка, але й щоденна наполеглива праця душі, а тому наставляє: «Не будемо служити тварі більше, ніж Творцю, і не будемо гинути у власних роздумах: в цьому і полягає бездоганна релігія» [1, с. 235]. А. Августин усвідомив, що людина слабка істота, опутана гріхами і їй важко відмовитись від тілесного способу життя. «Через те, що обтяжена і обплутана своїми гріхами душа сама по собі цього бачити та досягти не може, тому що для отримання божественного в людських умовах не має жодної сходинки, якою б людина від земного життя сягнула до подоби Божої...» [1, с. 235–236]. Навіть на основі допомоги, тілесній та душевній людині важко піднятися на рівень духовної. Для цього їй треба здійснити надзусилля, порвати психологічні зв'язки з попередньою ідентичністю. Розрив із старозавітністю – це внутрішня й зовнішня революція, зміна світогляду й перебудова соціальних взаємовідносин, що сформувалися з дитинства. Подолати попередню ідентичність, змінити світовідчуття, звички, спосіб життя – все це породжує в людини жах. Тому тілесна та душевна людина, як правило, бояться ставати на шлях духовного розвитку.

На думку німецького містика Майстера Екгарта (1260 – 1327), найціннішим у житті християнина, є процес самопізнання: «Зверни свій погляд на себе самого, і де себе побачиш, там відмовся від себе. Це – найкраще» [23, с. 16]. Не важко побачити в цих роздумах зв'язок з старогрецьким лозунгом «Пізнай самого себе». На думку М. Екгарта, людина ще ніколи так сильно не відрікалася від себе [23, с. 16], тобто духовна деградація від часів Євангелія не припинялася. У XXI ст. цей процес досяг

кульмінації: екзистенційний вакуум переростає в антрополого-глобальну катастрофу.

М. Екгарт зрозумів фундаментальне значення світогляду для життєдіяльності людини. На його думку, людина з правильною світоглядною орієнтацію ні в чому не має потреби [23, с. 23], утім як хибна орієнтація дуже дорого їй обходиться: вона впадає в гріхи. Останній вбиває душу, а смерть душі веде людину до смерті фізичної: «Людина вмирає через свої гріхи ще до того, як вона померла…» [23, с. 127], отже філософ-містик визнає два види смерті: духовну й фізичну.

Людина, що орієнтується на матеріальне задоволення та комфорт, діє не лише супротив власного духу, але й проти світу взагалі. М. Екгарт пише: «Ті, що шукають в речах, скажімо, в їжі, напоях і подібному задоволень, ніж харчування чи продовження роду, чинять проти порядку природи…» [23, с. 145]. Оцінюючи цей висновок з висоти XXI століття, треба визнати, що він пророчий. Суспільство споживання, що розбудоване модерною та постмодерною людиною, вступило в конфлікт як з власною природою, так і з навколишнім середовищем, а тому закономірно опинилося в стані антрополого-глобальної катастрофи.

М. Екгарт висловив надзвичайно плідну думку про те, що всі пороки, гріхи й зло знаходяться поза буттям і є пустотою [23, с. 148]. Містик критикує тілесну чуттєвість, уважаючи, що вона має бути поза межами буття. Посилаючись на Євангеліє зауважує: «Вона (чуттєвість, В. С.) надлишкова, бо, як сказано вище, знаходиться поза межами смислу буття, поза тим, що достатньо...» [23, с. 148]. Логічно продовжуючи ці роздуми, зазначимо, що старозавітна людина, якій і сьогодні належить пріоритет, перебуває поза буттям. Говорячи сучасною мовою – це знеособлене існування.

М. Екгарт досліджує проблему спонукань до діяльності й доводить, що любов може виступати спонуканням до діяльності. «Хотіння йде від любові, не хотіння походить від нелюбові» [23, с. 199]. Любов – це дух і єдність. Філософ-містик проник в таємниці людської душі, утім, як сучасна філософія й психологія не розуміють цього й сьогодні. Прискіпливо придивляючись до людини й зокрема до себе, й посилаючись на ап. Павла, М. Екгарт пише: «Я знаходжу в собі щось, що перешкоджає мені й суперечить тому, чого потребує Бог і до чого Бог закликає... » [23, с. 203], тобто в середині людини є те, що перешкоджає їй вдосконалюватися. І цією перешкодою є тіло: «Бідна я людина! Хто звільнить мене від цієї смертної плоті й тіла?» [23, с. 203]. Ніхто не може звільнити людину від тілесних потреб. Вона сама мусить взяти їх під контроль. «Дух людини і його плоть у всякий час один проти одного змагаються. Плоть тягне до пороку й зла, дух кличе до Божої любові, до радості, миру і всілякої доброчинності. Хто слідує за духом, живучи за його велінням, той належить до вічного життя» [23, с. 203].

З позиції М. Екгарта духовна (високого роду) людина «бере й відтворює все своє єство, життя й блаженство...» [23, с. 208], тобто виступає суб'єктом власної діяльності. Як не дивно, середньовічна філософія

зрозуміла необхідність того, що людина має бути суб'єктом внутрішньої діяльності, утім, як модерна й постмодерна філософія ніяк цього не усвідомлять.

Орієнтація людини на вдосконалення займає центральне місце у християнстві. Ця проблема хвилювала й інших мислителів. Незважаючи на те, що більшість людей веде тілесний спосіб життя, німецький філософ Генріх Сузо (біля 1295/1297 – 1366) стверджував, що в кожній людині присутнє духовне начало: «Всі тварі, які від століття перебували в Богові, суть Бог і не мають ніякої різниці у своїй основі <...> У них таке ж життя, та ж сутність, ті ж можливості, оскільки вони в Богові, і вони суть того ж Єдиного й не менше» [20, с. 469]. Філософ доводив, що людина потенційно має у собі якості Бога, а тому в кожного є можливість піднятися до рівня духовного буття. Але з чого має починатися шлях до нової – духовної, особистісної – ідентичності? З позиції Г. Сузо, – з віри, але цього замало, людина мусить пройти через надлюдські випробування: переосмислити свої спонукання й розвинути свою душу. Лише одиниці наважуються на цей крок: багато кликаних та мало обраних.

Підсумовуючи внесок містиків, зазначимо, що вони досліджували людину не абстрактно, а свої роздуми перевіряли на собі. З християнської позиції життєвий шлях людини є результатом її вільного вибору. Утім, як не дивно, людина часто здійснює вибір на користь власної деградації. З цього приводу А. Августин зазначає: «До нікчемності прагне життя, яке добровільною зрадою відступає від Того, Хто її створив і сутністю Кого вона насолоджувалась, життя, яке попри закон Божий хоче насолоджуватися тілом, над яким її поставив Бог; саме в цьому і полягає непотріб, а не в тому, що саме вже тіло є ніщо... » [1, с. 236]. Людина чинить всупереч призначенню й деградує за власним вибором. Вона стає залежною тоді, коли попадає під вплив тілесних потреб. А. Августин досліджує діалектику взаємовідносин між тілом і душею з позиції любові, предметом якої має бути не тіло, а душа. «Тіла наші – не то, що ми самі: відповідно, не тіло в людині має бути предметом пошуку <…> У цьому відношенні має силу заповідь не бажати будь-чого ближнього свого. З цієї причини, якщо хто-небудь у ближньому любить не те, що є він сам для себе, той любить його не як самого себе» [1, с. 276].

Тома Аквінський (1225/1227 – 1274) продовжує розвивати ієрархічний підхід до розуміння людських якостей. Так, він пише: «Якісь створіння називаються вищими відповідно до того, що вони є досконалішими у благості» [2, с. 183–184]. Філософ доводить, що нижчі створіння керуються вищими [2, с. 184]. У свою чергу, у вищих і нижчих рівнях виділяє підструктурні рівні.

Індивіди різного рівня духовного розвитку мають різні пізнавальні можливості. Розподіл на зовнішню та внутрішню людини в Г. Палами стосується й філософів. Парадоксально, але уособленням зовнішньої людини в богослова є філософ, бо він орієнтується на зовнішні науки [17, с. 116–123],

що підпорядковані тілесним потребам й ігнорують потреби духу. Зло зовнішніх (природничих та точних) наук полягає в тому, що вони побудували стіну між Богом й людьми [17, с. 129]. Така ситуація призвела до того, що наука стала однією з причин антрополого-глобальної катастрофи.

На жаль, модерна та постмодерна філософія не сприйняли ієрархічного погляду щодо людської сутності, що був започаткований у християнстві ап. Павлом, розвивався Діонісієм Ареопагітом, К. Тертуллліаном, Макарієм Великим, Г. Богословом, А. Августином, І. Листвичником, М. Сповідником, Альбертом Великим, містиками М. Екгартом, Г. Сузо. Ідея духовної ієрархії дратувала посередню людину тому, що вона висвітлювала її інтелектуально-психологічну та духовну недосконаліть й нездатність до виконання державних та громадських функцій. Ап. Павло, Отці християнської Церкви, середньовічні філософи зрозуміли, що сутність людини має ієрархічний характер і накладає відбиток на її життєдіяльність. Людина поводить себе відповідно до своєї духовної сутності, але часто її не усвідомлює. Це врешті-решт сприяло формуванню у філософії та суспільній свідомості концепту «кожна людина – особистість», який стверджував, що духовна природа кожної людини однакова. Уважаємо, що це не відповідає дійсності та потребам духовного вдосконалення. Говорити про духовну рівність – це значить заперечувати якісні відмінності й утверджувати тотожність там, де її не може бути. За своєю суттю цей концепт є антихристиянським.

Модерна й постмодерна філософія покинули людину напризволяще, а точніше залишили її на одинці з тілом. Як могло статися, що найкращі надбання щодо людської сутності були втрачені? Надзвичайно велика відповідальність лежить на філософах. А тому правильний висновок зробив

Г. Палама, що філософи є представниками зовнішньої людини. У 80–90 роках XX століття в мого Вчителя Олександра Феногеновича Гречаного (1934–2002) народилася ідея чотирьох рівнів розвитку людських здібностей, на основі якої я сформулював концепцію особистісного буття й поклав її в основу національної ідеї [19]. Двадцять років поспіль я знайшов витоки ієрархічного підходу в творчості Конфуція, Платона, Аристотеля, Св. Письмі, Отців християнської Церкви, теологів й філософів середньовіччя. Світська філософія як мінімум відстала на два тисячоліття у визнанні значущості принципу духовної ієрархії.

Християнське розуміння людини ієрархічне, утім, як гуманістичне – демократичне. Християнство скеровує людину на те, щоб вона жила під знаком свободи, контролювала потреби тіла, спонукання до діяльності, орієнтувалася на пріоритет духовного й прагнула духовної досконалості. Утім, як гуманізм визнає пріоритет земного життя й нехтує духом. Гуманізм став філософсько-світоглядним підґрунтям, на основі якого знищувалося християнське – ієрархічне – розуміння людини. Принцип ієрархії орієнтує людину й суспільство на розвиток, проте його ігнорування призводить до панування вульгарного матеріалізму, споживацтва, хаосу й деградації. Принцип ієрархії є онтологічною умовою людського буття й

орієнтує державу, громадянське суспільство й суспільну думку до єдності за зразком Св. Тройці, утім, як принцип рівності веде до руйнування єдності й тоталітаризму. Людство опинилося перед проблемою переосмислення онтологічних засад свого буття. Діалектика ієрархії й рівності знімається принципом справедливості. Реалізувати цю умову здатна лише особистість – духовна, новозавітна людина. Життя вимагає створити таку концепцію особистості, яка поєднувала б принципи «особистість – принцип буття» й «кожна людина – особистість».

Як підсумок пропонуємо читачу повернутися до питання Григорія Богослова: «Хто я»? й дати на відповідь: до якої людини він себе відносить: старозавітної чи новозавітної?

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Августин А. Энхиридион или о вере, надежде и любви / А. Августин. – К. : УЦИММ-Пресс – ИСА, 1996. – 413 с.
2. Аквінський Тома Компендіум теології / Тома Аквінський. – К. : Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2011. – 423 с.
3. Альберт Великий. Об интеллекте и интеллигибельном / Альберт Великий // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 43–80.
4. Ареопагит Дионисий Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб. : Алетейя, 2003. – 864 с.
5. Бердяев Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев; сост., предисл. и примеч. Л. В. Полякова. – М. : ИМА-пресс, 1990. – 288 с.
6. Богослов Григорій. Блаженство і визначення духовного життя / Григорій Богослов // Богослов Григорій. Творіння. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – Т. ІІ. – Кн. 1. – С. 134–135.
7. Богослов Григорій. Визначення, трохи окреслені / Григорій Богослов // Богослов Григорій. Творіння.. – К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – Т. ІІ. – Кн. 1. – С. 191–198.
8. Богослов Григорій. Про людську природу / Григорій Богослов // Богослов Григорій. Творіння.– К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – Т. ІІ. – Кн. 1. – С. 125–128.
9. Богослов Григорій Про малоцінність зовнішнього світу / Григорій Богослов // Богослов Григорій Творіння.– К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – Т. ІІ. – Кн. 1. – С. 128–132.
10. Богослов Григорій. Слово 31. Про богослов'я п'яте, про Святого Духа / Григорій Богослов // Богослов Григорій. Творіння.– К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2010. – Т. І. – Кн. 1. – С. 465–485.
11. Богослов Григорій. Слово 42. Прощальне, промовлене під час прибуття до Константинополя ста п'ятдесяти єпископів / Григорій Богослов // Богослов Григорій Творіння.– К. : Українська Православна Церква Київського Патріархату, 2010. – Т. І. – Кн. 1. – С. 616–633.
12. Египетский Макарий. Духовные беседы / Макарий Египетский. – Клин: Христианская жизнь, 2001. – 441 с.
13. Исповедник Максим О божественной любви / Максим Исповедник // Виллер Э. А. Учение о Едином в античности и средневековье. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 506 – 519.
14. Лествичник И. Лествица / И. Лествичник. – СПб. : Санкт-

Петербургская типография №6, 1996. – 352 с.

15. Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства / М. Лютер // Мартин Лютер – реформатор, проповедник и педагог. – М.: РОУ, 1996. – С. 12–91.

16. Маланюк Є. Ієрархія / Є. Маланюк // Український націоналізм: Антологія: в 2 т. – 2-е вид. / упоряд. В. Рог. – К. : ФОП Стебеляк О. М., 2010. – Т. 2. – С. 69–81.

17. Палама Григорий Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама. – М. : Канон, 1995. – 384 с.

18. Платон Федон / Платон // Платон Діалоги / пер. з давньогр. – Х: Фоліо, 2008. – С. 152–236.

19. Сабадуха В. Українська національна ідея та концепція особистісного буття: [монографія] / В. Сабадуха. – 2-ге вид., випр. – Івано-Франківськ: Фоліант, 2012. – 176 с.

20. Сузо Генрих. Книжка истины / Генрих Сузо // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): в 2 т. – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 466–486.

21. Тертуллиан К. О воскрешении плоти / К. Тертуллиан // Тертуллиан К. Избранные сочинения. – М. : Прогресс, 1994. – С. 188–248.

22. Тиллих П. Систематическая теология: в 3 т. / П. Тиллих. – М. – СПб. : Университетская книга, 2000. – Т. 3. – 415 с.

23. Экхарт Майстер. Об отрешенности / Майстер Экхарт М.: СПб. : Университетская книга, 2001. – 432 с.

Volodymyr Sabadukha

THE SPIRITUAL HIERARCHY PRINCIPLE IN THE WORKS OF PAUL THE APOSTLE, THE FATHERS OF THE CHURCH AND THE PHILOSOPHERS OF THE MIDDLE AGES

The article analyses the moral virtues of a person through the principle of spiritual hierarchy. It is shown that its beginnings are inherent in the Holy Scriptures. Applying the principle of spiritual hierarchy, Paul the Apostle and the Fathers of the Church defined three levels of human development: outward, psychical and spiritual. The spiritual hierarchy principle opposes the principle of democracy; the latter asserts that every man has the same spiritual nature. The principle of spiritual hierarchy directed towards an inward progression, while the principle of democracy absolutized the bodily existence. The topicality of the spiritual hierarchy principle in the context of the existential crisis is proved.

Церковно-історична біографістика

УДК 929(477)Хомишин

Олександр Руснак
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, факультет історії, політології та міжнародних відносин
Олександр Хомишин
КМУ «Міська дитяча стоматологічна поліклініка» м. Чернівці

РОДИННЕ СЕРЕДОВИЩЕ ЄПИСКОПА ГРИГОРІЯ ХОМИШИНА

У статті висвітлюється вплив родинного середовища на формування особистості Григорія Хомишина. Систематизуються й аналізуються попередні дослідження з проблеми. Розкриваються віхи ранньої біографії майбутнього єпископа. Характеризуються його перші кроки у навчанні. Відзначається позитивний вплив оточення рідних. На основі метричних книг та родинних переказів простежується родовід Блаженного. Наголошується на близькості світоглядних позицій Г. Хомишина і сім'ї Сімовичів.

Ключові слова: *Григорій Хомишин, Блаженний, мученик, єпископ, родинне середовище, рання біографія*

Актуальність наукової проблеми та її значення. Постать єпископа Григорія Хомишина у різні часи викликала жвавий суспільний і науковий інтерес, насамперед, в Україні, Польщі та українській діаспорі. Адже ще за життя, не лише його вчинки, а й думки, як правило, не залишалися осторонь пильної уваги сучасників. Така зацікавленість частково могла бути викликана нестандартністю поглядів о. Григорія на різноманітні реалії буття того часу, а почасти й не дуже легкою вдачею. Та все ж ключовим поясненням, мабуть, слід вважати, саму складну життєву місію, яку довелося виконувати Блаженному владиці.

Аналіз основних досліджень. Не вдаючись до детального аналізу праць, все ж хочемо відзначити основні найновіші здобутки істориків. На нашу думку, особливої уваги заслуговує монографія О. Єгрешія «Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча» [12], у якій автор на основі ретельно відібраного великого об'єму різнопланових джерел та наукових праць, зробив спробу вперше зобразити різні сторони діяльності владики.

Ряд надзвичайно цінних статей, що торкаються постаті єпископа опублікував дослідник Р. Делятинський. Зокрема, у його публікаціях йдеться про участь Г. Хомишина у революційних і державотворчих процесах на території Східної Галичини після Першої світової [8, 9], а також протягом радянсько-німецької війни [10] (деякі з них у співавторстві з І. Пилипівим [25, 26]).

Дуже популярною темою в останні роки стала участь Г. Хомишина у політичному житті. Позицію єпископа, даючи різні оцінки, проаналізували

такі науковці як Н. Бліндер [3], Т. Гладюк [6], А. Кліш [14], В. Кошетар [16], М. Москалюк [21], А. Нагірняк [22], В. Перевезій [24] та багато інших.

Подробиці арешту єпископа, допитів під час слідства, перебування і смерті у в'язниці, «мовою документів» з архівно-слідчої справи на Г. Хомишина охарактеризувала київська дослідниця Н. Сердюк [29, 30]. Методи слідства й зміст вироку – І. Ходак [35].

Мета статті. Попри значну кількість публікацій наукового і популярного характеру про життя та діяльність Г. Хомишина, досі ряд аспектів потребують глибшого вивчення. Серед таких – ранній період формування світогляду, коли на юного Григорія найбільше впливало родинне середовище чи селянська інтелігенція в особі місцевого пароха і вчителя. Дослідники про ці роки здебільшого писали приблизно так, як це озвучив сам єпископ після арешту на черговому допиті 21 квітня 1945 р. у Лук'янівській в'язниці: «Я народився у 1867 році в с. Гадинківці Копичинського району Тернопільської області в сім'ї селянина-середняка. 4 роки я вчився в сільській початковій школі, 8 років вчився в Тернопільській гімназії, котру закінчив у 1888 році. Після цього поїхав у м. Львів, де вступив на навчання в Університет, на богословський факультет і через чотири роки закінчив його» [28, с. 460]. Подібний текст міститься у більшості авторів наукових розвідок чи спогадів про владику.

Для прикладу наведемо публікацію І. Волянського «Преосвященний Кир Григорій Хомишин» [5], надруковану вперше в українському католицькому щоденнику «Америка», чи статтю «Блаженний Григорій Хомишин. Єпископ. 1867-1945» [2, с. 113-114] зі збірника новопроголошених українських мучеників, що вийшов друком у Римі 2002 р. Зовсім короткі відомості з ранньої біографії владики викладено у вигляді передмови і післямови до видання його богословської праці «Парафіяльна місія» [36] 1997 р., у брошурах «З вірою і терпінням: Єпископ Мученик Григорій Хомишин (1867-1997)» [13, с. 3, 22] та «Владичий жезл в Богородчанах» [1, с. 3]. Також про Г. Хомишина (чи не вперше у краєзнавчій літературі) згадано у статті О. Соневицької «Наші визначні люди» [34, с. 43], яка включає коротку біографічну довідку про єпископа, але крім дати народження про ранні роки його життя у ній нічого не вказано. У інших закордонних виданнях («Мартирологія українських церков. Українська католицька церква» [18, с. 106]) теж маємо лише стислі відомості.

Надзвичайно цікаві матеріали про малого Гринька містяться у праці П. Мельничука «Владика Григорій Хомишин. Патріот-місіонер-мученик» [19]. Автор з великою душевною теплотою відгукується про свого наставника. Розділи книги сповнені яскравими художніми описами різноманітних епізодів з життя владики. Але про досліджувані роки розповідається не так багато.

Сподіваємося, що наші доповнення і узагальнення детальніше й чіткіше розкриють в яких умовах визначилася подальша доля простого

селянського сина. А ця публікація буде маленькою даниною родини вшануванню пам'яті Блаженного у наші дні.

Виклад основного матеріалу. Наведемо спочатку кілька штрихів до опису рідного села Г. Хомишина. За австрійськими даними 1900 р., що наводяться у «Історико-мемуарному збірнику Чортківської округи» [33, с. 326], у селі проживало 1655 осіб, з яких переважна більшість (1153) греко-католики. При цьому значна частина жителів (344) католицького віросповідання. Майже таким самим був розподіл за рідною мовою (1138 спілкувалися українською і 430 польською). Очевидно, що такі пропорції зберігалися й за кілька десятиліть до того. Цей приклад терпимості та взаємного порозуміння різних національностей, культур і релігій не міг не позначитися на свідомості майбутнього єпископа. До того ж відомо, що інколи навіть у окремих родинах були представники різних віросповідань (зокрема, йдеться про Фірманюків) [33, с. 325], звідки, походила Вікторія – мати Григорія [11, арк. 110]. Її батько Йосип [11, арк. 110] (греко-католик), за родинними переказами, проходив службу в австрійській армії у Празі, де познайомився з молодою дуже побожною дівчиною Юліаною (католичкою) і, згодом, одружився з нею. Такі поєднання зовсім не були рідкістю в Австрійській чи Австро-Угорській монархії і, як правило, не вважалися екстраординарними.

Очевидно, саме від своїх матері та бабусі Григорій успадкував глибоку побожність, яка проявилася вже під час навчання у гімназії, де він належав до товариства «Апостольство Молитви» і його ставили за взірець для інших учнів [19, с. 8-9]. Такої думки притримується П. Мельничук, вказуючи, що «Мати його ходила на відпусти до Бучача, Винятинець, Тернополя, і тоді Гринько зростав в набожності до Божої Матері. Одначе та набожність до Богоматері зросла і утвердилася в його душі, яка його і батька його врятувала від смерті в чудесний спосіб, як то Григір сам пише у своїх місійних проповідях. Ось ця історійка: їдучи до школи в темну осінню ніч утомлений працею батько заснув на возі. Кілька днів перед тим був дуже великий дощ, Стрипа вийшла з берегів і зірвала всюди мости, світло ліхтарні, прив'язане до розвори під возом, мерехтіло, але видно згасло, коні також, змучені осінньою працею, ступали, пофоркуючи, крок за кроком; раптом стали і так сильно зафоркали, що батько Григора пробудився і в тім моменті, коли хотів силувати коней йти, вони цофнулися і то так сильно, що батько не зміг їх втримати. Батько знепритомнів, зліз з воза, засвітив ліхтарню і зі страху аж закричав: з радости, або страху, або з вдячности, бо коні були не на цілих три метри від пропасти над рікою, де вода зірвала міст, підмулила берег так, що за одну мить і коні, і віз, і батько, і Григір були б пішли під розбурхані хвилі води, яка понад берег вилляла. Тоді це було навечеріє свята Успення Божої Матері. Від тої хвилі набоженство до Матері Божої було велике, яке тільки може бути. Єп. Григорій у своїх місійних науках прославляв Божу Матір і все всіх заохочував до того набоженства. Все, що маю і що знаю, тому завдячую Божій Матері, і тут в старенького татуня сльози спливали по його лиці та

голос заломлювався зі зворушення. Єпископ виголошував повчання так сердечно, що всі радо слухали і хоч повчання були довгими, та часто наприкінці, ціла церква людей, як на команду, глибоко зітхала» [19, с. 9].

Опрацювання метричних книг церкви села Гадинківці, що зберігаються у фондах Державного архіву Тернопільської області, дало змогу точно визначити імена найближчих родичів і пращурів Г. Хомишина. Його батьки – Лука [11, арк. 5] (народився 25 жовтня 1823 р., помер 18 червня 1899 р.) і Вікторія Хомишин [11, арк. 110] (народилася 27 листопада 1826 р., померла 23 лютого 1892 р.). Батьками Луки були Іван Хомишин [11, арк. 5] (народився близько 1795 р., помер 13 жовтня 1853 р.) та Доміцеля Гедик [11, арк. 5], а Вікторії – уже згадані Йосип Фірманюк і Юліана [11, арк. 63] (у деяких записах Юлія [11, арк. 110]) Подбільська. По лінії батька єпископа відомі імена його двох прадідусів – Андрія Хомишина і Никифора Гедика [11, арк. 5]. У записах метричних книг про усіх них вказано, що вони селяни [11, арк. 5, 63, 110].

У Григорія було троє братів: Іван (народився 23/24 лютого 1853 р.) [11, арк. 123], Теодор (18 лютого 1860 р.) [11, арк. 144] і Микола (8 травня 1864 р.) [11, арк. 198]. Тобто Григорій був наймолодшою дитиною у сім'ї. За родинними переказами, усі брати зберігали приязні стосунки. У спогадах Й. Капустинського (працював суддею у Копичинцях) також вказано, що владика досить часто відвідував Гадинківці, де бував у братів Івана (званого Йоганком) і Миколи (Николая). «Оба були досить заможні господарі. Владика ... любив братів, а передусім Йоганка, який відзначався також великою побожністю. Також і Миколу любив владика, бо навіть свою дочку дав Микола до монастиря...» [17, с. ,335].

Важливу роль у формуванні поглядів юного Григорія відігравала родина місцевого педагога Івана Сімовича, з якої вийшли вчителі, священики, лікарі, музиканти, інженери [31, с. 14]. Зокрема, Михайло (1869-1951 рр.) – тривалий час працював катехитом середніх шкіл у Чернівцях, а від приєднання краю до Румунії і аж до приходу радянської влади був апостольським візитатором греко-католицької церкви на Буковині [34, с. 43]. Наймолодшим сином народного вчителя Івана Сімовича був Василь (1880-1944 рр.) – знаний український філолог, громадський і культурний діяч, автор «Практичної граматики української мови» [31, с. 9].

Іван Сімович навчаючи своїх та сільських дітей давав не лише ґрунтовну підготовку, а й прищеплював особливий потяг до освіти. Після його уроків у місцевій парафіяльній школі (діяла вже у 1840-х рр. [32, с.254]) більшість учнів успішно продовжували навчання у різних гімназіях і вищих навчальних закладах. У випадку Григорія теж, саме перший вчитель помітив його здібності та наполіг аби батьки після закінчення парафіяльної школи віддали сина далі в науку. Так, Г. Хомишин став одним з перших вихідців з Гадинківців, що здобули гімназійну, а потім і вищу освіту.

На підтвердження позитивного впливу місцевої школи можна навести ще кілька прикладів. До відомих вихідців з Гадинківців того часу належить і

український класичний філолог, професор Українського Католицького Університету в Римі Михайло Соневицький (1892-1975 рр.) [34, с. 45]. Поетичний хист мав о. Іван Заверуха [34, с. 47]. З Гадинківців походив Ігор Соневицький (1926-2006 рр.) – український музикознавець, диригент, композитор.

Про вдячність за все, що для нього зробили Сімовичі свідчить те, що, коли єпископ відвідував Чернівці у березні 1915 р. [20, с. 56], то радо допоміг о. Миколі Сімовичу з добудовою власного будинку. Ось як про це у своїх спогадах написав о. К. Костецький, парох храму Успіння Пресвятої Богородиці у Чернівцях: «Того дня на вечерни, котру я правив і проповідав, ексцелєнція уже в церкві не був, бо по закінченю богослуженя в моїм товаристві зробив візиту радникови Королевичеви, а відтак свому колезі о.[тцеві] Сімовичеви, до котрого прибули також і о.[тець] совітник Левінський і оба монахи, і там позістали на вечери, і грали преферанса. В часі гостини питав владика о.[тця] Сімовича, коли скінчит будову свого дому на Gartengasse (нині вул. Федьковича у Чернівцях – О.Р., О.Х.), котрий я владиці в часі їзди до радника Королевича показав. О.[тець] Сімович відповів, що якби мав 500 гульденів, то би сего року закінчив і на осінь до него спровадив ся. По короткім намислі виймив владика з кишені пулярес, відрахував 500 гульденів (1000 корон) і сказав: «Я пожичаю тобі 500 гульденів на докінченє дому, як будеш мати, то ми віддаш». Велика утіха запанувала в родині о.[тця] Сімовича, бо дійстно тими грішми сеї весни докінчив будову дому і в літі спровадив ся» [15, с. 93].

Помешкання Сімовичів у Гадинківцях, взагалі можна було б назвати «другим домом» Г. Хомишина. Саме такий висновок слідує з фрагментів листа д-ра Й. Капустинського про відвідини Юлії Сімович (вдови вчителя Івана). «... Будучи студентом-богословом в часі ферій був у Гадинківцях і майже цілий час перебував у домі нашої бабки бл. п. Юлії Сімовичевої, ба, навіть, коли захворів на тиф, то не лежав у домі своїх родичів, лише в домі бабки (Юлії Сімович – О.Р., О.Х.), яку дуже шанував і відносився до неї з великим пієтизмом і пошаною» [17, с. 335].

З родинних спогадів відомо, що дякуючи своїй бабусі Юліані та вчителю Івану, на момент вступу в Тернопільську гімназію, Г. Хомишин міг спілкуватися не лише українською і польською, а й чеською та німецькою мовами. Крім Івана Сімовича, талановитих здібних учнів підтримував місцевий парох о. Корній. Він теж рекомендував Луці Хомишину віддати сина на навчання до Тернопільської гімназії. Але Лука відповів, що немає грошей навіть для придбання взуття для Григорія. Відтак о. Корній позичив необхідні кошти. Спільними зусиллями Григорія зібрали і Лука відвіз його до Тернополя.

Ось як про подальше навчання написав П. Мельничук: „В той час вступає до гімназії в Тернополі 12-літній хлопець Григір Хомишин, син родичів-селян: цікаві і веселі сині очі, русяве, легко покручене волосся, серйозність, пильність і чесність та чесність у поведінці звертали на себе

увагу кожного, хто лише мав нагоду його бачити. Він належав завжди до перших учнів в класі і в цілій гімназії. Отець Копитчак любив малого Гринька, і це підносило вартість в очах його товаришів, не лише українців, але й поляків" [19, с. 8]. Фінансові труднощі батьків не були перепоною для продовження навчання. Вже сам Григорій з цим намагався давати раду: «Часто складалося так, що батьки заберуть Григора зі школи, бо не було грошей на оплату, але талановитий і працьовитий Григір мав лекції для своїх шкільних товаришів і в той спосіб заробляв на оплату в школі і вже від того часу вправлявся у педагогії» [19, с. 10].

У 1888 р. Григорій завершив гімназійні студії. „Він був далеким від зіпсуття, бо завжди був зайнятий працею: сам вчився і інших вчив" [19, с. 10], тому «закінчив з відзначенням науку» [7, с. 53].

Іншою рисою майбутнього єпископа була активна життєва позиція. До певної міри, її формування теж можна зарахувати до впливів родинного середовища, які доповнилися у гімназійні роки: «Він ... належав при тім до всіх товариств у школі, релігійних і світських» [19, с. 10].

Не дивно, що і рідний брат єпископа Микола будучи сільським війтом, не раз ставав на бік громади, захищаючи її інтереси перед владою або місцевими панами. Виступив проти ополячення, допомагаючи організовувати шкільний страйк: «До витривання в страйку найбільше причинився тодішній наказний війт Микола Хомишин, що мав магічну силу на хиткіших батьків...» с[33, с. 330]. З його погодженням на посаду влада прорахувалася, бо очікувала лояльної поведінки. Він же, навпаки, «.. амбітна, енергійна людина, діяв по лінії інтересів української більшости села за порадами пароха...» [33, с. 330]. Зауважимо, що й інший близький родич Томко Хомишин теж був сільським війтом [33, с. 330].

Також хочемо звернути Вашу увагу ще на кількох членів родини Г. Хомишина. Його дві племінниці стали монахинями: Ольга Хомишин – Сестра Самуїла (дочка рідного брата Миколи) і Емілія Хомишин – Сестра Григорія (дочка рідного брата Івана). Внучата племінниця Ольга Хомишин (Сестра Миколая) теж пішла в монастир. Внучатий племінник Пантелеймон Хомишин заслужений вчитель України, понад 40 років пропрацював директором Заліщицького дитячого будинку (1957-1995 рр.) [23, с. 556], а згодом і гімназії [37].

Роки Другої світової виявилися трагічними не лише для самого єпископа, а й для сина рідного брата Івана, якого теж звали Григорієм (народився 1906 р.) [38]. Він загинув 10 жовтня 1944 р. на радянсько-німецькому фронті у м. Шяуляй (Литва) [38] у першому ж бою після мобілізації.

Ось таким нам виглядає початкове середовище формування рис характеру, моральних якостей і життєвої позиції сильного духом, послідовного, працьовитого, вимогливого, селянського сина великої віри, Блаженного єпископа Г. Хомишина.

У наші дні родичі єпископа живуть у Гадинківцях, зокрема на родинному обійсті (Олександра Мельник – онука племінниці Блаженного), Заліщиках (внучатий племінник і племінниця), Чернівцях, Торонто (Канада), Хабаровську (Російська Федерація). Десь у Німеччині (імовірно у Гамбурзі) губляться сліди Теодора рідного брата єпископа. За професіями переважна більшість педагоги, лікарі, є науковці і політики.

Насамкінець, не можемо оминути увагою підготовку видання „Два Царства". На цю тему багато вже сказано, як науковцями, так і представниками громадськості. Мимоволі постає питання, де праця спричинила більший резонанс: в Україні, Польщі чи Росії? Але все ж вважаємо своїм обов'язком, хай і з деяким запізненням, висловити бачення родичів Г. Хомишина.

По-перше, ми завжди щиро вітали намагання провести нові дослідження постаті Блаженного, а також публікації його творчої спадщини. Та все ж, тримаючи перед собою найсвіжішу працю, наполягаємо, щоб у подальшому всі наступні проходили більш відкритий і прозорий шлях перед друком. Адже історія «Двох Царств» в останні місяці-роки радше нагадує детектив (не відоме точне місце зберігання рукопису, відсутність доступу до нього спеціалістів і громадськості, залучення закордонного видавництва і, очевидно, спонсорів лише підтверджує цю тезу).

В Україні є усі необхідні умови для проведення підготовки видання на фаховому рівні. Зокрема достатньо і науковців, кому вкрай близька ця тематика через багаторічні плідні пошуки. Дивно, що саме вони не були долучені до роботи над текстом, у тому числі й до підготовки коментарів.

По-друге, абсолютно не торкаючись особистих поглядів самого Блаженного, бачимо й проблему автентичності тексту. Доки рукопис не буде передано на зберігання в одну із профільних установ (бібліотека, музей, архів тощо) для проведення ґрунтовного вивчення, не варто виключати підробки, як мінімум окремих фрагментів. У разі якщо цього не буде зроблено найближчим часом, наші припущення лише підтвердяться.

І взагалі, від моменту початку активної публічної діяльності Г. Хомишина, усі його роботи стали надбанням великої греко-католицької громади, всього українського народу. Будь-які обмеження доступу до його творчої спадщини – неприпустимі.

По-третє, не треба забувати, за яких реалій ми живемо сьогодні (війна на Сході України, пошук міжнародної підтримки українським урядом). Подібні дії шкодять не лише внутрішній консолідації українців, а й співпраці із сусідами (у даному випадку з Польщею). Для всіх українців і поляків зараз є один ворог – режим Путіна у Росії. Україна і Польща перебуває в одному „човні", а подібні коливання, лише заважають стабільному курсу розвитку взаємовідносин. Склалося так, що саме наш народ століттями стояв на передовій боротьби з Московією-Росією, але історія вже не раз демонструвала, що бувало, коли ми там опинялися наодинці без підтримки.

Спочатку державність втрачали ми, а далі наступала черга і найближчих західних сусідів.

Щоправда, останні новини налаштовують на оптимістичні думки, адже 23 березня 2017 р. польський сейм одноголосно ухвалив резолюцію в пам'ять про Г. Хомишина у 150-ту річницю його народження. У документі зазначено: «То була людина, що єднала», «Постать блаженного єпископа має стати символом польсько-українського примирення, будованого на історичній та духовній спадщині спільноти обох народів, які стоять на непорушних фундаментах моральності й правди» [27]. Сьогодні це як ніколи актуально.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Бабій І. Владичий жезл в Богородчанах / І. Бабій. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2007. – 24 с.
2. Баб'як А. Нові українські мученики XX ст. Сповідники віри / А. Баб'як // Праці Греко-католицької Богословської Академії. – Т. 89. – Рим, 2002. – С. 113-114.
3. Бліндер Н. Місце і роль Григорія Хомишина у створенні Української християнської організації – Української католицької народної партії на території Східної Галичини у міжвоєнний період / Н. Бліндер // Матеріали ІІ Міжнародної науково-практичної конференції „Тернопіль і Тернопілля в історії та культурі України і світу (від найдавніших часів до сьогодення)". – Тернопіль: „Вектор", 2014. – С. 58-60.
4. Бліндер Н. Українські консервативно-клерикальні партії та організації Східної Галичини міжвоєнного періоду / Н. Бліндер // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. У двох частинах. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2013. – Вип. 2. – Ч. 1. – С. 57-60.
5. Волянський І. Преосвященний Кир Григорій Хомишин / І. Волянський // Америка. Український католицький щоденник. – Ч. 15-16. – січень 1958.
6. Гладюк Т. Створення Української католицької народної партії (Української народної обнови): її програма та ідеологія / Т. Гладюк // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2009. – Вип. 2. – С. 161-166.
7. Губчак М. Українська державна гімназія в Тернополі (1898-1930) (Нарис споминів) / М. Губчак // Ювілейна книга Української гімназії в Тернополі. До сторіччя заснування. 1898-1998. – Тернопіль; Львів: Наукове товариство ім. Шевченка; Львівське крайове товариство „Рідна школа", 1998.– С. 51-60.
8. Делятинський Р.І. До питання про діяльність греко-католицького духовенства Станиславівської єпархії напередодні і в час Листопадової революції 1918 року в Східній Галичині / Р.І. Делятинський // Наукові записки Тернопільського нац. пед. ун-ту ім. В. Гнатюка. Історія. – Тернопіль, 2007. – Вип. 1. – С. 81-87.
9. Делятинський Р.І. Релігійна політика ЗУНР (листопад 1918 – липень 1919 рр.) / Р.І. Делятинський // Вісник Прикарпатського університету. Історія. Вип. IX. – Івано-Франківськ, 2005. – С. 28-41.
10. Делятинський Р.І. Участь греко-католицького духовенства Станиславівської єпархії у формуванні української адміністрації (липень – серпень 1941 р.) / Р.І. Делятинський // Ціннісно-смисловий вимір буття укр. суспільства і перспективи укр. націоналізму: Матер. наук. конф. – Івано-Франківськ, 2007. – С. 214-225.
11. Державний архів Тернопільської області. – Ф. 487. Церква Різдва Пречистої Діви Марії, с. Гадинківці Копичинського пов. Народження. – Оп. 1. – Спр. 164.
12. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча / О. Єгрешій. – Івано-Франківськ: Нова зоря, 2006. – 168 с.

13. З вірою і терпінням: Єпископ Мученик Григорій Хомишин (1867-1997). – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1997. – 32 с.

14. Кліш А. Українська католицька народна партія (Українська народна обнова) в інтерпретації сучасних українських дослідників / А. Кліш // Україна-Європа-Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини. – Тернопіль, 2012. – Вип. 10. – С. 343-346.

15. Костецький К. Хроніка парохії греко-католицької церкви в Чернівцях від її основання аж до року біжучого (1914-1918) / К. Костецький // Добржанський О.В. Бажаємо до України: змагання за українську державність на Буковині у спогадах очевидців (1914-1921 рр.). – О.: Маяк, 2008. – С. 58-132.

16. Кошетар У.П. Консервативна складова діяльності Української католицької народної партії / У.П. Кошетар // Ucrainica Polonica. Т. 2 – Київ-Житомир, 2008. – С. 108-131.

17. Лист д-ра Йосифа Капустинського, судді в Копичинцях і Гусятині // Мельничук П. Владика Григорій Хомишин. Патріот-місіонер-мученик. – Львів: Видавництво Отців Василіян „Місіонер", 1997. – С. 335-336.

18. Мартирологія українських церков. Українська католицька церква. – Т. 2. – Торонто-Балтимор: Українське видавництво „Смолоскип" ім. В. Симоненка, 1985. – 839 с.

19. Мельничук П. Владика Григорій Хомишин. Патріот-місіонер-мученик / П. Мельничук. – Львів: Видавництво Отців Василіян „Місіонер", 1997. – 414 с.

20. Мизак Н. Два століття служіння Богові і нації: УГКЦ на Буковині / Н. Мизак, А. Яремчук. – Харків: ТОВ „Сиция", 2016. – 320 с.

21. Москалюк М. Українська католицька народна партія і проблема польсько-українського порозуміння / М. Москалюк // Українсько-польські відносини в Галичині у XX ст. – Івано-Франківськ: Плай, 1997. – С. 221-224.

22. Нагірняк А.Я. Національне питання у програмних документах Західноукраїнських християнських об'єднань 1920-х – 1930-х рр. / А.Я. Нагірняк // Держава та армія. – Львів: Видавництво Національного університету „Львівська політехніка", 2010. – С. 131-135.

23. Олійник В. Хомишин Пантелеймон Григорович / В. Олійник // Тернопільський енциклопедичний словник: у 4 т. – Тернопіль: ВАТ ТВПК „Збруч", 2008. – Т. 3. П-Я. – С. 556.

24. Перевезій В.О. Служіння Богу і народу: Українська греко-католицька церква між двома світовими війнами / В.О. Перевезій. – К.: Світогляд, 2004. – 203 с.

25. Пилипів І. До питання про греко-католицьких капеланів в Українській Повстанській Армії (1942 – 1946 рр.) / І. Пилипів, Р. Делятинський // Галичина: Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – Вип.14. – Івано-Франківськ, 2008. – С. 303-316.

26. Пилипів І. До питання про ставлення греко-католицького духовенства до дивізії „Галичина" (1943 – 1945 рр.) / І. Пилипів, Р. Делятинський // Галичина: Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – Івано-Франківськ, 2009. – Ч.15-16. – С. 373-388.

27. Польський сейм вшанував єпископа Григорія Хомишина [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://polonews.in.ua/spoleczenstwo/90373-90373-/

28. Протокол допиту єпископа Г. Хомишина 21 квітня 1945 р. // З архівів ВУЧК-ГПУНКВДКГБ: Науковий і документальний журнал. – 2004. – №1/2. – С. 457481.

29. Сердюк Н. Єпископ Григорій Хомишин мовою матеріалів слідства (за документами Галузевого Державного архіву СБ України) / Н. Сердюк // З архівів ВУЧК-ГПУНКВДКГБ: Науковий і документальний журнал. – 2004. – №1/2. – С. 451481.

30. Сердюк Н. Доля Григорія Хомишина (за документами Державного архіву СБ України) / Н. Сердюк // Пам'ять століть. – 2005. – №3-4. – С. 279-284.

31. Сімович В. Праці у двох томах. Том 1: Мовознавство / В. Сімович. – Чернівці: Книги – ХХІ, 2005. – 520 с.

32. Слободян В. До історії сіл Гадинківці та Швайківці і їх церков / В. Слободян // Апологет. Матеріали ІІ Міжнародної наукової конференції м. Львів, 24-25 листопада 2010 р. Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво. – Львів, 2010. – С. 245-265.

33. Соневицька О. Історико-мемуарний збірник Чортківської округи / О. Соневицька, Б. Стефанович, Р. Дражньовський. – Нью-Йорк-Париж-Сідней-Торонто: Наукове Товариство ім. Т. Шевченка, Український Архів – Т. XXVI, 1974. – 927 с.

34. Соневицька О. Наші визначні люди / О. Соневицька // Соневицька О., Стефанович Б., Дражньовський Р. Історико-мемуарний збірник Чортківської округи. – Нью-Йорк-Париж-Сідней-Торонто: Наукове Товариство ім. Т. Шевченка, Український Архів – Т. XXVI, 1974. – С. 43-51.

35. Ходак І.В. Доля греко-католицького духовенства в контексті рішень Львівського собору 1946 р. / І.В. Ходак // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – К.: ВІР УАН, 2013. – Вип. 69 (№2). – С. 130-133.

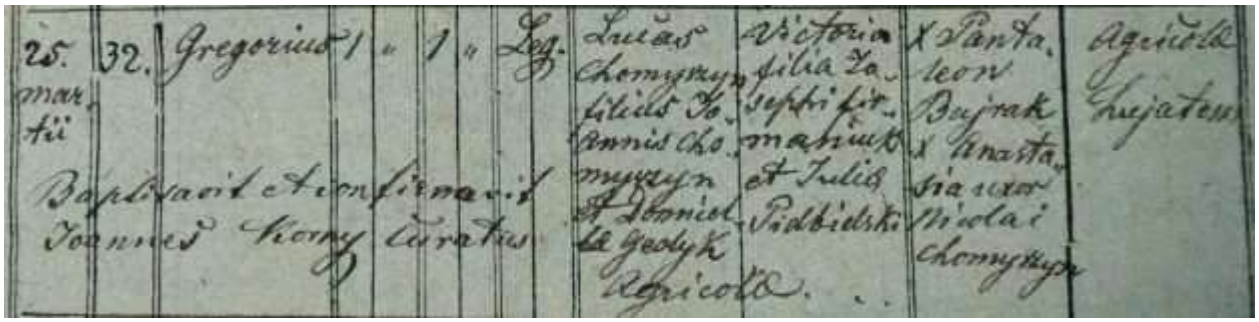
36. Хомишин Г. Парафіяльна місія / Г. Хомишин. –Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1999. – 472 с.

37. Хомишин Пантелеймон Григорович [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zal-lib.pp.ua/homyshyn-pantelejmon-grygorovych/

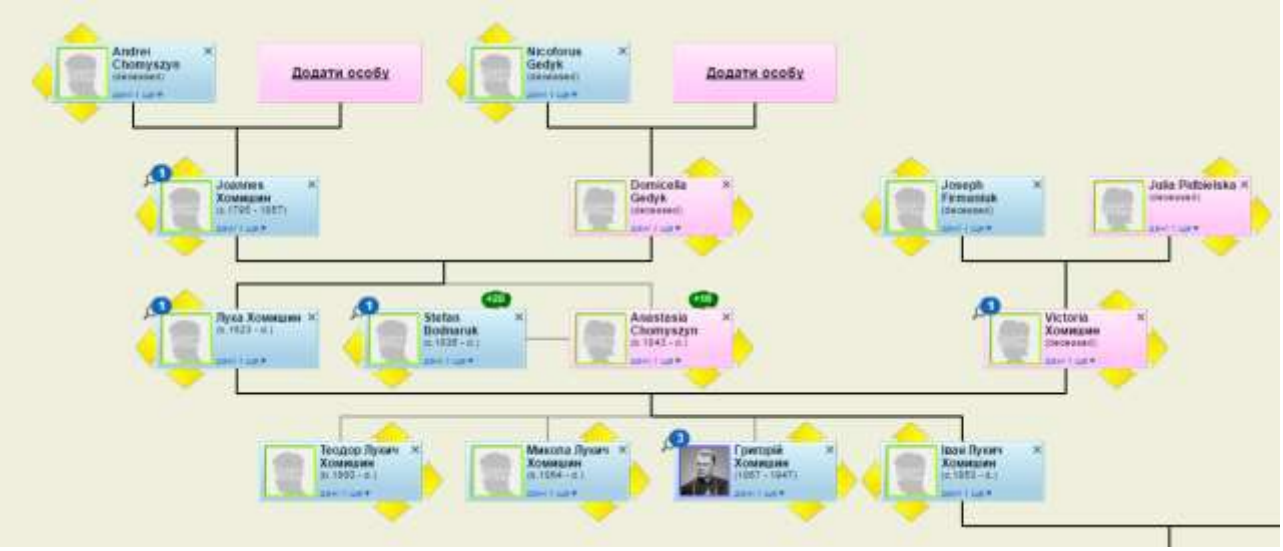
38. 1941-1945. Книга пам'яті України. Електронна база даних [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.memory-book.com.ua/people/search

Додатки

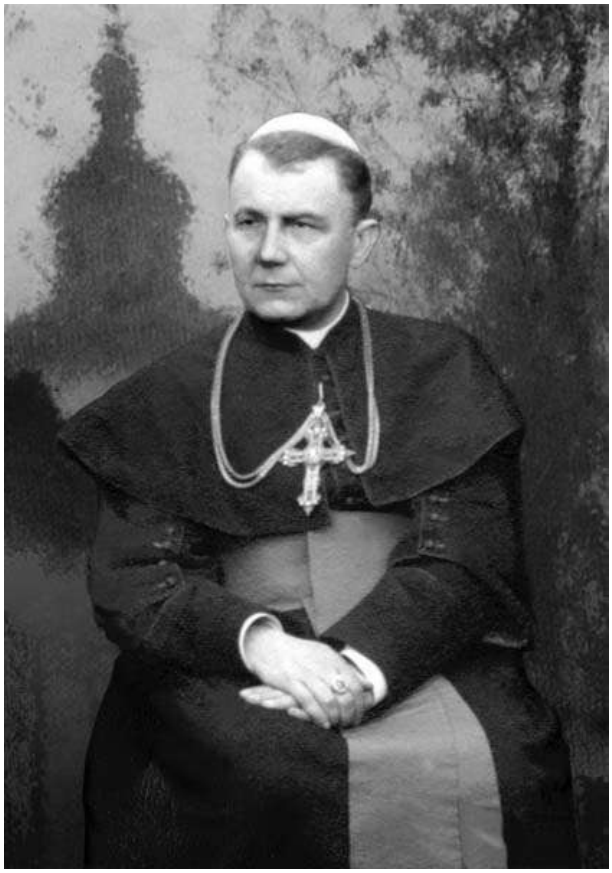
Додаток А. Запис у метричній книзі про народження Григорія Хомишина (з фондів Державного архіву Тернопільської області)



Додаток Б. Родинне дерево Григорія Хомишина



Додаток В. Григорій Хомишин – Станиславівський єпископ, 1904 р.



Додаток Г. Памятник блаженному єпископові Григорію Хомишину біля церкви в с. Гадинківці Гусятинського району



Oleksandr Rusnak, Oleksandr Khomyshyn

FAMILY ENVIRONMENT OF BISHOP HRYHORII KHOMYSHYN

In the article is highlighted the influence of family environment on the formation of personality of Hryhorii Khomyshyn. Are systematized and analyzed previous research on the issue. Are disclosed milestones of early biography of future Bishop. Are characterized his first steps in studying. Is marked a positive effect of relatives surroundings. On the base of metric books and family legends is traced genealogy of Beatific. It is noted on the proximity of worldview of H. Khomyshyn and the family of Simovych.

Keywords: *Hryhorii Khomyshyn, Beatific, martyr, Bishop, family environment, early biography.*

УДК 94.477.83/.86 : 262.1

Андрій Королько, Василь Марчук
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, факультет історії, політології та міжнародних відносин

ІНТРОНІЗАЦІЯ СТАНИСЛАВІВСЬКОГО ЄПИСКОПА ГРИГОРІЯ ХОМИШИНА 1904 Р. (ЗА МАТЕРІАЛАМИ УКРАЇНСЬКОЇ ГАЗЕТНОЇ ПЕРІОДИКИ ПОЧАТКУ ХХ СТ.)

У статті за матеріалами української газетної періодики початку ХХ ст. проаналізовано перебіг інтронізації станиславівського єпископа Г. Хомишина 1904 р. Показано особливості номінації на посаду Г. Хомишина, охарактеризовано форми підготовки організаційного комітету щодо проведення його інтронізації та висвітлено урочистості 19 червня 1904 р. у м. Станиславові; простежено перші кроки діяльності новобраного станиславівського владики. Автор стверджує, що українські часописи детально висвітлювали події, пов'язані з підготовкою і проведенням даного церковно-релігійного дійства. У газетних замітках та статтях вказувалося, що громадськість краю вірила в нового єпископа, сподівалася, що він піднесе рівень Станиславівської єпархії ГКЦ на новий щабель розвитку, виховуватиме священиків і мирян на засадах християнської віри і духовно-релігійного відродження українського народу.

Ключові слова: *Григорій Хомишин, єпископ, митрополит, Станиславівська єпархія ГКЦ, інтронізація, священик, газета, святкове богослужіння.*

На початку ХХ ст. Станиславівська єпархія ГКЦ функціонувала в складних суспільно-політичних умовах польсько-українського протистояння в Галичині, суперечностей між українськими політичними течіями і партіями, проте докладала значних зусиль для збереження впливу Церкви на суспільне життя.

У кінці жовтня 1900 р. стало відомо про іменування станиславівського єпископа А. Шептицького Галицьким митрополитом [38, арк. 1–5]. У пастирському листі «Найбільша заповідь» А. Шептицький прощався зі своїми вірними та духовенством: «Півтора року тому вітав я Вас словом любові… Нехай же й останнє слово у хвилі розлуки буде словом "люби"!» [35, с. 123]. Станиславівська єпархія ГКЦ залишилась вакантною до призначення нового єпископа більше трьох років. Цей період часу (1901–1904) зумовлений загостренням «кризи ідентичності» в ГКЦ і позначений веденням гострої боротьби за кандидатуру нового єпископа, на яку претендували о. М. Пакіш, о. Г. Хомишин, о. П. Філяс ЧСВВ, о. Й. Комарницький, о. І. Гробельський, о. А. Білецький, о. Л. Туркевич, о. І.-Д. Литвинович. У квітні 1904 р. на цю посаду іменований ректор греко-католицької семінарії в м. Львові Григорій Хомишин.

Мета статті – проаналізувати перебіг інтронізації станиславівського єпископа Г. Хомишина 1904 р. Досягнення мети передбачає вирішення таких завдань: показати особливості номінації на посаду єпископа Г. Хомишина; охарактеризувати форми підготовки організаційного

комітету щодо проведення його інтронізації та висвітлити урочистості 19 червня 1904 р. у м. Станиславові; простежити перші кроки діяльності новообраного станиславівського владики.

Велику кількість інформації з досліджуваної проблеми почерпнули з тогочасних українських центральних і місцевих часописів Східної Галичини: «Діло», «Руслан», «Вістник Станиславівскої Епархії», «Нива», «Нова Січ». Джерелознавча цінність цих видань полягає в тому, що вони на своїх сторінках висвітлювали суспільну діяльність духовенства і єпископату, питання державної політики щодо ГКЦ в Галичині, ставили своїм завданням засадах розвивати національну свідомість широких мас громадянства на засадах християнської віри і духовно-релігійного відродження українського народу.

На початку 1904 р. одним із кандидатів на єпископський престол значився о. В. Фацієвич, але для його хіротонії була канонічна перешкода – він був вдівцем, а не целебсом [29, с. 2–3]. Про це вказувалося під час перебування 21 січня у м. Львові станиславівської депутації представників українського духовенства та інтелігенції з м. Станиславова на аудієнції у намісника Галичини А. Потоцького. Останній наголосив, що не варто зволікати з призначенням на єпископський престол претендента [24, с. 3].

25 березня (6 квітня) 1904 р. цісар Франц Йосиф іменував своєю постановою ректора греко-католицької семінарії в м. Львові Г. Хомишина єпископом Станиславівської єпархії ГКЦ [1, с. 61], хоча в тогочасній українській газетній періодиці про призначення станиславівським єпископом Г. Хомишина вказувалося вже у середині березні 1904 р. [34, с. 1], а 22 березня митрополит ГКЦ А. Шептицький «дав обід в честь новоіменованого владики» [23, с. 2]. Станиславівський часопис «Нова Січ» резюмував: «В кожнім случаю належить висказати вдоволенє, що справа, котра так довго проволїкалася ся і дразнила без видимої потреби наше духовенство як і загал Русинів, дійшла до успішного кінця» [3, с. 1]. Уже через два дні, 27 березня (8 квітня) 1904 р., депутація у складі 12 чоловік від усіх українських національно-культурних товариств м. Станиславова прибула до м. Львова, щоб скласти привіт новопризначеному владиці о. Г. Хомишину. Керівник делегації радник Каранович від імені станиславівської громади висловив велику радість із звістки про призначення станиславівським єпископом Г. Хомишина, проте зауважив, що владика може зіткнутися з певними перешкодами і труднощами на шляху розбудови Станиславівської єпархії ГКЦ [18, с. 3]. Номінант прийняв щирі привітання і заявив, що «витревало буде працювати для добра церкви і руського-українського народу, щоб здобути собі єго довірє і любов» [25, с. 2–3].

24 квітня 1904 р. урядовий часопис «Wiener Zeitung» опублікував повідомлення, що імператорською постановою від 16 квітня 1904 р. дозволено іменувати ректора греко-католицької духовної семінарії у м. Львові о. Г. Хомишина греко-католицьким єпископом в м. Станиславові [6, с. 1]. 6 травня 1904 р. у соборі св. Юра у м. Львові відбулася приконізація

(підтвердження духовною владою на єпископа) о. Г. Хомишина через його еміненцію митрополита А. Шептицького і вручено йому декрет, за яким дозволялося управляти Станиславівською єпархією ГКЦ [10, с. 3; 15, с. 2]. Того ж дня митрополит видав Пастирське послання до вірних Станиславівської єпархії ГКЦ, де представив нового єпископа [31].

Через чотири дні, 10 травня 1904 р., о. Г. Хомишин вперше виїхав до м. Станиславова в якості єпископа, де відвідав крилошан і консисторських радників, мав зустріч з каноніком В. Богоносом [15, с. 2].

30 травня 1904 р. у м. Львові станиславівський єпископ Г. Хомишин склав присягу перед намісником Галичини А. Потоцьким [2, с. 71; 12, с. 2]. У греко-католицькій духовній семінарії відбувся прощальний святковий вечір для колишнього її ректора, підготовлений учнями-семінаристами. Викладач духовного закладу о. Г. Плакида виокремив заслуги Г. Хомишина у розвої церковно-релігійного закладу, висловив щиру підтримку в його майбутній праці на престолі станиславівського єпископа. Зворушений такою оцінкою своєї праці і подальшими побажаннями у роботі над якісним розвитком Станиславівської єпархії ГКЦ, Г. Хомишин закликав семінаристів до «невсипущої праці для добра того народа, який позбавлений бояр і князів, жде на поміч лише тих, що вийшли з поміж него» [11, с. 2]. А вже наступного дня, 31 травня, владика прибув до м. Станиславова на стале місце проживання [26, с. 3].

Для проведення урочистостей з нагоди інтронізації о. Г. Хомишина був створений організаційний комітет, який скликав наради на площі Франца Йосифа, 3 у приміщенні місцевого товариства «Руська бесіда» [16, с. 3; 17, с. 3]. Напередодні інтронізації станиславівського єпископа на членів комітету покладався обов'язок реєстрації і поселення гостей та здійснення декорування частини міста, де мала проходити урочиста процесія – від єпископської резиденції до центрального кафедрального собору м. Станиславова [22, с. 3; 33, с. 3].

Напередодні торжества в газетах краю була опублікована дводенна програма урочистих заходів [30, с. 3]. В суботу 18 червня о 16.00 год. делегація українських представників мала вручити в урочистій формі символічний жезл керівництва Станиславівською єпархією ГКЦ, члени українського музично-хорового товариства «Станиславівський Боян» вперше повинні були заспівати наперед підготовлену святкову «Кантату» (сл. Ярського, муз. Д. Січинського) [33, с. 3]. У репертуарі були підготовлені до виконання низка інших музичних творів [19, с. 3; 20, с. 3].

Більшість запланованих урочистостей припали на неділю, 19 червня 1904 р. [21, с. 3]. Початковою її стадією мав стати хресний похід греко-католицького духовенства о 8.30 год., яке супроводжувало владику-номінанта. Урочиста процесія пролягала від резиденції станиславівського єпископа, яка знаходилася на вул. Липовій (тепер вул. Шевченка), до кафедральної соборної церкви. Своєрідною «охороною» процесії мав стати супровід членів місцевих осередків українських пожежно-гімнастичних

товариств «Сокіл» і «Січ», які мали б навколо неї «опікуватися». О 9.00 год. у кафедральній церкві – початок соборної літургії. На ній о. Г. Хомишин благословить всіх присутніх у церкві. Митрополит А. Шептицький вручатиме єпископську мантію та проведе з іншими архієреями чин посвячення (інтронізацію) о. Г. Хомишина. Новопризначений єпископ стане в митрі і з жезлом в руках на єпископському престолі та прийме привітання від настоятеля капітули, який стане «голосом» усіх крилошан, єпархіального управління і вірних. Єпископ відповість на ці привітання, церковний хор відспіває йому «Многая літ». Капітула з єпархіальним духовенством висловить єпископу свою відданість («гомаґіюм»). Завершиться це урочисте дійство хресним походом станиславівського єпископа і архієреїв церкви до єпископської палати. На порозі резиденції вірні парафіяни за українським звичаєм вручать «хліб та сіль», після чого станиславівський єпископ здійснить архієрейське благословення. З 13.30 год. о. Г. Хомишин мав отримати урочисті привітання від духовенства, представників влади, українських товариств. О 16.30 год. був запланований святковий концерт в театральній залі товариства ім. Монюшка (тепер Івано-Франківська обласна філармонія), на якім «всї гостї мають явити ся в строю сьвяточнім». Завершиться урочисте дійство святковим обідом, на який запрошеними будуть священики, представники влади та всі охочі українці [33, с. 3].

Тогочасна українська газетна періодика детально висвітлювала процес інтронізації о. Г. Хомишина. Станиславівський часопис «Нова Січ» стверджував, що місто давно не бачив такого величавого свята, на яке прибуло багато достойних гостей. Вже 18 червня 1904 р. Станиславів мав святковий вигляд: «Всї доми і балькони були прикрашені диванами та ріжнородними хоругвами …», частина з яких обрамлені національними жовто-синіми кольорами. Однак невідомий очевидець подій дорікнув, що все ж таки була одна «кацапська капітульна кам'яниця», яка не була «вдягнена» святковою атрибутикою. Вона примикала до єпископської резиденції і в ній проживали о. митрат Фацієвич і о. Богонос. О 16 год. на вул. Липову прибула депутація українського селянства, міщанства та інтелігенції на чолі з В. Яновичем. Від імені українського громадянства міста о. Г. Хомишину було вручено жезл з таким написом: «Українсько-руський народ станиславівської епархиї своєму Владиці Впр. о. Др. Григориєви Хомишинови 19. VI. 1904». Др. Словенський від імені членів українського музично-хорового товариства «Станиславівський Боян» подарував теку з кантатою, присвячену станиславівському єпископу [7, с. 1].

Інтронізація о. Г. Хомишина на престол відбулася 19 червня 1904 р. в м. Станиславові. О 8.00 год. перед єпископською резиденцією на вул. Липовій зібралася велика юрба людей – священики, члени церковного братства, представники влади і товариств. Мешканці міста очікували з нетерпінням появи «нового князя Церкви», окремі будинки були прикрашені хоругвами та вінцями, на яких виднілися такі написи: «Витай нам», «Благословен грядий во імя Господне». Центральну площу заповнило десять

тисяч мешканців міста та гостей з найвіддаленіших кутків єпархії (за іншими даними – двадцять тисяч [7, с. 1]) [36, с. 175]. Уздовж вулиць урочисту процесію оточували колони шкільної молоді. Взяли участь у святі члени товариств «Сокіл» і «Січ», однак староство в м. Станиславові заборонило використовувати сокільські і січові ленти [7, с. 1].

У кафедральному храмі о 9 год. розпочалася архієрейська служба, на якій митрополит ГКЦ А. Шептицький, архієпископ львівський латинського обряду Й. Більчевський, архієпископ львівський вірменського обряду Й. Теодорович та перемишльський єпископ К. Чехович урочисто висвятили Г. Хомишина на єпископа [36, с. 175; 39]. На це урочисте дійство прибуло також багато світських гостей, серед яких намісник Галичини А. Потоцький (подарував станиславівському єпископу пару расових коней [13, с. 3]), маршалок Галицького крайового сейму С. Бадені, президент вищого крайового суду Тхоржницький, віце-президент шкільної ради др. Плажек, віце-президент крайової дирекції др. Коритовський, директор пошт і телефонів Сеферович, посол Галицького крайового сейму Й. Гурик [7, с. 1].

Новопризначений єпископ здійснив архієрейське благословення вірному народові. Сівши на єпископський трон, о. Г. Хомишин прийняв перший поклін від священиків Станиславівської єпархії ГКЦ. Привітання від усього духовенства дієцезії виголосив о. мітрат В. Фацієвич, який, словами святого апостола Павла у Посланні до Тимотея, наголосив, що єпископ не лише сам мусить «без порока бути», не лише мусить бути найвищим священиком, учителем і пастирем, але зобов'язаний стати всім для всіх. У відповідь, єпископ Г. Хомишин у своїй промові вказав, що він, обійнявши таку відповідальну архієрейську посаду, приходить до духовенства і вірних з проханням про милостиню, з проханням про молитву; усвідомлює, який приймає на себе тягар, підносячи на свої рамена, щоб працювати на славу Божу і для добра свого народу, а не з бажання достоїнства і вигоди. Наголосив, що у своїй пастирській діяльності буде кермувати апостольськими словами: «Слава во вишних Богу, а на земли мир во человіцїх і благоволениє» [37, с. 148]. Хто йде за цим окликом, хто хоче з ним трудитися під цим стягом – це його друг. Але проти тих, хто буде шкодити Божій справі, буде загрожувати добру Церкви і народу, він як владика буде рішуче виступати [9, с. 3; 36, с. 175–176]. Після цього станиславівський єпископ висвятив на пресвітера о. Калиновського. У кафедральному соборі було роздано 5000 образків Пресвятої Матері Божої з написом на зворотній стороні: «Памятка посьвяченя О. Григория Хомишина, доктора св. богословія і ректора духовної семинарії у Львові в епископа Станиславівського в Станиславові 6. (19) червня 1904» [7, с. 1].

Після святкової літургії у церковній палаті єпископа на вул. Липовій новопризначений владика приймав привітання від представників українського духовенства і товариств. Й. Гурик вручив о. Г. Хомишину «хліб-сіль» і від імені селянства проголосив промову, а владика, вийшовши на балкон, благословив українську делегацію. Від імені духовенства

виступили з привітанням священики о. Микола Огоновський з с. Джурин і о. Омелян Глібовицький з с. Цигани [36, с. 176]. Священики Станиславівської єпархії ГКЦ привітали новопризначеного єпископа о. Г. Хомишина такими словами: «Витай нам, Архиєрею, нашому бідному, знеможеному народови! Витай, як заповідь нової сили, нової праці, витай нам, як запорука нашої єдности і красшої долї! Витай нам, як мирний супокій, як тверда скала віри і нашої народности! Витай нам, як справедливість для щирих, як відпора для нахальних, як недоступність для лестливих! Витай нам, як скромне і жертволюбиве серце, як вийшовши з під сїльскої стріхи, сторицею хоче нагородити той нарід, що зложив свої почести на твою благословенну голову, а тепер складає свої надії і задушевні бажаня! Витай нам, князю церкви і будь пересьвідчений, що до сего торжественного привіту, який готовить Тобі Станиславівщина, прилучує ся весь галицко-руский народ» [36, с. 174–175].

Українськими мистецькими колами м. Станиславова та краю була підготовлена низка заходів, присвячена інтронізації єпископа о. Г. Хомишина. Так, на честь приходу на церковний престол станиславівського єпископа була підготовлена «Кантата» (сл. Ярського, муз. Д. Січинського) і опублікована у видавництві музично-хорового товариства «Станиславівський Боян» та на першій сторінці станиславівського часопису «Нова Січ» напередодні його інтронізації [5, с. 2]. А в день інтронізації єпископа, 19 червня, о 16.00 год. розпочався концерт, влаштований українськими товариствами м. Станиславова, передусім заходами музично-хорового товариства «Станиславівський Боян» [7, с. 1; 37, с. 148]. Концертна програма розпочалася виконанням урочистої «Кантати» членами змішаного хору «Станиславівського Бояна» і учнів української духовної семінарії м. Львова в супроводі військового оркестру під керівництвом Соучка. Після цього прозвучав майбутній гімн України «Ще не вмерла …». Прозвучали солові композиції «З мого тяжкого суму» М. Лисенка і «Не видавай мене за муж» О. Нижанківського у виконанні Анни Крушельницької, рідної сестри оперної співачки зі світовим ім'ям Соломії Крушельницької. Вирізнявся своїм виступом богословський хор під керівництвом п. Турула, який виконав такі музичні твори: «концерт XXIV» Д. Бортнянського та «концерт XXVIII» «Блажен муж». Завершувався концертний вечір виконанням змішаним хором «Хустини» (сл. Т. Шевченка, муз. Г. Топольницького) [7, с. 1–2].

Після концерту відбувся урочистий бенкет у резиденції станиславівського єпископа на вул. Липовій. На завершальному святковому заході виступили представники українських громад м. Станиславова і Буковини радник Каранович і проф. С. Смаль-Стоцький. У відповідь, о. Г. Хомишин запевнив гостей, що, вийшовши «з-під сільської стріхи знає потреби і недолю народу руського», і буде працювати на користь віри Христової та української громади Станиславівської єпархії ГКЦ [4, с. 2; 7, с. 2].

Через два дні після інтронізації станиславівський єпископ о. Г. Хомишин виїхав до м. Відня, щоб зустрітися з імператором Францом Йосифом I [28, с. 2]. А після повернення до м. Станиславова 28 червня 1904 р. він у головному кафедральному соборі провів перше поминальне богослужіння за упокій душі архикнязя Фердинанда [14, с. 2].

На новій посаді в м. Станиславові єпископ о. Г. Хомишин вперше зустрівся монахинями Чину св. Василія Великого (30 червня), ученицями дівочої школи імені Софії (1 липня) та членами «Товариства Руських женщин» (3 липня) [27, с. 2; 32, с. 1–2].

Українська галицька газетна періодика вважала, що прихід Г. Хомишина на єпископський престол відбувався в час кризи Станиславівської єпархії ГКЦ. Невідомий автор передової статті «Новий владика» центрального українського часопису «Діло» за 4 (17) червня 1904 р. стверджував, що коли засновувалася єпархія в 1885 р., то українці краю покладали надію, що єпископська столиця в м. Станиславові спонукатиме не тільки до розвою руської (української) церкви, але й призведе до скріплення української народності на Покутті. Однак часті зміни в керівництві, а «ще більше довгі-предовгі інтервали при обсадї опорожненого престолу», мали негативний вплив, вказуючи на другоплановість єпископа та посилення ролі нереформованої капітули в церковних справах. До того ж перші два єпископи Станиславівської єпархії ГКЦ – Ю. Пелеш і Ю. Сас-Куїловський – один через підірване здоров'я, а другий через старечий вік, не змогли належним чином провести зміни в Церкві та дали можливість окутати себе шкідницьким впливам москвофільських членів консисторії. Останні захопили кермо єпархіальних справ. Представники цього крила станиславівської капітули (москвофільська «фамілія») підготували письмовий протест проти іменування владикою теперішнього єпископа о. Г. Хомишина. Однією з причин підготовки такого документу невідомий автор статті вбачає у сильній позиції третього станиславівського єпископа, а на час обрання єпископом Г. Хомишина, митрополита Андрея Шептицького, яка заважала представникам москвофільського табору в Станиславівській єпархії ГКЦ вести свою автономну політику в церковній сфері [8, с. 1].

Дописувач передовиці української центральної газети Галичини покладав надію, що новий станиславівський єпископ о. Г. Хомишин завдяки своїй праці піднесе на найвищий щабель розвитку Греко-католицьку (як українську національну) церкву в межах усієї Автор-Угорської імперії. До того ж, слід зважати на зростання національної свідомості широких кіл української суспільності. Тому Церква в особі станиславівського єпископа о. Г. Хомишина мала б підтримувати українську національну справу, а не виконувати «услуги московских інтересів, так діяметрально противних інтересам нашого народу як і самої греко-католицкої церкви» [8, с. 1].

Отже, Григорій Хомишин став до керівництва Станиславівської єпархії ГКЦ у складний для Церкви час. Боротьба за єпископський престол у м. Станиславові, яка передувала його інтронізації, свідчила про загострення

кризи в ГКЦ, обумовлену суспільно-політичними орієнтаціями духовенства на москвофілів, народовців і християнських консерваторів, та прагнення митрополита А. Шептицького розв'язати її через вибір найкращого кандидата. Однак, як засвідчує тогочасна українська газетна періодика, духовенство і миряни, громадськість краю готові були прийняти нову кандидатуру керівника Станиславівської єпархії ГКЦ. Українські часописи детально висвітлювали події, пов'язані з підготовкою і проведенням інтронізації станиславівського єпископа Г. Хомишина. У газетних замітках та статтях вказувалося, що громадськість краю вірила в нового єпископа, сподівалася, що він піднесе рівень Станиславівської єпархії ГКЦ на новий щабель розвитку, виховуватиме священиків і мирян на засадах християнської віри і духовно-релігійного відродження українського народу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Вістник Станиславівскої Епархії. Станиславів. – 1904. – 20 мая. – Ч. V. – С. 61.

2. Вістник Станиславівскої Епархії. Станиславів. – 1904. – 7 червня. – Ч. VI. – С. 71.

3. Епископом в Станиславові є вже о. Григорий Хомишин // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 25 марта. – Ч. 13. – С. 1.

4. Епископська столиця в Станиславові // Руслан. – 1904. – 9 (22) червня. – Ч. 128. – С. 2.

5. З штуки і лїтератури: Заходом «Видавництва музичного «Станиславівського Бояна» появились … // Дїло. – 1904. – 21 червня (4 липня). – Ч. 138. – С. 2.

6. Іменованє ВПр. о. д-ра Г. Хомишина епископом в Станиславові // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 29 цьвітня. – Ч. 18. – С. 1.

7. Інтронізация єго Преосьвященьства О. Др. Григория Хомишина в Станиславові // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 24 червня. – Ч. 26. – С. 1–2.

8. Новий владика // Дїло. – 1904. – 4 (17) червня. – Ч. 124. – С. 1.

9. Новинки. Акт висьвяченя епископа о. д-ра Хомишина відбув ся в такий спосіб … // Руслан. – 1904. – 10 (23) червня. – Ч. 129. – С. 3.

10. Новинки. Акт потвердженя епикопа-номінанта Преосьв. о. д-ра Хомишина на станиславівский престол відбув ся в пятницю в празничний день св. Юрия в архикатедральній церкві св. Юрия у Львові … // Руслан. – 1904. – 29 цьвітня (12 мая). – Ч. 95. – С. 3.

11. Новинки. В руській духовній семинариї у Львові відбув ся дня 30. мая с. р. прощальний вечер … // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 10 червня. – Ч. 24. – С. 2.

12. Новинки. ВПреосьв. о. др. Хомишин зложив в неділю в полудне епископску присягу на руки намісника … // Руслан. – 1904. – 19 мая (1 червня). – Ч. 110. – С. 2.

13. Новинки. Дар для нового владики // Руслан. – 1904. – 9 (22) червня. – Ч. 128. – С. 3.

14. Новинки. Дня 28. с. м. відправив Преосьв. Владика в катедральній церкві поминальне богослуженє … // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 1 липня. – Ч. 27. – С. 2.

15. Новинки. Дня 6. Мая с. р. відбула ся в церкві сьв. Юра у Львові приконїзация … // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 13 мая. – Ч. 20. – С. 2.

16. Новинки. Зі Станиславова // Дїло. – 1904. – 24 мая (6 червня). – Ч. 114. – С. 3.

17. Новинки. Зі Станиславова пишуть нам … // Руслан. – 1904. – 25 мая (7 червня). – Ч. 115. – С. 3.

18. Новинки. Із Станиславова доносять нам … // Руслан. – 1904. – 18 (31) марця. – Ч. 63. – С. 3.

19. Новинки. Із Станиславова пишуть нам: Програма концерту, який устроюють українъско-рускі товариства в честь Преосьв. о. д-ра Хомишина … // Руслан. – 1904. – 29 мая (11 червня). – Ч. 119. – С. 3.

20. Новинки. Із Станиславова пишуть: Українъско-рускі товариства в Станиславові рішили устроїти в другій половинї червня с. р. в честь Преосьв. епископа д-ра Хомишина між іншим привітний концерт … // Руслан. – 1904. – 22 мая (4 червня). – Ч. 113. – С. 3.

21. Новинки. Інтронїзация ВПреосьв. о. Епископа Хомишина відбуде ся в неділю … // Руслан. – 1904. – 6 (19) червня. – Ч. 126. – С. 3.

22. Новинки. Комітет занимаючий ся звеличанєм Інтронїзациї єго Преосвященьства О. Др. Григория Хомишина повідомляє … // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 17 червня. – Ч. 25. – С. 3.

23. Новинки. Новоіменований станиславівский епископ о. др. Григрий Хомишин опускає з днем 1. цьвітня становиско ректора духовної семинариї … // Руслан. – 1904. – 12 (25) марця. – Ч. 58. – С. 2.

24. Новинки. Обсада станиславівского єпископства // Руслан. – 1904. – 22 сїчня (4 лютого). – Ч. 17. – С. 3.

25. Новинки. Представителї всїх руськo-українських товариств в Станиславові були в неділю дня 27 марта у Львові … // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 1 цьвітня. – Ч. 14. – С. 2–3.

26. Новинки. Преось. Епископ Др Хомишин зложив дня 30. мая присягу в руки намістника … // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 3 червня. – Ч. 23. – С. 3.

27. Новинки. Преосьв. Епископ о. др. Хомишин звиджував недавно рускі дївочі институти і школу ім. Софії в Станиславові … // Руслан. – 1904. – 29 червня (12 липня). – Ч. 144. – С. 2.

28. Новинки. Преосьвящений кир. Григорий виїхав в вівторок до Відня … // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 24 червня. – Ч. 26. – С. 2.

29. Новинки. Станиславівскі галапаси страх як налякали ся, що на станиславівске епископство … // Руслан. – 1904. – 23 сїчня (5 лютого). – Ч. 18. – С. 2–3.

30. Новинки. Станиславівскі торжества // Руслан. – 1904. – 1 (14) червня. – Ч. 121. – С. 3.

31. Посланіє пастирське Андрея Шептицького митрополита Галицького, Архиєпископа Львівського, єпископа Кам'янець-Подільського до вірних Станіславської єпархії про поставлення о. д-ра Григорія Хомишина єпископом. – Жовква, 1904. – 20 с.

32. Преосьв. Владика О. Др. Гр. Хомишин навідує школи та прочі виховні інституції // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 8 липня. – Ч. 28. – С. 1–2.

33. Програма // Нова Сїч. Орган народної орґанїзациї. – 1904. – 17 червня. – Ч. 25. – С. 3.

34. Станиславівський владика // Руслан. – 1904. – 7 (20) марця. – Ч. 54. – С. 1.

35. Твори Слуги Божого Митрополита А. Шептицького. Т. 1. Пастирські листи (2.VIII. 1899 р. – 7.X. 1901 р.). – Торонто: Вид-во ОО. Василіян, 1965. – В-237+277 с.

36. Учасник. Про Станиславівске сьвято // Нива. Часопись посьвячена справам церковним і суспільним. – 1904. – 15 липня. – Ч. 7. – С. 172–176.

37. Хронїка і Бібліїоґрафія. Консекрация і інтронїзация нового Владики відбулась … // Нива. Часопись посьвячена справам церковним і суспільним. – 1904. – 1 липня. – Ч. 6. – С. 148.

38. Центральний державний історичний архів України, м. Львів. – Ф. 358 Шептицький Андрей-Олександр-Роман, митрополит Греко-Католицької Церкви, граф, 1865 – 1944 рр., оп. 2, спр. 2. Булли папи Лева XIII єпископам, Львівській капітулі, галицьким суфраганам, духовенству та віруючим Львівської єпархії в зв'язку з

призначенням Станиславівського єпископа А. Шептицького Галицьким митрополитом, 1900 р., 5 арк.

39. Чин посвячення єпископа Григорія Хомишина. – Львів : Ставропігійська типографія, 1904. – 2 с.

Andriy Korolko, Vasyl Marchuk

THE ENTHRONEMENT OF STANISLAVIV BISHOP HRYGORII KHOMYSHYN 1904. (ACCORDING TO THE UKRAINIAN NEWSPAPERS PUBLISHING AT THE BEGINNING OF THE XX CENTURY)

The article analyzes the enthronement of the Stanislaviv bishop H. Khomyshyn in 1904, based on the materials of the Ukrainian periodicals of the early twentieth century. The features of H. Khomyshyn nomination are shown, the forms of preparation of the organizing committee for conducting its enthronement are described and was highlighted the celebrationon on June 19, 1904 in Stanislav; traced the first steps of the newly elected Stanislaviv Bishop. Newspaper articles of that times told that the public believed in the new bishop of the land, hoping that he would raise the level of Stanislaviv diocese to the new stage of development, raise priests and lay people on the basis of the Christian faith and spiritual and religious revival of the Ukrainian people.

***Key words**: Hryhorii Khomyshyn, bishop, metropolitan, Stanislaviv diocese of the GCC, enthronement, priest, newspaper, festive divine service.*

Науковий вісник ІФБУ «Добрий Пастир». Богослов'я: Зб. наук. праць. – 2017. – Вип. 10-11

УДК: 262.12 (477.86): 291.75

Ольга Маслій (с. Андрея)
Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Залотоустого, Інститут історії Церкви

ГРИГОРІЙ ХОМИШИН: ШЛЯХ НА ГОЛГОФУ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ КРИМІНАЛЬНОЇ СПРАВИ)

У статті досліджено останні місяці життя єпископа Г. Хомишина, що були пов'язанні з його арештом та перебуванням у тюрмі. Основну увагу приділено висвітленню причин ув'язнення владики Хомишина на основі джерельних матеріалів. Проаналізовано кримінальну справу арештованого ієрарха Станиславівського та представлено наслідки покарання за його приналежність до Греко-Католицької Церкви.

Ключові слова: *Греко-Католицька Церква, Григорій Хомишин, єпископ, репресії, ув'язнення.*

Вселенський Архієрей Іван Павло ІІ 27 червня 2001 р. у м. Львові під час Літургії візантійського обряду проголосив блаженними 27 новомучеників Української Греко–Католицької Церкви (далі – УГКЦ). Серед беатифікованих був блаженний священномученик Григорій Хомишин, єпископ Станиславівський. Підставою беатифікаційного процесу стала мученицька смерть владики Г. Хомишина 28 грудня 1945 р. у лікарні Лук'янівської тюрми.

Кримінальна справа греко-католицького ієрарха Г. Хомишина стала предметом аналізу працівників Постуляційного Центру УГКЦ у підготовці беатифікаційного процесу. У сучасній історичній науці окремі розвідки про причини арешту, ув'язнення та перебіг слідчого процесу владики здійснили Олег Єгрешій [2], Ярослав Заборовський [3], Наталія Сердюк [8], Володимир Сергійчук [7] та ін. Загальний огляд справи зробив діаспорний дослідник о. Петро Мельничук [5]. Процес ув'язнення владики Г. Хомишина описав також у своїх спогадах о. Петро Герилюк-Купчинський [1].

Кримінальна справа № 148371 «По звинуваченню Хомишина Григорія Лукача і Лятишевського Івана Юліановича» складається із двох томів загальним обсягом 724 аркуші [10] . Справа була відкрита 12 квітня 1945 р. та завершена 15 вересня цього ж року. Вона містить такі документи: протоколи допитів, постанови Народного комісаріату державної безпеки (далі – НКДБ) УРСР про арешт і ув'язнення єпископа, анкета арештованого Г. Хомишина, довідка про стан здоров'я та акт про смерть.

З архівних матеріалів відомо, що рішення про арешт було підписане 26 березня 1945 р. полковником НКДБ С. Каріним у м. Львові. Єпископа Г. Хомишина звинувачували в антирадянській діяльності. У постанові зазначалося: «Будучи ворожо налаштованим проти СРСР, Хомишин з 1930 р. вступив на шлях активної антирадянської діяльності, організувавши клерикально–націоналістичну організацію, що мала назву «Українська Народна Обнова» та її орган «Нова Зоря», розгорнули активну антирадянську

і наклепницьку агітацію, закликали український народ лояльно відноситись до польських властей» [10, арк. 1].

Блаженного Г. Хомишина звинувачували також в активній співпраці з гітлерівськими окупантами, підтримці проголошеної українськими націоналістами незалежної держави 30 червня 1941 р.: «У період окупації Станіславської області, Хомишин, як і більшість підзвітних йому уніатських священиків, зустріли німецьких захватчиків, як «визволителів», підтримували їх політику, закликали населення надавати допомогу окупантам. Поряд з тим Хомишин закликав населення до активної підтримки створеної українськими націоналістами «Самостійної Української держави» [10, арк. 2].

11 квітня 1945 р. НКДБ УРСР затвердив рішення про ув'язнення Г. Хомишина. Того ж дня працівник Станіславського управління НКДБ Свистун (ім'я невідоме) отримав ордер №634 на арешт та обшук помешкання єпископа [10, арк. 4]. У ніч на 12 квітня 1945 р. було заарештовано митрополита Й. Сліпого та єпископів М. Будку, М. Чернецького, Г. Хомишина, І. Лятишевського та велику кількість священиків [7, с. 21].

Отець П. Мельничук у своїй праці «Владика Григорій Хомишин» подає спогади Івана Волянського про арешт блаженного: «Під єпископський дім під'їхало вантажне авто. На авті вже був єпископ-помічник преосвященний д-р Іван Лятишевський, о. ректор Авксентій Бойчук і ще два священики. Незабаром на сходах дому появився покійний Владика. На його обличчі була кров, у руках – маленька пошивка з якимись дрібними предметами. За владикою, зі зброєю в руках, ішов червоноармієць. На вулиці було досить людей. Владика усміхнувся, поблагословив зібраних знаком хреста, сів в авто, а хвилину пізніше авто зникло з очей присутніх» [5, с. 286].

Дані спогади містять деякі неточності, а саме, що разом із преосвященним Григорієм був арештований о. д-р А. Бойчук. Згідно кримінальної справи о. А. Бойчука орден на його арешт було видано 16 травня 1945 р. [10, арк. 4]. Також о. П. Герилюк-Купчинський подає наступні дані про ув'язнення владики, допускаючись помилки в даті арешту: «У ніч з 14 на 15 квітня 1945 р. о 23 годині ми почули дикий стукіт, що йшов від його палати (Єпископа Хомишина – О. М.) по вул. Липовій. Коли ми підійшли до вікна, що виходило на єпископський палац, побачили солдатів, що крісами гримали по сильних дубових дверях… О 4–й годині зранку якийсь солдат переліз через залізну огорожу і з подвір'я палацу вибив кругле вікно на сходову клітку, після чого всі солдати зайшли в дім. Через декілька хвилин з дому вивели єпископа Г. Хомишина, лице якого обливалось згустками крові… Всіх нас охопив шалений страх… отець-ректор (А. Бойчук – О. М.) провів у захристії цілу ніч на молитві» [1, с. 10-11].

Заарештованого владику було доставлено в Лук'янівську в'язницю у м. Києві. Слідство проводив начальник відділення слідчої частини капітан Дубок Іван Іванович, про якого о. П. Герилюк-Купчинський залишив наступні спогади: «Слідчий Дубок вів слідство митрополита Й. Сліпого і всіх

греко-католицьких єпископів та священиків, що сиділи в Києві. Відзначався неабиякою жорстокістю, всіх безпощадно катував до непритомності» [1, с. 15].

Допити владики Г. Хомишина тривали з 21 квітня до 11 вересня 1945 р. Було оформлено 35 протоколів. Часто вони проводились у нічний час, про що свідчать помітки на протоколах з визначенням часу початку і завершення допиту. Протокол допиту від 7 травня 1945 р.: початок о 21.20 год., завершення 8 травня об 11.35 год.; протокол допиту від 4 червня: початок о 23.30 год., завершення 5 червня о 15.30 год.; протокол допиту від 9 липня: початок о 21.00 год., завершення 10 липня о 01.20 год. [10, арк. 54-57, 172-179, 217-221]. Тривалість допитів також було різною. Так допит від 31 травня 1945 р. було почато о 21. 00 год., а завершено 1 червня о 23.30 год [10, арк. 112]. У такий спосіб, на наш погляд, слідчі приводили арештованих до загальної втоми, а застосування жорстокого психологічного і фізичного тиску впливало на зменшення опору допитуваних у визнанні бажаних для слідчих фактів чи свідчень.

Разом із преосвященним Г. Хомишиним ув'язнення відбували і інші єпископи ГКЦ. Так, митрополит Йосиф Сліпий згадував як виглядав владика Хомишин під час ведення слідчого процесу: «Мене водили на слідство день і ніч, так, що я буквально падав з ніг і мене мусіли підтримувати, ведучи до слідчого судді, при тому голодував, бо давали на день трошки юшки і 300 грамів хліба. Одного разу ранком, вертаючись з допиту, бачив я на коридорі єпископа Григорія Хомишина, згорбленого і похиленого, як вертався з умивалки. А голодування, безсоння і часті довго–тривалі допити можуть допровадити людину до безум'я, то велика ласка Божа, що я витримав ті всі муки» [6, с. 17-18].

Представників греко-католицького духовенства сталінський режим, як правило, засуджував за політичною статтею 54 Кримінального кодексу УРСР (ст. 54 – 1 "а" – зрада Батьківщини; ст. 54 – 10 – антирадянська пропаганда і агітація; ст. 54 – 11 – участь у контрреволюційній організації). Саме такі злочини радянське правосуддя кваліфікувало як найтяжчі.

Перший допит, датований 21 квітня 1945 р., мав загальний характер: біографія єпископа, його ставлення до радянської влади тощо [10, арк. 38]. Згодом почалося розслідування «антирадянської діяльності» Г. Хомишина. 10 травня 1945 р. після допитів єпископові було висунуто наступні звинувачення:

1) шпигунська діяльність на користь Ватикану та антирадянська діяльність. У постанові зазначалося: «Г. Хомишин звинувачується в наступному злочині: будучи греко-католицьким єпископом у Станіславській і Тернопільській областях, після встановлення там радянської влади проводив активну антирадянську пропаганду, очорнював радянський уряд і його політику. Як ватиканський агент, удавався до різних заходів, щоб віддалити український народ від російського. Старався поширювати католицький вплив на територію Радянського Союзу» [10, арк. 61].

2) займав пропольську позицію, "активно допомагав польським реакційним профашистським властям в ополяченні українського населення Західної України, був організатором партії «Українська Народна Обнова» і товариства «Скала», через які вів антирадянську агітацію» [10, арк. 61].

3) був «колабораціоністом», бо «радісно зустрівши німецьких окупантів, Хомишин особисто проявив себе активним їх посібником; пропонував усьому духовенству надавати активну допомогу німцям у їх війні проти Радянського Союзу. У посланнях і відозвах закликав молодь їхати на примусові роботи в Німеччину, віддавав накази духовенству «грабувати українське населення» [10, арк. 61-62].

Блаженний Г. Хомишин упродовж багатьох допитів давав свідчення радянським спецслужбам про своє правдиве ставлення до німецького окупаційного режиму. Єпископ, зокрема, зазначав, що влітку 1943 р. до нього навідався Станиславівський староста Гайнц Альбрехт. Представник німецької влади дав вказівку ієрарху написати спеціальну відозву до священиків єпархії, щоб ті закликали вірних поповнювати ряди дивізії СС «Галичина» [10, арк. 43]. Владика Г. Хомишин написав відозву, однак зауважив, що ніколи безпосередньо не виступав перед військовими одиницями дивізії, заборонив підзвітним йому священикам вступати у її ряди: «Деякі священики, їх було 5 – 6 осіб, добровільно записалися в дивізію «Галичина» і питалися у мене дозволу залишити службу в церкві. Я їм цього не дозволив, про що дав письмовий розпорядок» [10, арк. 47].

4) був прихильником утворення самостійної Української держави 30 червня 1941 р., агітував священиків «йти в ОУН і банди УПА для активної боротьби проти Радянських властей» [10, арк. 61].

Під час допиту 12 травня 1945 р. владика Г. Хомишин рішуче відкидав подібні звинувачення: «Пред'явлене мені звинувачення в тому, що я був агентом Ватикану, намагався поширювати вплив уніатської церкви на територію Радянського Союзу, намагався паралізувати зростання симпатій населення Західної України до СРСР – я заперечую. Не визнаю також себе винним у тому, що я допомагав польській реакційній владі ополячувати українське населення» [10, арк. 66-67].

На запитання слідчого 14 травня 1945 р. стосовно його реакції на відновлення державності в 1941 р. Г. Хомишин відповів, що був «прихильником утворення самостійної держави». Однак владика відверто зізнавався у тому, що не вірив у щирість обіцянок німецького командування сприяти становленню незалежної України [10, арк. 40, 71]. Щодо звинувачень співпраці з УПА, то блаженний Г. Хомишин підкреслював, що був прихильником тільки легальних методів боротьби за державність, тому «гострі форми ОУН в боротьбі проти Радянського Союзу і польського населення засуджував» [10, арк. 101, 102, 108]. Наведенні вище факти свідчать про те, що увесь слідчий процес КДБ не був скерований на отримання об'єктивної інформації від єпископа Хомишина.

У документах кримінальної справи владики Григорія чітко прослідковується бажання радянської влади інкримінувати єпископу контрреволюційну діяльність, хоча насправді він був заарештований виключно за віру в Бога та приналежність до ГКЦ. Протоколи показують, що слідчий повторював завжди одні і ті ж питання. Відповіді єпископа Г. Хомишина на закиди капітана Дубка – це стійке тривання у істинності власного світогляду аж до жертви життям. Блаженний Г. Хомишин упродовж усього часу свого служіння Церкві мав виключно одне бажання – зміцнити роль релігії в суспільному житті Галичини [2, с. 144]. Саме цей аргумент охоплював всю його діяльність як у релігійній, суспільній, так і політичній сфері.

Останній раз допитували єпископа Хомишина 11 вересня 1945 р. [10, арк. 327]. Термін його перебування у тюрмі офіційно закінчувався 16 жовтня цього ж року, але ув'язнення єпископа продовжувалося. Жахливі умови, виснажливі довготривалі допити, мізерна їжа вкоротили віку 78–літній людині. 18 вересня лікар внутрішньої тюрми визнав непридатність заарештованого до фізичної праці з огляду на його похилий вік [10, арк. 330].

21 грудня 1945 р. єпископ–мученик був переведений до лікарні Лук'янівської тюрми [10, арк. 348], в якій 28 грудня цього ж року відійшов із життя. Багато свідків підтверджують, що смерть настала внаслідок довгих тортур, перенесених під час допитів. Так згадував про це о. П. Герилюк-Купчинський: «Пригадую, як Дубок вихвалявся переді мною, що це він убив єпископа Хомишина. «Яким чином?» – запитав я. Тоді Дубок відповів: «Я бив його до непритомності за кожним разом, коли він на запитання «Чому виступаєш проти комунізму?», відповідав: «Виступав і буду виступати» [1, с. 15].

Одиноким, мабуть, свідком останніх днів життя єпископа Хомишина був Василь Прихода. Про це він так описав у своїх споминах: «У в'язничній лічниці в кожній палаті було від 12 до 16 ліжок. Склад в'язнів був мішаний: політичні, звичайні селяни, службовці й робітники, а за віком – від 16 – літніх до старших, серед яких я був може найстарший, коли не рахувати греко-католицького єпископа Кир Григорія Хомишина зі Станиславівщини» [4, с. 421].

У акті тюремного лікарського висновку священномученика Г. Хомишина зазначено: «28. 12. 1945 р. помер при явищах наростаючої серцевої слабкості, від старечої дряхлості та аліментарної дистрофії» [10, т. 2, арк. 348]. Звісно, у документі, сфабрикованому судово-медичною експертизою, жодного слова про основну причину загибелі – травми через побиття і катування на допитах немає. У радянських тюрмах усі гинули від «наростаючої серцевої слабкості», медики не мали права писати правдивих діагнозів [9, с. 60][1]. Однак, не від «старечої дряхлості» наступило тотальне виснаження єпископа, а внаслідок поганого харчування, що призвело до

[1] Леся Романчук і Віра Савран. *Випробувані, як золото в горнилі*. (Львів : Місіонер, 2014), 60.

звичної дистрофії, тобто, смерті від голоду. Офіційне заключення про смерть було важливим свідченням, що потверджувало мучеництво владики Г. Хомишина. Місце поховання єпископа до сьогодні залишається невідомим.

Слідча справа на єпископа Г. Хомишина та його помічника Івана Лятишевського розглядалася прокуратурою Івано-Франківської області на предмет реабілітації двічі. Перший раз – 4 травня 1995 р. прокурор М. І. Андріуца визнав їх обґрунтовано засудженими і такими, що реабілітації не підлягають [10, т. 2, арк. 367].

23 травня 1995 р. за дорученням греко-католицької єпархії професор Прикарпатського університету ім. В. Стефаника Ярослав Заборовський звернувся із заявою про перегляд архівно–слідчої справи стосовно Г. Хомишина та І. Лятишевського, мотивуючи це безпідставністю доказів. Слідчим відділом було призначено додаткове розслідування. З'ясувалося, що докази злочинної діяльності засуджених відсутні. На підставі цього 10 листопада 1995 р. прокуратура Івано-Франківської області реабілітувала Г. Хомишина та І. Лятишевського [8, с. 279-284].

Таким чином, кримінальна справа єпископа хоча і являється досить заполітизованим джерелом, яке спрямоване на викриття і звинувачення ідеологічного й «класового» ворога, відображає процес мучеництва ієрарха Церкви. Протоколи допитів засвідчують, що блаженний Г. Хомишин був стійкий у своїх переконаннях. Мучеництво в християнстві завжди вважалося найвищим свідченням віри та любові до Бога. Саме таке свідчення дав Г. Хомишин, який наслідував Христа, а в кінці віддав за Нього своє життя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Герилюк-Купчинський П.-Й. Тернистий шлях до волі / о. Петро-Йосафат Герилюк-Купчинський. – ІваноФранківськ: Нова Зоря, 2012. – 64 с. – (Серія «Світочі нескореної Церкви»).

2. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча / Олег Єгрешій. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.

3. Заборовський Я. На сторінках історі – 2. Останні місяці життя Станиславського владики Блаженного Григорія Хомишина: Рукопис // Приватний архів Ярослава Юрійовича Заборовського, канд. іст. наук, професора.

4. Мартирологія Українських Церков: у 4-х томах. – Т.2: Українська Католицька Церква: Документи, матеріяли, християнський самвидав України / Упорядкували і зредагували О. Зінкевич і о. Т.Р. Лончина. – Торонто – Балтимор: Українське видавництво «Смолоскип» ім. В.Симоненка, 1985. – 839 с.

5. Мельничук П. Владика Григорій Хомишин / о. Петро Мельничук. – Львів: Місіонар, 1997. – 416 с.

6. Опалко Н. Хресний шлях Йосифа Сліпого / Надія Опалко. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2002. – 48 с.

7. Сергійчук В. Нескорена Церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу / Володимир Сергійчук. – К.: Дніпро, 2001. – 496 с.

8. Сердюк Н. Єпископ Григорій Хомишин мовою матеріалів слідства / Наталія Сердюк // Пам'ять століть. – 2005. – № 3. – С. 279-284.

9. Романчук Л., Савран В. Випробувані, як золото в горнилі / Леся Романчук, Віра Савран. – Львів: Місіонер, 2014. – 60 с.

10. Справа по звинуваченню Хомишина Григорія Лукача і Лятишевського Івана Юліановича, 12.04.1945 – 15.09.1945 // Галузевий державний архів Служби безпеки України в м. Івано-Франківську. – Ф. 6, спр. 148371 (в 2-х томах). – 724 арк.

Olha Maslij

HRYHORIY KHOMYSHYN: A WAY TO CALVARY (ON THE MATERIALS OF CRIMINAL CASE)

On June 27, 2001, in the city of Lviv during the Liturgy of the Byzantine rite Pope John Paul II beatified 27 modern martyrs of the UGCC. Among them was blessed martyr Hryhoriy Khomyshyn Bishop Stanislavsky. The cause of the beatification process was the martyrdom of Bishop H. Khomyshyn on December 28, 1945 in the hospital of Lukyaniv prison.

The article examines the last months of Bishop H. Khomyshyn's life, connected with his arrest and detention. The main attention is paid to highlighting the reasons for Bishop Khomyshyn's imprisonment on the basis of source materials.

The criminal case № 148371 "On the charge of Khomyshyn Hryhoriy Lukach and Lyatyshevsky Ivan Yulianovych" has two volumes consisting of 724 sheets. The case was opened on April 12, 1945 and completed on September 15 of the same year. The interrogations lasted from April 21 to September 11, 1945. There were minutes of thirty five interrogations. Often, they were conducted at night, as evidenced by the notes on the minutes stating the time of the beginning and end of interrogation.

The documents of Bishop Hryhoriy's case clearly show the desire of the Soviet authorities to charge the bishop with counter-revolutionary activity, although in reality he was arrested solely for believing in God and belonging to the Greek Catholic Church. On December 21, 1945, the martyr bishop was transferred to the hospital of Lukyaniv prison where he passed away on 28 December of that year.

Although the criminal case of the bishop is a highly politicized source aimed at exposing and accusing an ideological and class enemy, it reflects the process of martyrdom of the hierarch of the Church. The minutes of interrogations testify that the blessed H. Khomyshyn was persistent in his convictions. Martyrdom in Christianity has always been regarded as the supreme evidence of faith and love for God. H. Khomyshyn showed this by following Christ and in the end giving his life for Him.

***Key words**: Greek Catholic Church, Hryhoriy Khomyshyn, bishop, repression, imprisonment.*

УДК 262.12: 94(477.86)+94(438)

Олег Єгрешій
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника,
факультет історії, політології та міжнародних відносин
Івано-Франківський Богословський університет імені
св. Івана Залотоустого, Інститут історії Церкви

ЄПИСКОП ГРИГОРІЙ ХОМИШИН В УМОВАХ УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКИХ СТОСУНКІВ: СПРОБА ІСТОРИЧНОГО ЕКСТРАПОЛЮВАННЯ

У статті автор розкриває місце єпископа Григорія Хомишина в умовах українсько-польських відносин міжвоєнного періоду та намагається зрозуміти резонанс видання книги «Два Царства» в українському та польському соціальних середовищах.

***Ключові слова**: Єпископ Григорій Хомишин, Церква, українсько-польські стосунки, митрополит Андрей Шептицький, книга «Два Царства»*

Підвищена увага до постаті станиславівського єпископа Григорія Хомишина в сучасних умовах актуалізує, на наш погляд, давній дискурс у академічному середовищі, що раз по раз виринає на поверхню: «Яке практичне значення має академічна наука?». До того ж, постає резонне у різні часи запитання: «Чи може узагалі існувати цілком деполітизована і деінструменталізована наука?». Очевидно, єпископ Г.Хомишин не належить до релігійних діячів масштабу митрополита Андрея Шептицького, якому можна присвячувати десятки книг і статей, а портрет станиславівського владики назагал змальовано: це був ревний місіонер, католик-ортодокс, громадсько-політичний діяч пропольської орієнтації першої половини XX ст., блаженний (у червні 2001 р. єпископа було беатифіковано Папою Римським Іваном Павлом II).

Однак поява влітку 2016 р. книги «Два Царства», що вийшла друком у польському місті Люблін, актуалізувала проблему місця і ролі владики Г. Хомишина в українсько-польських взаємовідносинах міжвоєнного періоду, і, що найцікавіше, на сучасному етапі. До слова, презентація книги «Два царства» відбулася у вересні 2016 р. у Львові у рамках святкування ювілею відновлення структур Римо-католицької церкви в Україні. Видавці книги «Два царства» переконують, що сам твір було написано владикою Г. Хомишиним напередодні Другої світової війни, і тривалий час ця праця зберігалася у середовищі отців василіян. У добу підпілля рукопис було передано владиці Софрону Дмитерку, а єпископ наприкінці свого життя передав рукопис на збереження отцю Доротею Шимчію, який своєю чергою у вересні 2013 р. ознайомив із текстом рукопису відомого івано-франківського видавця, священика Ігоря Пелехатого [10].

Лейтмотив твору – своєрідне протиставлення двох «царств» – царства світу (миру) або світського царства і царства Божого. Автор книги (правдоподібно, владика Г. Хомишин) уважає, що значна частина греко-

католицького духовенства першої половини ХХ ст., рівно ж як і митрополит А. Шептицький «зісвітчилися» – надмірно служили світу (активно займалися суспільно-політичною діяльністю, тісно співпрацювали зі світськими громадськими, культурно-просвітницькими товариствами, організаціями, партіями), а душпастирство навпаки – занехаяли. Відтак, Церква відчутно ослабла напередодні Другої світової війни та ризикувала гідно не відповісти більшовицькому режимові в недалекій перспективі [3].

Нині, свого роду, викристалізовується два (обережно назвемо їх) полемічних табори. Перший пов'язуємо із видавцем книги та автором однієї з двох передмов – відомим у Івано-Франківську священиком Ігорем Пелехатим, окремими польськими священнослужителями (як правлячими – згадаємо Главу Конференції римо-католицьких єпископів України, архиєпископа-митрополита Львівського Мечислава Мокшицького), так і емеритованими (єпископа-емерита Харківсько-Запорізької дієцезії Римо-католицької церкви Мар'яна Бучека (автора вступного слова до книги)), а також деяких польських науковців. Можемо наважитися назвати окремих з них більш категоричними (професор, доктор габілітований, автор однієї з двох передмов до книги – Володимир (Влодзімеж) Осадчий і більш поміркованими (Директора Південно-Східного Наукового Інституту в Перемишлі Станіслава Стемпеня [8] і керівника кафедри допоміжних наук історії та архівістики Відділення історії і культурної спадщини Папського інституту Івана Павла ІІ в Кракові о. професора доктора габілітованого Юзефа Марецького [6]). Польське академічне середовище не сумнівається в автентичності книги «Два Царства» і як правило позиціонує себе прихильниками діяльності єпископа Г. Хомишина. Видавці книги уважають книгу «Два царства» цінним першоджерелом, а самого станиславівського єпископа нерідко називають «Пророком», натякаючи на Львівський псевдособор 1946 р. і, відповідно, подальшу ліквідацію Греко-католицької Церкви (далі – ГКЦ) радянськими спецслужбами.

До другого полемічного «табору» обережно віднесемо відомих українських істориків ГКЦ – доктора історичних наук, професора, проректора Українського Католицького Університету (УКУ) Ігоря Скочиляса [11], та кандидата історичних наук, наукову співробітницю Інституту історичних досліджень Львівського національного університету імені І. Франка Ліліану Гентош [1]. Обоє висловлюють певний сумнів у автентичності праці «Два царства», а саму працю з передмовами польських науковців та ієрархів вважають «інструменталізованою», маніпулятивною та тенденційною. Івано-Франківське Архієпархіальне управління УГКЦ у особі митрополита Володимира Війтишина передусім опонує отцеві Ігорю Пелехатому у порушенні процедурних питань видання книги (відсутності благословення правлячого ординарія), а також друці книги за межами архієпархії і України загалом.

Додамо, що у жовтні 2017 р. в рамках традиційного національного ярмарку історичної книги в Auditorium Maximum Ягелонського Університету

м. Кракова у одному з найповажніших католицьких видавництв Польщі (директор – Анжей Мардила) відбулася прем'єра польськомовної версії книги Григорія Хомишина «Два царства». На прем'єру книги були запрошені упорядники видання, згадані нами вище: о. Ігор Пелехатий, та директор Інституту Ukrainicum Люблінського Католицького університету Володимир Осадчий. У вступному слові В. Осадчий, зокрема, наголосив, що поява книги польською мовою є знаком Провидіння Божого, оскільки на сучасному етапі польсько-українські стосунки переживають непрості випробування. Саме у «Двох Царствах», на думку польського науковця, на основі власного душпастирського досвіду, єпископ Григорій Хомишин пропонує двом народам універсальну модель порозуміння, яка базується на християнсько-католицькій релігії та моралі. В інтерв'ю польському журналісту Томашу Коланеку у жовтні 2017 р. Володимир Осадчий назвав парадоксом факт, що книга «Два царства» користується попитом у Польщі і навпаки відкидається в Україні. В. Осадчий це пов'язав з «домінуванням бандерівської ідеології націоналізму» в усіх сферах суспільного та церковного життя сучасної України [12]. Під час презентації польськомовного видання о. Ігор Пелехатий, своєю чергою, висловив надію, що завдяки появі польської версії «Двох Царств» полякам та українцям вдасться врешті дійти «до братерської взаємоповаги спертої на міцних підвалинах правди та науки Католицької Церкви» [2].

Відзначимо, що 23 березня 2017 р, польський сейм одноголосно ухвалив резолюцію в пам'ять про українського греко-католицького єпископа Григорія Хомишина у 150-ту річницю його уродин. Палата депутатів виразила в цьому документі пошану до «неустанного поборника польсько-українського примирення» та «невтомного проповідника європейських цінностей». У цій резолюції зазначено, що єпископ застерігав свій народ «від злочинних ідеологій, які закликають до ненависті й нищення багатовікового доробку традицій толерантності, вироблених на землях Речі Посполитої» (*очевидно йдеться про комуністичну ідеологію – О.Є.*). «Постать блаженного єпископа має стати символом польсько-українського примирення, будованого на історичній та духовній спадщині спільноти обох народів, які стоять на непорушних фундаментах моральності й правди», – відзначалося в документі [9].

Під час дебатів посол до польського парламенту Ельжбета Боровська підкреслювала, що єпископ був релігійним діячем, але насамперед поборником польсько-українського примирення: «Він закликав до ладу, будованого на принципах християнської моральності. Майбутнє українського народу він бачив у європейській західній цивілізації, а свою працю виконував у дуже тяжкі часи, у міжвоєнний період, коли відбувалися загострення польсько-українських стосунків. Він застерігав українців і вказував, що націоналізм – це спотворений шлях до добробуту, розвитку українського народу», – відзначила Ельжбета Боровська. «Він був ревним

патріотом і захисником меншин у II Речі Посполитій. Був надзвичайно високо цінований у польському єпископаті» [9].

Суголосні з думкою польського академічного товариства і окремі представники польської влади. Так, Люблінський воєвода Пшемислав Чарнек відзначив, що погляди єпископа Г. Хомишина у нормалізації українсько-польських відносин міжвоєнної доби (не підтримувати, а засуджувати діяльність українського націоналістичного підпілля), належить використати сучасним українським політикам. Це стане запорукою міцних взаємин між двома народами на сучасному етапі. Польський очільник відзначив: «Бажаючи добра своєму народові, Г. Хомишин осуджував «єресь націоналізму», яка допровадила до драми людиновбивства на колишніх теренах, відкидав будь-який радикалізм і національну політику, у якій відсутня етична основа».

25 березня 2017 р. у Любліні, відбулася Міжнародна наукова конференція «Пророк України», присвячена 150-річчю від дня народження єпископа Григорія Хомишина. У вступному слові декан факультету теології Католицького Університету Любліна о. д-р Славомір Новосад підтримав видавців книги «Два Царства». З доповідями на конференції виступили також науковці Польщі: згаданий вище Володимир Осадчий, Єва Семашко, Станіслав Стемпень, Мацей Струтинський; Словаччини: Станіслав Набиванець, Петер Штурак, Адам Кульчицький; України Олег Савчук, Ігор Пелехатий [5].

Вірогідно, аби випукло збагнути сутність полеміки 2016 р., відокремити науку від публіцистики і політики, вартує здійснити екскурс у міжвоєнний період, розставити ключові акценти в діяльності єпископа Г. Хомишина.

Життя та діяльність єпископа Г. Хомишина припала на дуже неоднозначний історичний період, який прийнято називати цивілізаційним зламом (кінець XIX – перша чверть XX ст.). Доба монопольного впливу Церкви (і Римо-Католицької, і Греко-Католицької, і Православної) на суспільне життя минула. Взамін абсолютним монархіям (так званий Союз трону і амвону), імперіям, авторитарним режимам, в умовах яких Церкві було простіше виконувати свою еклезіальну місію, приходять республіки, конституційні монархії, національні державні утворення, демократичні режими. Набирають популярності нові ідеології (соціалістична, ліберальна, націоналістична тощо). Церква мимоволі опиняється в нових історичних умовах, нових суспільно-політичних реаліях. Усе це стало новим викликом для Церкви, на який було потрібно давати адекватну відповідь.

Оскільки Греко-Католицька Церква (одна із 23 Східних Католицьких Церков) знаходиться у сопричасті із Римом, то цілком логічно, що здійснювати аналіз діяльності Греко-Католицької Церкви в історичному аспекті, вартує також у тісному зв'язку з тенденціями розвитку Римо-Католицької Церкви. А ці тенденції промовисто переконують, що в умовах цивілізаційних змін в середовищі РКЦ кристалізувалося дві течії –

прогресистська і консервативна (традиціоналістська). До слова, так було і після цивілізаційних змін після Великої Французької революції, після відомих подій середини XIX ст. («Весни народів» 1848–1849 рр.), так відбулося на зламі XIX – XX ст., так буде і згодом, в плині XX –початку XXI ст. (соціокультурні зміни 1960–1970-х рр., або на сучасному етапі). Сутність поділу зводилася до наступного: консерватори вважали, що в умовах цивілізаційних змін саме модерне суспільство повинно шукати точки дотику з Церквою, яка як містичне Тіло Христове не може мінятися. Гаслом консерваторів може слугувати крилатий вислів відомого римо-католицького традиціоналіста, кардинала Альфредо Оттавіані – *«Semper Idem»* (*з латинської – «Завжди той самий»*). Прогресистська точка зору зводиться до наступного: цивілізаційні зміни не можна вважати продуктом виключно людської діяльності, вони є заданими Божим Провидінням, а тому сама Церква мусить шукати точки дотику з новою цивілізацією. У протилежному випадку – *«Церква ризикує стати музеєм»* (вислів, до слова, сучасного папи Франциска, якого називають, власне, прогресистом). Вірогідно, такий поділ варто застосовувати і до дискусій в середовищі Греко-Католицької Церкви першої половини XX ст.

Разом з тим, не можна не брати до уваги і наступне. Греко-Католицьку Церкву не випадково називають «національною», а митрополита Андрея Шептицького – етнархом (тобто народним правителем). Упродовж цілого XIX ст. складно уявити український національних рух без участі греко-католицького священнослужителя. У час доволі обережного ставлення понтифіків і вищої ієрахії Римо-Католицької Церкви до національної ідеології (така ідеологія на середину XIX ст., зазвичай, уважалася революцією і відцентровими проявами, а тому переважно засуджувалася) греко-католицькі ієрархи йшли у авангарді національного руху (скажімо, створену у травні 1848 р. Головну Руську Раду – першу українську політичну організацію в Галичині очолив єпископ Григорій Яхимович, його заступником обрано каноніка Михайла Куземського, а більшість членів Ради були священиками). Фактично священик УГКЦ впродовж XIX ст. був не лише душпастирем, а й громадським, просвітницьким, політичним діячем [4].

Закономірно, що у ході політизації українського національного руху в Галичині, цивілізаційних змін зламу XIX –XX ст. перед новим Главою УГКЦ, митрополитом Андреєм Шептицьким постало архискладне завдання – шукати, так би мовити, нової ніші для Церкви в умовах реалій нової історичної доби, нових викликів перед християнством. Уже apriory новий тридцятишестилітній митрополит в умовах історичної епохи першої половини XX ст. не міг не бути прогресистом. Митрополит Андрей Шептицький чудово знав історію ГКЦ, українські національні традиції, розбирався у реаліях часу, усвідомлював складність українсько-польських взаємин другої половини XIX – першої половини XX ст. Статус глави «націоцентричної» ГКЦ не дозволяв митрополитові Андрею Шептицькому в заданих суспільно-політичних і соцікультурних обставинах зосередитися

виключно на боротьбі із виявими секуляризму і релігійної індиферентності. Позиція митрополита – «відритися світові, а не закритися від нього». Звідси, активна суспільно-політична, громадська, просвітницька, харитативна діяльність, виражена державницька позиція, підтримка діяльності найбільшої і найпредставницькішої партії у Галичині Українського Національно Демократичного Об'єднання (УНДО), натомість виважено-критичне ставлення до діяльності українського націоналістичного підпілля; підтримка діяльності товариств «Просвіта», «Рідна школа», товариства «Сільський господар», фінансова допомога багатьом світським установам та організаціям, талановитій молоді, шкільництву, українській мистецькій еліті. Андрей Шептицький намагається з представникамим українського націоналістичного підпілля спілкуватися не з позиції категоричного осуду, а з позиції діалогу.

Водночас, станиславівський єпископ Г. Хомишин є, на наш погляд, виразником консервативної течії в Греко-Католицькій Церкві першої половини XX ст., що не повинно дивувати в умовах цивілізаційних змін зазначеної доби. Статус єпископа-ординарія дозволяв Григорію Хомишину приймати незалежні рішення відповідно до своєї посади на території єпархії – з одного боку, а з іншого – бути, свого роду, в затінку митрополита, не відображаючи позиції усього греко-католицького кліру.

Візія Г. Хомишина суголосна, на наш погляд, консервативній частині римо-католицького духовенства дособорної доби (Другого Ватиканського собору, 1962–1965 рр.): суспільна клерикальна монополія мусить тривати і в першій половині XX ст.; виражено критичне ставлення до ідеологій, що посягають на історично усталений цивілізаційний патерналістичний порядок (політичний і соціокультурний плюралізм, ляїцизм (поширення світських освітніх і культурних установ взамін клерикальним), радикалізм, соціалізм, націоналізм тощо). Усі вони мусять тавруватися як небезпечні Церкві Христовій і християнству назагал. Відкрита ж новим світським віянням і світу Церква ризикує втратити завойовані століттями позиції, втратити свій вплив на суспільство. Тож, модерний світ мусить шукати шляхи навернення до лона Церкви. Важливою ідеологічною рисою консервативної частини духовенства виступає також їхня субординативність супроти світської влади (гасло, яке було знаковим протягом століть – «*Уся влада від Бога*» мусить й надалі неухильно дотримуватися).

У цьому контексті консерватори прохолодно сприймали просвітницьку та громадську роботу світських установ, політичну діяльність партій не лише лівого, а й центристського напрямків, а нерідко й державницькі погляди суспільно-політичних діячів. Усі ці прояви сприймалися у ретроградному контексті XIX ст. – революція. А усяка революційність не була, на думку традиціоналістів, богоугодною справою.

Якщо екстраполювати консервативну ідеологію середовища ГКЦ на діяльність єпископа Г. Хомишина, то станиславівський ієрарх був прихильником творення виключно клерикальних, підпорядкованих Церкві

установ та організацій. У 1928 р. станиславівський владика був ініціатором створення клерикального просвітницького товариства для молоді «Єдність», у 1934 р. – створив клерикальне культурно-просвітницьке товариство «Скала», а через три роки, у 1937 р., відповідним указом заборонив духовенству єпархії належати до світських просвітницьких установ через поширення, на його думку, в їхніх середовищах секуляристських проявів. Єпископ Г. Хомишин був ініціатором створення клерикальних партій програмними засадами яких було гасло автономії українських земель у складі Польщі: Української католицької народної партії (1930 р.) та Української народної обнови (1932 р.). Владика був автором низки пастирських послань та листів, у яких обґрунтовував власні погляди нормалізації українсько-польських взаємин міжвоєнної доби: найвідомішими серед них вважаються: «Українська проблема» (1932 р.) і «Пастирський лист про політичне положення українського народу в польській державі» (1931 р.).

Нормалізаторський курс Г. Хомишина відкидав тактику збройної політичної боротьби українських націоналістів, вважаючи її безперспективною. Категоричний осуд тактики політичного терору українського націоналістичного підпілля був зумовлений неухильним дотриманням владикою етико-моральної доктрини християнства. Г. Хомишин мав на меті, насамперед, припинити асиміляцію українців поляками, що активно здійснювалася урядовими структурами впродовж 1920–1930-х рр. Відтак, уважав за доцільне відмовитися від гасла побудови незалежної України, обмежитись автономією у складі Польщі. Враховуючи, що «автономістські» гасла Г. Хомишина не були популярними в умовах різкого польського-українського протистояння в міжвоєнний період, єпископ опинився в ролі «опозиціонера-ізоляціоніста» пропольської орієнтації. Нормалізаторська ініціатива владики була критично сприйнята в українському суспільстві Галичини, не мала суттєвого впливу на клімат українсько-польських взаємин. Беручи до уваги мінімальний вплив УКНП-УНО на маси, відсутність досвіду політичної боротьби у клерикалів, програма українсько-польського порозуміння Г. Хомишина мала мізерні шанси бути реалізованою.

7 лютого 1939 р. Г. Хомишин написав Пастирський лист «Про завдання священичого стану в Святій Католицькій Церкві», в якому звинуватив українську інтелігенцію в політичній недалекоглядності: «..Інтелігенція світить огарок Богові, а свічку – нації, котра становить для неї божище. Божа кара, що патріотична інтелігенція сама зійшла на бездоріжжя і нарід за собою потягнула». Розкритикував владика й духовенство: «Винувате і духовенство! Бо віддалися земній діяльності. Могутність народу не в його численности, ні в його матеріяльних засобах, але в духовній силі» [7, с. 9]. Він резюмував: «...Наш стан, українців – помста Христа, висміяння перед іншими народами… Ми в нашій зарозумілості гороїжимося там, де не треба, а відтак гнемося, як раби, де треба зберегти свою гідність. Ми нарікаємо на чужих і

ворогів, а не хочемо видіти й властивої причини – нещастя в нас самих».

Рішення Г. Хомишина запровадити григоріанський календар (1916 р.) та целібат (1920 р.) для духовенства єпархії мотивується ультрамонтанським світоглядом владики. Зазначимо, що ультрамонта́нство – це ідеологія й течія в Римо-Католицькій Церкві, що виступала за жорстке підкорення національних католицьких церков Папі Римському, а також обстоювала ідею верховної влади пап над світськими правителями Європи, переконання, що віра має наднаціональну прекметність. Ультрамонтанські ідеї були дуже популярними серед католицького духовенства часу Першого ватиканського собору, 1869–1870 рр., фактичної перемоги католиків – консерваторів, однак після цивілізаційних змін закінчення Першої світової війни, ліквідації монархій, імперій, авторитарних режимів спостерігатиметься відчутний занепад цієї ідеології. У нових ментальних умовах ультрамонтаністи-ортодокси не могли собі знайти відповідної ніші.

Ультрамонтанські погляди Г. Хомишина не знайшли підтримки серед переважної більшості греко-католицького духовенства та української громадськості Галичини. Прийняття целібату – атрибуту Римо-Католицької Церкви, в період особливого загострення українсько-польського протистояння, на думку галицьких українців, могло ще більше ускладнити етнополітичну ситуацію в краї. Безкомпромісна позиція Г. Хомишина значною мірою пояснювалася підтримкою Апостольського престолу в особі папського делегата Яна Дженоккі. Прозахідні релігійні погляди Г. Хомишина стали причиною обрядової дискусії в Галичині, внаслідок якої в середовищі ГКЦ виділилося дві течії – орієнтальна, до якої належала більшість духовенства на чолі з митрополитом А. Шептицьким, та окцидентальна, ідеологом якої був Г. Хомишин.

Разом з тим, польська адміністрація краю прагнула використати опозиційний статус єпископа у своїх інтересах. Шляхом протиставлення особи Г. Хомишина митрополиту А. Шептицькому, підтримуючи першого, робили спроби не лише поглибити суперечності в середовищі ГКЦ, а й внести дезорганізацію в галицько-українське суспільство, а відтак посилити антиукраїнську кампанію у Східній Галичині, ослабити національний рух. Сам не бажаючи цього, Г. Хомишин став свого роду «розмінною монетою» у шовіністичній політиці поляків.

До слова, радянські спецслужби, готуючи Львівський псевдособор 1946 р., також намагалися використати існування двох течій в ГКЦ міжвоєнної доби задля її ліквідації в катакомбах. Характерно, що прихильники позиції А. Шептицького (орієтальної течії в ГКЦ) уважають, що саме завдяки східній візантійській традиції, прихильником якої непримиренно виступав митрополит, ГКЦ і вдалося вижити, адже чимало греко-католицьких священиків навіть підписавши православ'я ментально залишалися греко-католиками. Натомість, прихильники позиції Г.Хомишина навпаки, уважають, орієнталізм і візантизм прямою передумовою Львівського псевдособору, 1946 р. Мовляв, якщо би перемогла точка зору

Г. Хомишина (щодо латинізації обряду) Греко-Католицьку Церкву вдалося б уберегти від загибелі в радянських умовах.

Симптоматично, що ситуація повторюється і в умовах XXI століття. В умовах європейського поправіння, яке торкнулося і Польщі (при владі нині як відомо націоналістично-католицька партія «Право і справедливість»), ми бачимо неодноразові спроби загострити україно-польські взаємини шляхом своєрідної історичної «регенерації» гострокутних сюжетів нашого спільного історичного минулого. Видання у Любліні книги «Два Царства», в якому виразно відчувається тон реанімування дискусій в середовищі Греко-Католицької Церкви міжвоєнної доби із характерною підтримкою особи станиславівського владики видається своєрідним «дежа вю». Змінився, щоправда, історичний контекст і кон'юнктура часу, однак не змінилася мета – скомпрометувати особу митрополита Андрея Шептицького, якого небезпідставно вважають етнархом, українським Мойсеєм, Духовним будівничим, Провідником української нації, Великим митрополитом тощо. Очевидно праві ті аналітики, які пов'язують такий маневр польської сторони, можливістю запобігти процесу беатифікації митрополита. Прохолодне ставлення до особи митрополита А. Шептицького пов'язуємо з його виразно проукраїнською позицією, незважаючи на польське коріння, та суворим дотриманням східних візантійських традицій церкви.

Уважаємо, що задля випуклого аналізу Греко-Католицької Церкви міжвоєнного періоду, зокрема діяльності митрополита А. Шептицького і єпископа Г. Хомишина, необхідно, як уже зазначалося нами вище, рельєфно вивчати історичну епоху і комплексно – тенденції розвитку Римо-Католицької Церкви. Тим самим, на наш погляд, з'явиться можливість побачити проблему цілісно. Утім, вірогідно, не варто загострювати надмірну увагу на поділі прогрест / консерватор, екстраполюючи на постаті А. Шептицького і Г. Хомишина. Адже, як показує історія, кожна із цих течій мала свій резон і місце. Важливо інше – не давати компрометувати стороннім деструктивним силам, які, як видається, не є зацікавленими в сучасних суспільно-політичних умовах ані у впливовій Українській Церкві, ані у соборній міцній Українській державі, добрих імен обох владик. Митрополит Андрей Шептицький є, без перебільшення, знаковою фігурою не лише в історії УГКЦ, але й в історії України назагал, є складовою національного міфу. Станиславівський єпископ Григорій Хомишин (а аналоги ультрамонтанських поглядів можна знайти і в інших Східних Церквах міжвоєння) був взірцем священика, місіонера, який своє життя присвятив високій ідеї служіння Церкві Христовій. Творча спадщина обох владик, їх духовні настанови (виокремимо богословську працю «Парафіяльна місія», яка очевидно і є найважливішим твором Г. Хомишина) дуже важливі для протистояння сучасним новітнім секуляризаційним викликам – тій же гендерній чи ЛГБТ-ідеології тощо.

Слід уважно оперувати поняттями консерватор / прогресист у проекції на УГКЦ ще й тому, що такий поділ може бути естрапольований на сучасну

епоху і використаний на зло Церкві і державі уже не радянськими, а російськими спецслужбами. Адже світове суспільство нині також живе в умовах цивілізаційних змін (глобалізація, мультикультурність, науково-технічна революція, загальна інтернетизація суспільства, так звана ідеологія гендеру, ЛГБТ-ідеології тощо). Тож сучасна Католицька Церква в особі Папи Франциска (якого, до слова, називають якраз прогресистом) мусить давати адекватні відповіді на модерні цивілізаційні виклики. І ці відповіді, очевидно, мусять бути максимально суголосними в різних Церквах, які знаходяться у сопричасті з Апостольською Столицею. Тож, різні ідеологічні розколи, екстрапольовані на сучасність, можуть бути лише на шкоду національним і релігійно-церковним інтересам українців.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Видавцям книжки «Два Царства» не вдасться очорнити митрополита Шептицького – д-р Ліліана Гентош [електронний ресурс] – режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/65060/ (перегляд: 12 жовтня 2017 р.).

2. Відбулася прем'єра польськомовної версії пророчої книги-заповіту Блаж. Свмч. Григорій Хомишина «Два царства» [електронний ресурс] – режим доступу: https://www.facebook.com/profile.php?id=100004967267446&fref=ts (перегляд: 10 жовтня 2017 р.).

3. Два Царства. Блаженний священномученик Григорій Хомишин єпископ Станиславівський / Редакція о. Ігор Пелехатий, Володимир Осадчий. – Люблін, 2016. – 399 с.

4. Марчук В. Українська греко-католицька Церква. Історичний нарис. – Івано-Франківськ: Плай, 2001. – 164 с.

5. Міжнародна наукова конференція «Пророк України», присвячена 150-річчю від дня народження єпископа Григорія Хомишина, 25 березня 2017 р. у Любліні [електронний ресурс] – режим доступу: https://www.facebook.com/profile.php?id=100004967267446&fref=ts (перегляд: 10 жовтня 2017 р.).

6. Папський інститут Івана Павла II в Кракові, Відділення історії і культурної спадщини, Кафедра допоміжних наук історії та архівістики 31-002 Краків, вул. Каноніча, 9 [електронний ресурс] – режим доступу: https://www.facebook.com/profile.php?id=100004967267446&fref=ts (перегляд: 10 жовтня 2017 р.).

7. Пастирський лист Григорія Хомишина до Всечесного клира Станиславіської дієцезії про завдання священичого стану в св. Католицькій церкві . – Станиславів, 1935. – С. 9.

8. Південно-Східний Науковий Інститут 37-700 м. Перемишль, вул. Гродська, 3. Проф. д-ру габ. Володимиру Осадчому Всечесному о. Ігореві Пелехатому [електронний ресурс] – режим доступу: https://www.facebook.com/profile.php?id=100004967267446&fref=ts (перегляд: 10 жовтня 2017 р.).

9. Польський сейм ушанував єпископа Григорія Хомишина // CREDO: [електронний ресурс] – режим доступу: http://credo.pro/2017/03/175502 (перегляд: 10 жовтня 2017 р.).

10. Потвердження: о. Доротей Дмитро Шимчій ЧСВВ, 16 вересня 2016 року [електронний ресурс] – режим доступу:

https://www.facebook.com/profile.php?id=100004967267446&fref=ts (перегляд: 10 жовтня 2017 р.).

11. У Польщі знову запускають механізм дискримінації митрополита УГКЦ Андрея Шептицького, – Ігор Скочиляс [електронний ресурс] – режим доступу: http://www.radiosvoboda.org/a/28063681.html (перегляд: 12 жовтня 2017 р.).

12. «Dwa Królestwa» – opowieść arcykatolicka [електронний ресурс] – режим доступу: https://www.pch24.pl/dwa-krolestwa---opowiesc-arcykatolicka,55355,i.html (перегляд: 30 жовтня 2017 р.).

Oleg Yehreshiy

BISHOP GREGORY KHOMYSHYN IN TERMS OF UKRAINIAN-POLISH RELATIONS: PAST AND PRESENT

The article reveals the place of Bishop Gregory Khomyshyn in terms of Ukrainian-Polish relations interwar period and trying to understand the resonance edition the Book "Two Kingdoms" in Ukrainian and Polish social media.

***Key words**: Bishop Gregory Khomyshyn, Church, Ukrainian-Polish relations, Metropolitan Sheptytsky, The book "Two kingdoms"*

УДК 262.12(477.86):291.75

Ярослав Заборовський
Івано-Франківський обласний інститут
післядипломної педагогічної освіти

НА СТОРІНКАХ ІСТОРІЇ – 2. ОСТАННІ МІСЯЦІ ЗЕМНОГО ЖИТТЯ СТАНИСЛАВСЬКОГО ВЛАДИКИ БЛАЖЕННОГО ГРИГОРІЯ ХОМИШИНА

***Анотація від Редакції**: Ця стаття є результатом дослідження професором Ярославом Заборовським кримінальної справи єпископа Григорія Хомишина у 1995 р. Автор доводить безпідставність доказів «злочинної» діяльності владики. На підставі висновків професора 10 листопада 1995 р. прокуратура Івано-Франківської області реабілітувала Г. Хомишина. Стаття надійшла до редакційної колегії у березні 2017 р., публікується в авторській редакції.*

Постанову на арешт владики Блаженного Григорія Хомишина видано у Львові 26 березня 1945 р. [1, с. 3]. Про те, що вона не належала до звичної, рутинної дії влади (ув'язнення в тих часах, на жаль, було буденною справою й траплялося мало що не на кожному кроці), свідчать шість підписів чиновників служби безпеки і прокуратури, включно з наркомом держбезпеки республіки, начальників трьох республіканських відділів цього наркомату, обласного прокурора, котрі завізували даний документ, повне ігнорування ними станиславського обласного керівництва з його карними органами, а саме там проживав звинувачений. Враховуючи виключну таємничість арешту, можна припустити, що згадану санкцію на його затримання слід шукати навіть не в Києві, адже жодного протесту на таке кричуще порушення принятих в тих часах процесуальних норм, з нашого міста не поступало. У п'ятницю, 28 грудня 1945 р., в'язень помер у лікарні внутрішньої тюрми УНКДБ № 1 [2], про що через кілька днів, вже 5 січня наступного року незважаючи на те, що це була субота, надіслано відповідне повідомлення у Москву начальнику 1-го спецвідділу НКДБ СРСР [3]. Усе службове листування стосовно карної справи, в тому числі й протоколи допитів завізовані грифом «**совершенно секретно**» [4]. Цілком очевидно, арешт Єпископа знаходився під контролем вищих інстанцій країни, крім того, все це відбувалося в умовах Другої світової війни, котра тоді ще не завершилась…

Важко зрозуміти таку виключно особливу увагу радянської влади до арештованих митрополита й кількох владик порівнянно нечисельної церкви, яка нараховувала всього кілька мільйонів вірних та півтора тисяч осіб духівництва. Якщо більшовики протягом 20 років (1918–1938) зуміли знищити до тла Російську православну – найбільшу й найбагатішу структуру православного світу, котра в 1913 нараховувала майже 118 тис. священиків,

близько 95 тис. осіб ченців та монахинь, 120 єпископів, архієпископів та митрополитів [**5**] (інші здобутки проминемо), то долю нашої – можна було легко передбачити. Однак, яка потреба була в санкціях республіканських, чи навіть всесоюзних інстанцій в умовах існування тоталірної держави, якою весь час від самого проголошення була СРСР? У 20-х роках там без жодних на те офіційних дозволів центральних органів влади прилюдно розстрілювали навіть митрополитів…

Відповідь на це, як і на багато інших запитань находимо в суто таємних документах.

2 березня 1945 р. під грифом "совершенно секретно" Голові Ради в справах Російської православної церкви Карпову направлено листа від Сталіна, Молотова (в тих роках заступник Голови Раднаркому СРСР, тобто того ж Сталіна) та Берії. Сам текст їхніх вказівок у добутих нами ксерокопіях документів відсутній, проте їх зміст легко встановити, бо вже 14-15 березня просторе міркування щодо того як, коли та кому необхідно їх виконувати, Головою Ради викладено на 9 сторінках [***6***].

Наразі опустимо вступну частину документу – історичний нарис на трьох листках про діяльність Апостольської столиці протягом останніх пару сторіччь – повністю фальсифікований цілком в радянському дусі, як було прийнято в тих часах (до нього ми ще повернемось згодом), а наведемо мовою оригіналу з певними дуже незначними скороченнями пропозиції, котрі, по суті, відкриваються програмою знищення Української Католицької Церкви:

1. Мероприятия по отрыву приходов греко-католической (униатской) церкви в СССР от Ватикана и последующему присоединению их к русской православной церкви:

а) организовать в гор. Львове православную епархию, поставив во главе её епископа с титулом епископа Львовского и Тернопольского, который объединит православные приходы Львовской, Станиславской, Дрогобычской и Тернопольской областей;

б) предоставить епископу и всем священнослужителям данной епархии право на проведение миссионерской работы;

в) предоставить в распоряжение епархии в гор. Львове в качестве кафедрального собора один из греко-католических (униатских) соборов;

г) укрепить Почаевскую православную лавру сделав настоятеля её викарием Львовского епископа;

д) от имени патриарха и Синода русской православной церкви выпустить специальное обращение к духовенству и верующим униатской церкви и широко распространить его по униатским приходам;

е) организовать внутри униатской церкви инициативную группу, которая должна будет декларативно заявить о разрыве с Ватиканом и призвать униатское духовенство к переходу в православие.

2. …организовать православные братства в городах Риге, Вильнюсе, Гродно, Луцке, Львове и Черновцах, предоставив этим братствам право на

проведение миссионерской и благотворительной деятельности. Задача братств – укрепление православия и противостановление его католицизму…

3. Мероприятия по укреплению влияния русской православной церкви за границей:

а) принять меры к ликвидации автокефалии польской православной церкви и присоединить её в целом к Московской патриархии;

б) оформить принятие в юрисдикцию Московской патриархии причта и прихода русской церкви в г. Бари… Командировать с э той целью в Италию представителя Московской патриархии;

в) оформить присоединение к Московской патриархии Мукачевской-Пряшевской православной епархии… Для этого вызвать из Белграда в Москву епископа ВЛАДИМИРА, с последующим направлением его в Мукачево;

г) ускорить приезд из Парижа в Москву… экзарха вселенского патриарха по всей Европе митрополита ЕВЛОГИЯ. Если соглашение состоится, то Московская патриархия будет иметь только во Франции 57 церквей и, кроме того отдельные церкви в Англии, Чехословакии, Швеции, Австралии, в Алжире и Марокко.,, Также пригласить в Москву из Парижа игумена С. СВЕТОЗАРОВА, проф. Н.ЛОССКОГО…

д) провести в мае месяце с.г. выезд церковной делегации в Англию, в составе 3-х человек во главе с митрополитом НИКОЛАЕМ …

Эта делегация прозондирует почву для организации в Лондоне русского православного прихода и обсудит с архиепископом Кентерберийским вопрос об участии англиканской церкви во всемирной конференции христианских церквей;

е) считать возможным, чтобы Синод русской православной церкви поставил через НКИД СССР вопрос о возврате бывших посольских русских православных церквей за границей и, прежде всего, во Франции, Италии, Венгрии, Чехословакии, Югославии, Болгарии, Греции, Швеции и в Палестине…

ж) в целях большего сближения православной церкви с православными церквами в Югославии, Болгарии и Румынии…, командировать в Софию церковную делегацию… во главе с архиепископом Псковским и Порховским ГРИГОРИЕМ; в Белград… епископом Кировоградским и Одесским СЕРГИЕМ; в Бухарест… епископом Кишеневским ИЕРОНИМОМ;

з) … организовать… поездку патириарха Московского и всея Руси АЛЕКСИЯ, в сопровождении соотвествующей сану свиты по странам Ближнего Востока (Сирия, Ливан, Палестина и Египет)… одной из целей поездки будет изыскание возможностей к организации православных приходов в Бейруте, Дамаске, Иерусалиме, Каире и Александрии и обсуждение с восточными патриархами предпосылок к созыву в Москве всемирной конференции некатолических христианских церквей;

и) …в данное время командируется в США архиепископ Ярославский и Ростовский АЛЕКСИЙ, на которого возложено провести … всеамериканский православный Собор.

Если митрополитом всея Америки ФЕОФИЛОМ будет одобрено решение Синода русской православной церкви, то Московская патриархия будет иметь там свой экзархат в составе 370 церквей, вместо 12-ти сейчас находящихся в юрисдикции Московской патриархии.

4. По организации всемирной конференции христианских церквей:

В целях противостановления претензиям Ватикана на руководящее мировое значение, организовать и провести в Москве всемирную конференцию всех христианских некатолических церквей.

Инициативу созыва такой конференции предоставить русской православной церкви…

На конференции поставить следующие доклады:

- об абсолютной несостоятельности католического догмата, что Папа римский является наместником Христа на земле;
- о противоречии догмата о непогрешимости Пап данным священного писания, истории и логики;
- о фашизме, как антихристианской доктрине;
- о профашистской и антидемократической линии Ватикана в довоенные годы;
- о Ватикане как покровителе гитлеризма в годы переживаемой войны;
- об единодушии русской и восточных православных церквей, а также англиканской и других неправославных церквей в деле борьбы с фашистскими угнетателями;
- о фашистских новоявленных "крестоносцах", варварски разрушающих храмы;
- о попытках Ватикана вмешаться в дело организации послевоенного устройства мира.

Решения данной конференции будут представлять собой серьёзные протесты всего христианского некатолического мира против деятельности и замыслов Ватикана и, безусловно, сыграет огромную роль в деле изоляции Ватикана и снижении авторитета Папы.

На подготовку созыва такой конференции необходимо будет 5-6 месяцев…

Погодивши з керівництвом держави висловлені міркування (усі вони знову були санкціоновані особисто Сталіним 16 березня) *директивний лист за № 134/с,* в основу якого лягли опубліковані нами міркування Карпова, 8-10 травня був направлений на місця (Естонська, Литовська, Білоруська, Українська соціалістичні республіки та Голові Ради в справах релігійних культів при Раднаркомі СРСР Полянському) для неухильного виконання. Документ був виключно таємний: «Письмо верните в Совет не снимая с него копии… при даче указаний Уполномоченным по делам религиозных культов о нашей тактике… на указанное письмо Совета не ссылаться».

Війна ще не завершилась, як у Ставці Головного Командування Збройних Сил СРСР (!) у тих самих осіб, котрі планували в цей час завершальні бойові операції на фронтах проти фашистського Рейху, попутньо визрів план, якщо не повного знищення, то принаймні, суттєвого послаблення влади Ватикану. Саме з цією метою був створений *директивний лист 134/с від 8-10 травня 1945 р.*

По своїй суті це була неоголошена, чи сьогоднішньою термінологією – гібридна, війна, цікаво, що її учасників, як у всякій війні, нагороджували бойовими (!) медалями й орденами.

У період т.з. «перебудови» за часів Горбачова прилавки магазинів та полиці бібліотек угинались від центнерів історичної макулатури, автори яких, від академіків до звичайних пропагандистів, переконували читачів в тому, що причиною жахливих репресій стосовно більше десятка мільйонів безневинних громадян, з них мільйон – загинуло, був відхід Сталіна від ленінських норм партійного, державного та суспільного життя. В свій час ми вже наводили слова Леніна з його листа Молотову від 19 березня 1922 р. до членів Політбюро: «Строго секретно. Просьба ни в коем случае копий не снимать, а каждому члену Политбюро делать свои заметки на самом документе… …изъятие ценностей, в особенности, самых богатых лавр, монастырей, должно быть проведено с беспощадной решительностью, ни перед чем не останавливаясь и в самый кратчайший срок. Чем большее число представителей реакционного духовенства удастся нам расстрелять, тем лучше…» [**7**]. Між обома наведеним фрагментами принципової різниці не бачимо, хоча віддаль між ними майже чверть сторіччя, а вони – ніби продовження одне одного. Слід зауважити, що наведені уривки з останнього листа – своєрідний заповіт Вождя, бо більше жодного рядка при повній свідомості він не створив, будучи до самої смерті майже постійним клієнтом психіатрів та невропатологів, частина яких за великі гроші були спроваджені з Німеччини…

Навіть побіжний аналіз наведених документів справляє жахливе враження про жалюгідну роль і місце відродженої в 1943 р. РПЦ в суспільному житті СРСР, котра по суті всього-на-всього стала частиною державного комуністичного атеїстичного (!) апарату.

Одночасно в очі впадає абсолютна некомпетентність керівництва країни в піднятих у згаданому *директивному листі 134/с* питаннях: у Європі ніби ніхто не здогадувався про повне винищення Церкви в СРСР, а це ж майже 51 тис. соборів і церковних споруд, не рідко сплюндрованих у найбільш жахливий варварський спосіб. Обмежусь тільки кількома прикладами: світлини зруйнованого Благовіщенського храму в Ленінграді; розбитих дзвонів із київських церков, приготовлених для переплавки; грабежу Симонівського монастиря (XIV ст. Москва); «пірамід» позбавлених дорогоцінних окладів ікон, серед яких були і чудотворні, приготовлених до спалення [***8***], в свій час обійшли сотні європейських газет, а було ще більше десятка посольств з немалим штатом співпрацівників, котрі сумлінно

відпрацьовували високу оплату своєї праці об'єктивною та майже повною інформацією про головні події внутрішнього життя країни. Додамо ще й особисті враження з 1957 року: в Москві на Червоній площі між ЦУМ'ом та Історичним музеєм здавна стояла церква Пресвятої Богородиці, вже у 20-і роки вона була повністю знесена до фундаменту. На місці підірваного храму-пам'ятника Царя Спасителя влаштували басейн з постійно підігрітою водою, в якому можна було купатися круглий рік. Моторошно стає, коли вдивляєшся на світлинах у обличчя радісної юрби виконавців плюндрування ще донедавна величних святинь 150-и мільйонного народу, адже майже всі вони – росіяни, тобто хрищені, бо в кожному навіть незначному і найменшому поселенню була церква. Але залишимо рядових виконавців: охрищеним 17 (29) грудня 1878 був Сталін, котрий крім того закінчив Горійське православне духовне училище (1888–1894), провчився ще кілька років у Тифлійській духовній семінарії (1894–1899); був хрищеним і до 1886 належав до симбірського релігійного Товариства преподобного Сергія Радонезького й Ленін, лише згодом він відійшов від віри в Бога [***9***]. Про них не скажеш: «…не відають що творять».

З перших днів нова влада проявила свою люту несамовиту ненависть стосовно релігії – вже 11 квітня 1919 з метою атеїстичної пропаганди було відкрито мощі згаданого нами вище чи не найбільш шанованого в народі святого і передано їх до музею, Патріархії повернули їх через тридцять літ – в 1949. 17 грудня наступного року це саме зробили з мощами Серафима Саровського, при передачі їх від одного музею до іншого вони загубились, тільки через 70 років, у грудні 1990 в запасниках Музею історії релігії (у колишньому Казанському соборі Ленінграду) їх знайшли випадково…[***10***]

Восени 1922 разом із майже 200 чол. філософів, письменників, інших діячів російської культури (всього зі сім'ями їх було більше 300 людей) згаданий в *директивному листі* проф. М.О. Лосський був висланий з Росії до Німеччини, невдовзі він опинився у Франції. Після війни, замість того, щоб повертатись до Москви, куди його так посиленно запрошували, в 1946 р. переїхав до США, де продовжував займатися науковою діяльністю, викладав у вузах аж до своєї смерті в 1965 [***11***]. Не тільки він, але майже всі інші з числа висланих 1922 р. до Росії не повернулися…

Накінець, слід зупинитись ще на одному важливому питанні. Жовтневий більшовицький збройний переворот в кінцевому рахунку привів до повного краху РПЦ в середині країни, однак за кордоном залишилась чимала кількість церков (при кожному посольстві був свій храм), крім того, якщо в країні проживала значна кількість російських емігрантів, були православні приходи й за межами столичних міст, знаходились парохії також на Святій Землі. Після загадкової, досі невиясненої, смерті Патріарха Тихона (1925) вже на самому початку червоного терору і тотального винищення інтелігенції та духівництва всім стало очевидним, що нічого хорошого від нової влади чекати не слід. Почався стихійний процес об'єднання православних (вірян та кліру). Так поступово оформилась

Зарубіжна Російська Православна Церква. Тому православні храми в Європі не стояли пусткою і в жодному випадку не були запущеними, чи занедбаними. Коли згідно вимог *директивного листа* їх намагались перевести під юрисдикцію Московської Патріархії, повністю незалежні у фінансовому та ідеологічному відношенні, вони зовсім не спішили під опіку Москви. Там, де перемогла соціалістична система в ортодоксальному вигляді (Польща, Чехословаччина), автокефалія православних церков була ліквідована негайно, однак в деяких країнах вона збереглась до наших днів (Румунія, Болгарія, Сербія). Навіть після того, як вже у нашому сторіччі частина парафій визнали юрисдикцію Патріархату, половина їх і досі автокефальні [***12***]…

Після війни Москві вдалося провести лише дві всесвітні конференції: в червні 1977 – «Релігійні діячі за тривкий мир, роззброєння і справедливі відношення між народами» та в травні 1982 – «Релігійні діячі за врятування священного дару життя від ядерної катастрофи». Римські Папи Павло VI та Іоанн Павло II в обидвох випадках направили своїх спостерігачів з відповідними посланнями, які були уважно вислухані всіма присутніми [***13***]. Про проведення якоїсь антиватиканської конференції некатолицьких церков протягом всього часу ніхто навіть не заїкався…

Звичайно, жоден із новоявлених «хрестоносців», котрі руйнували храми, не розшукувався, бо усі вони спокійно сиділи у відповідних кабінетах КДБ, якщо пережили терор та чисельні чистки 1935 – 1937 рр.

Крім того, ні один із Пап ніколи не вважав себе намісником Ісуса Христа на землі, з огляду на те Рим ще інакше називається Апостольською столицею на честь Св. Апостола Петра. Ватиканський Собор I у липні 1870 визнав Пап ***непомильними*** в справах віри, моралі та в керівництві Церквою, але тільки ex cathedra, тобто у енцикліках, чи виступах на Соборах [***14***], через це кожен Папа включно зі сьогоденним має свого сповідника. Для прикладу, 19 березня цього року з Ватикану на весь світ показували як Папа Франциск сповідався у Соборі св. Петра в Римі.

За посередництвом Комінтерну більшовики вмішувались у внутрішні справи держав мало що не всього світу, ліквідація його в 1943 практично нічого не змінила. Тепер роль платних агентів Кремля до повного розвалу комуністичної системи виконували численні компартії.

Фашизм був цілком цивілізованим в очах Сталіна, коли він піднімав тост за фюрера німецької нації, «освячуючи» своєю присутністю підписання таємних документів про поділ сфер впливу в Європі у 1939 [***15***] і фактично санкціював початок Другої світової війни.

Така безличність у Москві вважалась цілком нормальним явищем…

Даний вступ необхідний для об'єктивного розуміння всіх «зовнішніх» обставин супутніх арештам митрополита, владик і всього духівництва не згідних з переходом до православ'я. УКЦ могла успішно діяти лише на тих територіях, куди не змогли дотягнутися довгі руки чекістів. На жаль, від середини вересня 1939 (з перервою на час окупації гітлерівською

Німеччиною) Західна Україна стала невід'ємною частиною СРСР, а тому тут каральні органи могли здійснювати свої плани без жодних на це перешкод. Розгром нашої Церкви – був планомірною акцією виключаючи будь-які експромти чи випадковості, а те, що вона була складовою частиною запланованого розгрому, чи, принаймні, суттєвого послаблення Ватикану, проводили її послідовно з усією жорстокістю. Церква до такого розгортання подій була зовсім не готовою. Ще в кінці грудня 1944 до Москви зі зібраними грошима (100 тис. крб.) у Фонд перемоги була відправлена делегація, очолювана архімандритом о. Климентом Шептицьким, однак нічого суттєвого вона не осягнула; готівку, звичайно, прийняли, але до керівництва держави її не допустили. Навіть після цього все ще жевріла ілюзія, що зі середини 1943 р. держава ніби суттєво змінила своє ставлення до релігії. Ніхто не міг передбачити, що знищення УКЦ стане "козирною" картою у гібридній війні комуністичної влади проти Апостольської столиці; як ми бачили, в згаданому *директивному листі* серед численних заходів воно зайняло перше місце (!), однак, і донині в повному обсязі виконати весь комплекс запланованих тоді дій проти Ватикану не вдалося, хоч пройшло не 5-6 відведених для цього місяців, а більше 70 років…

Кримінальна справа вл. Блаженного Григорія Хомишина справляє дивне враження. Здавалося, вона знаходилась на особливому контролі каральних органів республіканського та всесоюзних рівнів, навіть під особливою увагою найвищого керівництва СРСР, а тому після всього сказаного ми мали би знайти в ній численні конкретні обґрунтовані докази «злочинних» дій підсудного проти держави, оцінку доказів його вини, адже влада готувалась, можливо, навіть до відкритого судового процесу – про що свідчать виняткова присутність стенографістки та передрукування більшості найбільш важливих протоколів допитів (звичайно вони завжди виконувались власноруч слідчим і підписувались підсудним).

У той же час вони велись у строгій відповідності до *директивного листа.* Виникає закономірне запитання, як таке можливе? Адже Єпископ арештований в ніч на 12 квітня, а згаданий документ направлений в Україну щойно 10 травня 1945… Однак, особливого протиріччя в цьому ми не вбачаємо, маючи на увазі специфіку радянської влади середини 40-х рр. Нагадаємо, *лист* про боротьбу з Ватиканом, в якому містилась пропозиція в першу чергу знищення нашої Церкви, був підписаний "тріумвіратом"– у складі Сталіна, Молотова та Берії й 2 березня відправлена Карпову лише для уточнення деяких окремих деталей; його міркування були схвалені ще раз особисто Сталіним 16 березня і вже як *директивний лист* 10 травня відправлений в УРСР. Але не слід при цьому забувати, що в числі названих авторів перебував Берія, саме під його безпосереднім керівництвом каральні органи мали здійснити розгром УКЦ, тому керівництво НКДБ було прекрасно обізнане навіть з найменшими деталями плану гібридної війни з Апостольською столицею задовго, поки вони офіційно були сформульовані в *директивному листі…*

Уже в постановах на арешт (26 березня 1945) та пред'явлення обвинувачення (10 травня) вл. Григорія Хомишина кваліфіковано як агента Ватикану, котрий зводив наклепи на радянську владу та її політику. Нагадаємо, що саме цього дня було до Києва направлено *директивного листа*. Випадковістю це ніяк бути не може.

Потрібно при цьому ще враховувати той факт, що будь-яка об'єктивна інформація про внутрішню політику радянського уряду, яка проникала за кордон, для прикладу: розгром Церкви, репресії, голодомори, колективізація, таємні зв'язки з фашистською Німеччиною тощо, кваліфікувалась радянською владою як інсинуації. Природно, автори таких публікацій вважались наклепниками і переслідувались згідно статей 54-1"а" і 54-11 КК УРСР; саме згідно них збирались судити Владику, адже у своїх посланнях він вимушений був посилатись на повідомлення преси про ситуацію в Росії.

Крім того, до «злочинної» діяльності було віднесено інкриміноване йому намагання поширити вплив Католицької Церкви на територію СРСР, його взаємини з владними структурами Речі Посполитої, тобто території, яка до 1939 перебувала за межами Радянського Союзу, а підсудний ще не був його громадянином, і тому радянському судочинству юридично не підпадав.

Важко зрозуміти як Станиславський єпископ міг поширювати «ворожі» ідеї на чужій території, котра крім усього іншого знаходилась ще й за рубежом, не маючи доступу до радіо (телебачення, мобільний зв'язок ще не існували), а пресу через кордон ніхто не передавав – за це карали смертним вироком; якби такі випадки все-таки мали місце, слідчі обов'язково навели хоча б один факт.

Достатнім доказом усьому сказаному свідчить ще й те, що сьогодні західноукраїнські видання, що виходили до 1944, переважно зосереджені у наукових бібліотеках та архівах наших західних обласних центрів, навіть у Києві їх не варто шукати. Звинувачення в тому, що підсудний у газеті «Самостійна Україна» опублікував статтю (!) на підтримку Самостійної Української Держави (зберігаємо правопис тексту постанови на арешт) і закликав населення до її активної підтримки – можна віднести до звичайної вигадки слідства. В названому виданні – Станислав, 10 липня 1941, Ч.3 на першій сторінці розміщено «Акт проголошення Української держави», просторий лист Митрополита Андрея від 1 липня з цього приводу і всього два речення (!) Єпископа Григорія Хомишина від 6 липня: «Благословлю Українську Самостійну Державу. Дякую Всевишньому з глибини душі за вислухання наших благальних молитов і молю Бога, щоб Українська Держава, сперта на Божому Законі, забезпечила щастя, добробут і спокійне життя всім громадянам української землі без огляду на різниці віросповідні, національні і суспільні». Написав їх священик від 1893, доктор теології від 1899, єпископ від 1904 – автор кількох книжок та сотень пастирських листів… Треба мати дуже буйну фантазію, щоб вичитати в цих кількох рядках заклик до населення «активно підтримувати Самостійну Українську Державу», котра, до речі, проіснувала трохи більше тижня (проголошена 30

червня – розпущена німецькою адміністрацією 11 липня 1941). Вважаємо, що Владика скоріш за все звертався тоді не так до громадянства, як керівників держави – «…бути спертою на Божому Законі».

Щодо формування дивізії «Галичина», то ні Єпископ, ані духівництво не мали до неї жодного відношення, оскільки це була ініціатива частини інтелігенції з Українського Центрального Комітету (УКЦ) та німецької адміністрації. Те, що перед від'їздом дивізійників до базових таборів на військовий вишкіл у Німеччину була відправлена на сучасному вічовому майдані в нашому місті Служба Божа зовсім не тотожне закликам вступати до неї, а військові капелани, як це здавна всюди прийнято, направлялись для здійснення духовної опіки над воїнами. До речі, від станиславської дієцезії жодного священика у даному військовому підрозділі не було, бо душпастирів, котрі мали бажання задля цього покинути свої парохії, Владика не відпускав.

Зовсім абсурдним є звинувачення Єпископа в тому, що згідно його вказівок духівництво направляло молодь до ОУН-УПА, коли ще в 1932 в книзі «Українська проблема» він різко виступив проти націоналізму, викликавши цим на свою голову шквал гніву всього «прогресивного» українського суспільства дієцезії. Можливо саме цим спричинений надзвичайно стриманий і стислий його відгук на Проголошення Української Держави в липні 1941, ініціаторами котрої були бандерівці…

Шлях Григорія Хомишина до єпископської кафедри був не простим. Після того, як у 1901 Андрей Шептицький залишив Станіслав і перейшов до Львова на Митрополичий престіл, він три роки шукав гідного кандидата на звільнену ним дієцезію, а тому його вибір був далекий від будь-якого експромту чи імпровізації, тим більше, що його номінат за своїм походженням до певної міри був прямою протилежністю до Митрополита.

Народився 27 березня 1867 року у простій селянській родині. Після народної школи закінчив з відзнакою Тернопільську гімназію (1888), тоді ж вступив до семінарії, одночасно студіюючи філософію та богослів'я у Львівському університеті. 19 травня 1893 рукоположений на священика й від 9 грудня – кафедральний сотрудник у Станіславі та шкільний катехит. Здобувши ступінь доктора теології у Відні (Августінеум, 1899) повернувся до Станиславського кафедрального собору, від грудня 1901 завідував парафією у Коломиї.

В 1902 на запрошення Митрополита очолив Львівську семінарію, а через два роки, 14 квітня 1904, номінований ним Станиславським Єпископом, на що була отримана згода 6 травня у Відні, а згодом – і в Римі; офіційне призначення відбулось 19 червня. Навіть намісник Галичини – граф Андрій Потоцький, котрий опирався до останнього, змушений був не лише погодитись на вибір Андрея Шептицького, але щоб «зберегти обличчя» вимушений був подарувати Григорію Хомишину пару породистих коней для особистого вжитку, яких той майже відразу продав на потреби Церкви та бідних.

Історики твердять, що жоден із владик Української Католицької Церкви не був так довго й систематично напастований ліберальною та радикальною пресою, як вл. Григорій Хомишин, відразу з перших днів свого перебування на престолі. [***16***] Причому, роль лідерів постійного й систематичного цькування взяли на себе радикальний «Громадський Голос» і москвофільський «Галичанинъ»; жодної симпатії чи поваги діяльність Єпископа не викликала навіть у наші дні в націоналістів; прибічники КПЗУ, котрих у дієцезії було в цілому небагато, спеціалізувались на анонімках…

Обмежусь одним прикладом: у кінці березня 1916 Єпископ ввів у церковний календар новий стиль, буря протестів у дієцезії піднялась мало не до неба – Владика на початку листопада змушений був відмовитись від своїх намірів. А між тим, усі Православні Церкви, за винятком хіба що Патріархатів, від сер. 20-х, незабаром мине сотня літ (!), відзначали й святкують усі празники разом із католиками та протестантами й нічогісінького з ними не трапилось…

Вище названа нами його невеличка книжечка «Українська проблема» – буквально крик душі, й читати її сьогодні – через 85 років, без хвилювання неможливо. Не мав він належної підтримки навіть у середовищі власного духівництва. Настрої упередження й очікування панували й у Капітулі кафедрального храму, однак владика провадив активну пастирську роботу по зміцненні віри, що згодом, після арешту, буде кваліфіковано як антирадянська ворожа діяльність «агента Ватикану».

А між тим успішна боротьба з *директвним листом* була можливою лише за умови повної єдності не тільки вірян, але й кліру, тобто населення всієї дієцезії. На жаль, цього добитися не вдалося. Принагідно зауважимо: де духівництво й вірні діяли спільно й дружньо опирались комуністичному терору, держава завжди терпіла повну поразку…

Коли ми маємо задум оцінити ефективність духовної діяльності тієї чи іншої особи з числа духівництва, необхідно пам'ятати про її виключну особливість. Для прикладу, візьмемо рядового пароха. Якщо після його проповіді всі без жодного виїмку члени громади будуть керуватись її засадами до кінця свого життя – стануть зайвими енцикліки, пастирські послання єпископів та кардиналів, а є ще не одна сотня томів праць Отців Церкви (Східних і Західних), постанов Вселенських Соборів і місцевих Синодів тощо. І, врешті, всі названі проповіді разом із духовними творами є не що інше, як розкриття та розвиток головних положень Старого та Нового Заповітів. Жодна духовна особа немає у своєму розпорядженні ефективного засобу примусу, щоб її вірні, чи навіть духівництво виконували сказане, або написане ними. Хтось послухає (прочитає), а інші навіть не звернуть на це жодної уваги. У Католицькій Церкві відома стара як світ істина – Всевишній створив нас без нашого відома, але спасти нас без нашого дозволу не може. І все тому, що хоча ми створені по образу Господа, але наділені вільною волею. В результаті – у Католицькій та Православних Церквах є поняття гріха – свідомого переступу Закону Божого. Слідчий не навів жодного

обґрунтованого доказу, що той чи інший злочин проти Радянської влади був результатом духовної діяльності В'язня.

Кримінальна справа Владики є переповнена подібними як дрібними, так і суттєвими порушеннями діючих тоді законів та процесуальних положень.

Постанову на арешт Єпископа було видано 26 березня 1945 зі санкції, як ми вже зазначали, наркома держбезпеки республіки, обласного прокурора Львівської обл., начальників опергрупи та 2-го управління НКДБ УРСР, начальника та його замісника 4-го відділу 2-го управління НКДБ УРСР. Ордер № 634 на ув'язнення та обшук виданий 11 квітня, у протоколі зазначено, що за Владикою прийшли після 24 год., тобто вже 12 квітня. Однак, у анкеті арештованого заповненій 4 травня у Києві у внутрішній тюрмі НКДБ чомусь зазначено, що його затримали 26 березня. 16 квітня при поступленні В'язня у внутрішню тюрму – знову ретельний особистий обшук й вилучення абсолютно всього майна, включно зі залишками грошей, білизною, кишеньковим годинником тощо; за одно відібрали молитовник і вервицю – в камеру його пропустили лише в тому, в чому він був одягнений.

12 травня, тобто після місячного перебування в тюрмі (!), йому, нарешті, повідомили конкретні звинувачення, а йому було 78 років… Вважаємо, що подібна метода тривалого очікування невідомого була надзвичайним дійовим моральним засобом впливу на в'язня, щоб придушити його волю до опору.

За одним заходом, в тому ж напрямі повинен був спрацювати факт відриву підсудного від звичної обстановки. Не одне десятиліття у Станиславі він мав у своїй резиденції капличку з 50 іконами – у протоколі вони зазначені як картини; проживав серед своїх книжок – згідно протоколу опису майна при арешті зафіксовано бібліотеку на 1435 назв, в тому числі 261 – іноземними мовами – враховуючи надзвичайну їх доржнечу, це чи не найбільша в тих часах приватна книгозбірня міста (він вільно володів латиною, старогрецькою, єврейською, німецькою, італійською, польською), поряд – через кілька сот метрів кафедральний собор. І тут раптом його позбавили всього, навіть молитовника з вервицею. У тюрмі йому судилося прожити до самої смерті – 260 днів. Весь цей час він був ніби живцем похований: жодних передач, побачень, листів та інших можливих контактів із зовнішнім світом…

Однак, як людина надзвичайно сильної волі, він успішно чинив опір слідству, відстоюючи своє право на людську гідність. Вже в часі першого допиту 21 квітня на запитання «Як Ви зустріли прихід частин Червоної армії на Західну Україну і приєднання її до Радянського Союзу?» – тут і надалі при перекладі запитань та відповідей ми максимально намагатимемося зберегти стиль і правопис слідчого, котрий їх фіксував, відповідь В'язня прозвучала досить дивно: «Як я в душі зустрів цю подію, – я відповісти не можу, так як це моя особиста справа і нікому я не зобов'язаний відповідати, як і що я думаю. Ви не маєте права розпитувати мене про це. Що я думаю – це моя

особиста справа. Можу тільки сказати, що Радянську владу я зустрів байдуже, очікуючи, як вона покаже себе на практиці. Я вирішив зайняти очікувальну позицію в питанні про своє ставлення до Радянської влади… Не дивлячись на те, що я був незадоволений Радянською владою жодної боротьби проти неї я не проводив. Ніякої антирадянської роботи не вів. Але якби навіть я її проводив, не зобов'язаний сам про себе розповідати. Нехай про мене інші доказують, а я буду признавати чи заперечувати ці факти. Своє незадоволення Радянською владою я ніде не проявляв, а тримав його при собі. Це я рекомендував робити й іншим священикам» [***17***].

Аналізуючи відповіді Владики сьогодні впадає в очі не лише його мужність, але ніби незрозуміла відвертість, котра могла суттєво йому зашкодити. Вперше я зустрівся з подібним явищем, коли в 1995-1996 рр. займався і добився державної реабілітації єпископів Г. Хомишина, І. Лятишевського, С. Лукача, І. Слезюка та А. Бойчука (троє останніх були підпільними, назначеними на випадок арештів основних). Заповідь Божа «Не свідчитимеш ложно!» зобов'язує до правдомовності усіх християн, але в першу чергу духівництво. Хоч ієрархію та рядових священиків ніхто не готував до можливих арештів, стихійно був розроблений принцип: у часі допитів намагатись свідчити правдиво лише про себе, а не про інших духовних, чи цивільних осіб.

Як ми вже зазначали, тільки 12 травня арештованому, нарешті, повідомили в чому його звинувачено.

Владика спокійно заперечує: «Пред'явлене мені звинувачення в тому, що я був агентом Ватикану, намагався поширити вплив уніатської церкви на територію Радянського Союзу, намагався паралізувати ріст симпатій населення Західної України до СРСР, – я заперечую. Не признаю також себе винним у тому, що я допомагав польській реакційній владі сполячувати українське населення, що зі встановленням Радянської влади в Західній Україні вів боротьбу з нею, свій зв'язок з ОУН і УПА, що після звільнення Західної України від німців я продовжував антирадянську діяльність і провадив лінію на розширення впливу уніатської церкви на Схід».

Вороже налаштування Єпископа та духовенства дієцезії до радянської влади сьогодні цілком зрозуміле. Від часу утворення СРСР усі засоби тодішніх ЗМІ Другої Речі Посполитої достатньо об'єктивно інформували громадськість про терор проти кліру, інтелігенції та багатшого селянства у потенційного ворога й наймогутнішого сусіда на Сході; активно проходив у нас збір грошей на допомогу голодуючим там у 1921-1922, 1932-1933. Не додало жодної симпатії приєднання Галичини до Радянського Союзу (вересень 1939), правда, надіючись на правдивість радянської пропаганди, в перші дні Червону Армію подекуди зустрічали урочистими арками, хлібом-сіллю. Прозріння не забарилось з початком арештів світської інтелігенції та духівництва, запровадженням колгоспів, секуляриції церковних земель, заборони релігійного виховання дітей та молоді тощо. Всі роки панування Австро-Угорщини та Речі Посполитої у Станиславі існувала всього одна

тюрма й та ніколи не була переповненою, однак, за станом на 10 червня 1941 при ліміті 462 місця в ній находилось 2 555 в'язнів (!). Від 1940 в місті вже функціонувало три в'язниці, а були ще тюрми в Коломиї та Печеніжині, 32 районні управління міліції та УНКДБ… Після поспішного відступу радянських військ у червні 1941 усі вони були переповнені трупами розстріляних включно із малими дітьми. Преса в липні-вересні в кожній газеті тижнями публікували мартиролог жертв, але й до сьогодні ще не всіх розшукали – не кожного можна було тоді впізнати [***18***]; літо того року видалось надзвичайно жарким, та й розстрілювали не лише у в'язницях ... Усе сказане не тільки в 1945, але протягом всього періоду існування СРСР кваліфікувалось як «клевета».

Переказувати чи дослівно перекладати усі протоколи допитів немає жодного сенсу, адже немає ні одного, який би не був сфальсифікованим…

Загальний висновок може бути лише один: маємо «класичний» приклад тотальної фальсифікації, причому не якоїсь частини, а всієї справи, що абсолютно закономірно. Адже в 1945 не могло бути й мови про навіть найменше відхилення від попередніх вказівок Сталіна 2 березня і остаточно ним санкціонованих через два тижні – 16 березня…

У карній справі зафіксовано 31 допит, 17 з них закінчувався після 23.00, а 8 – навіть після першої години ночі. Допити були тривалими і виснажливими. Для прикладу, 28 квітня допит тривав без жодної перерви від 13.30 до 1.40; 7 травня – від 21.00 до 2.50; машинопис допиту 2-3 червня зайняв 53 сторінки звичайного канцелярського паперу формату А-4; вся ж кримінальна справа – 329 с.

Потрібно ще враховувати, що справа велась російською мовою. Владика її розумів, адже в тих часах духівництво користувалося перекладами Святого Письма, Богослужебників, текстів св. Літургії – всі на церковнослов'янскій мові. Але російською, хоча вона близька до неї, він у побуті не користувався. Протоколи допитів вів слідчий, він же сам перекладав відповіді В'язня. Згідно юридичної процедури після завершення кожного допиту він зобовязаний був зачитувати його текст підсудному. Останній своїм підписом стверджував свою згоду з версією слідчого. У нас викликає багато сумнівів, щоб 3 червня після 23.40 слідчий читав Владиці 53 сторінки протоколу. Наші висновки підтверджуються зміною характеру підпису, який з кінця травня все більше нагадував звичайну хвилясту лінію, в той час як на пастирських листах і перших протоколах допитів ним виразно ставився хрестик, а за ним повний підпис (Григорій Хомишин, Єпископ). Прямих доказів не маємо, але впевнено можна стверджувати: протоколи підписувались не ним…

Крім цього, про це ж свідчить і сам зміст документа. 16 травня Єпископ перераховує прізвища 52 священиків згідно російського алфавіту введеного в Росії у 1918, причому, він називає не лише ім'я кожного, але ще й правдивий рік народження (ми перевіряли цю інформацію по нашій домашній картотеці духовенства Станіславської дієцезії й жодних помилок

не виявили). Зауважимо, що Владика нікому з них не зашкодив, бо всі вони заздалегідь емігрували боячись арештів і знаходились за межами дії радянського «правосуддя». Але звідки він докладно міг знати їхні роки народження, коли в інших аналогічних випадках вік людини окреслював приблизно та й імена не завжди пам'ятав…

Доктор теології не міг підписати протокол допиту від 20 серпня, в якому, ніби з його слів, стверджувалось, що орден Василіян складається з монахів і «слуг».

Окремо треба наголосити, що подаючи загальну характеристику діяльності Ватикану (практично конкретні дані приводяться малощо не на кожному допиті) Єпископ подає її у точній відповідності до вступної частини *директивного листа*. Звідки у Станіславі Владиці міг стати відомим документ завізований особисто Сталіним і який до того був оздоблений грифом «совершенно секретно»? Міжнародний огляд європейської історії ним подається у точній відповідності до позиції МЗС СРСР чи Політбюро, особливо події в Іспанії, тактика уряду єдиного фронту у Франції тощо, які, до речі, жодного відношення до діяльності В'язня у досить далеко віддаленій від названих держав дієцезії не мали.

А тому приходимо до висновку, що завдання слідчого, а це був один з найдосвідченіших у досить рідкому тоді для НКДБ високому званні капітана (ми не називаємо його прізвища, тому що не переконані в тому, що у протоколах це не його псевдонім як це звичайно бувало) було точно слідувати вимогам *директивного листа,* і не більше…

Згодом, в процесі нашої роботи над збором матеріалів для реабілітації владик УКЦ 29 серпня 1995 була одержана відповідь з Києва, що всі слідчі, котрі вели справи ув'язнених у 1945-1946 рр. владик, саме в цей час «за успішне виконання спецзавдань уряду» один нагороджений орденом «Отечественная война II степень», інший, крім названого ордена, нагороджений ще медалями «За победу над Германией», «За боевые заслуги», третій – крім названого ордена, медаллю «За победу над Германией». Катівське ремесло прирівнюється до бойових подвигів (!)…

Розрахунок влади на те, що вдасться знайти зрадників в середовищі єпископату УКЦ провалився; надія на публічне судилище Ватикану також не виправдалась – конкретних обгрунтованих доказів злочинних дій Апостольської столиці, які б могли переконати громадськість Європи, було недостатньо. Вирішили паралельно з допитами в'язнів виконувати вимоги *директивного листа* в повному об'ємі, навіть в найменших деталях, але вже поза межами в'язниці.

28 травня 1945 у Львові, так як це передбачалося *листом,* була створена Ініціативна група по возз'єднанню Української Католицької з Російською Православною Церквою, – навіть сама її назва сформульована у строгій відповідності до *листа*. У повній відповідності до *нього* о. д-р Костельник Гавриїл, голова групи – настоятель львівської Преображенської церкви, о. д-р Мельник Михайло вікарій з Перемиської й о. Пельвецький

Антоній представник Станиславської дієцезій звернулися до уряду УРСР з проханням про її затвердження і признати їй право вести практичну роботу на возз'єднання з православними.

18 червня за вказівкою Раднаркому Уповноважений у справах Російської Православної Церкви в Україні Ходченко у відповіді за № 625 санкціонував групу як єдиний тимчасовий церковно-адміністративний орган, якому надається право керувати в повному обсязі існуючими українськими католицькими парафіями у Західній Україні.

Одночасно, того ж дня Ініціативна група звернулася до українського католицького духівництва західних областей України з просторим (на 5 сторінках) закликом приєднуватись до неї і в письмовій формі виражати своє бажання переходу до православ'я.

При підготовчій роботі виникла потреба у єпископах для возз'єднаних, причому, з їх числа. Костельник, хоча був головою Ініціативної групи і вважався тоді найбільшим авторитетом, не міг ним стати, так як мав сім'ю. Тоді Московський Патріарх Алексій призначив на 24 і 25 лютого 1946 хіротонію отців Антонія Пельвецького та д-ра Михайла Мельника, котрі були безженними. Львівським владикою залишався Макарій Оксіюк від квітня 1945 православний єпископ Львівський та Тернопільський і як рекомендував *директивний лист* ще й священноархімандрит Успенської Почаївської Лаври.

Хіротонія могла відбутись лише після переходу названих отців до православ'я. З цією метою до Києва 19 лютого разом з членами Ініціативної групи виїхала солідна, як на ті часи, «свита» (група підтримки) із 12 осіб найбільш близких, найвідоміших і авторитетних сподвижників. 21 лютого весь день делегація знайомилась із київськими церковними та культурними пам'ятками. Наступного дня під час літургії, яку відправив Екзарх України митрополит Київський та Галицький Іоанн у Воздвиженській малій церкві Києво-Печерської Лаври уся делегація у повному складі була приєднана до православ'я і разом з митрополитом вперше спільно правила Службу Божу. По закінчені літургії вібувся чернечий постриг обидвох кандидатів на єпископів. Всеношна відправлялась у Володимирському кафедральному соборі. Під час Літургії поклали на Костельника золотий хрест з прикрасами і митру. Після завершення Богослужіння відбувся урочистий акт наречення єпископів, а наступного дня згідно з традицією Православної Церкви пройшла спершу хіротонія о. Антонія, через день – о. Михаїла й 25 лютого вся делегація поїздом відбула до Львова.

Ми так детально зупинились на подіях, що передували відкриттю Собору, щоб зайвий раз ствердити: жодної випадковості, ніякого експромту тоді не допустили – все було заздалегідь до найменших деталей передбачено та розраховано й не в переддень «великої історичної події», як переконують нас ще сьогодні, а попереднього року, коли Сталін, Молотов і Берія направили Карпову *директивного листа*, в якій знищення УКЦ мало стати першим відчутним ударом по Ватикану.

Після повернення з Києва почались гарячкові приготування до Собору. Вирішено було запросити 225 чол. священиків (по два з деканату), котрі на той час письмово визнали свій перехід до православ'я на місцях, 22 – гостей із мирян, а також невстановлену кількість духовенства з числа тих, хто не був згоден покинути католицьку віру (з них ніхто до Львова не приїхав розумно вирішивши, що додому їх після завершення цього з'їзду не відпустять). Одночасно зарезервували у кращих готелях у центрі міста місця для делегатів, потурбувавшись про їх добірне харчування, а було ще виділено два автобуси з двома автомашинами для перевезення делегатів з готелів до храму св. Юра. Документ, який є у нашому розпорядженні [***20***] скромно проминає дуже актуальну тоді проблему фінансування, адже тільки но закінчилась війна, Ініціативна група жодних вільних коштів не мала: навіть на канцелярські видатки та у фонд видання книжок духівництво одноразово повинно було скласти по 50 крб., дяки, котрих до речі на Соборі не було жодного чоловіка, – по 10, а цього для оплати всієї структури з'їзду було явно недостатньо. Видно за все оплачувала організація, яка мала на це достатньо грошей і не дуже їх економила...

Собор вирішили провести 8-10 березня 1946, у першу неділю Великого посту. 6 березня 20 священиків, у своїй більшості декани, на передсоборному зібранні ухвалили весь порядок денний.

7 березня – заїзд учасників, отримання ними мандатів, без яких доступ у храм св. Юра в дні роботи Собору був заборонений, талони на готель та харчування.

Вранці 8 березня задзвонили дзвони всіх церков Львова. Усі дні Собору передзвін звучав від 10 до 11 год. зранку і від 5 до 6 пополудні. Автівки з автобусами стали завозити делегатів. Уся церква покрита килимами, уставлена симетричними рядами крісел, на солеї великий стіл, застелений зеленим сукном, за ним три фотелі – у центрі розкішний для Костельника, по обидва боки скромніші для обох нововисвячених владик. Делегати (на Собор прибули 216 священиків та 19 мирян) і члени Ініціативної групи мали виступати з проповідниці.

О 10.30 розпочинається молебен, який правлять усі присутні у храмі за престолом – Ініціативна група, котра згодом займає свої місця за столом без жодного голосування (кому потрібна така формальність!). Собор відкриває Костельник, після короткого виступу він надає слово для доповіді про діяльність групи її учаснику – о. Пельвецькому, після нього на трибуні знову Костельник на цей раз із доповіддю про мотиви возз'єднання, після нього ніби незаплановані стихійні (?) короткі виступи 12 делегатів (5-20 хв.). Жодної дискусії, звичайно, не було, поскільки опозиція була відсутня. Далі предсідник Собору (той самий Костельник) зачитує проект ухвали, яку можна звести до 4 пунктів:

1. анулювати постанову Берестейської Унії з 1596 р;
2. відірватись від Римської (Папської) Церкви;
3. повернутись до прадідівської православної віри;

4. возз'єднатись з Російською Православною Церквою в Радянському Союзі.

Усі присутні проголосували дружно й одноголосно. Таким чином, Собор фактично закінчив свою роботу. Була 16.30, тобто протягом шести годин прийнято найголовніше питання, заради которого його скликали. Історія ні Православних, ані Католицької Церков не знає такого прецеденту; як правило, важливі Собори тривали місяцями, а то й роками, але не – 6 годин. Всі учасники прекрасно усвідомлювали, що все це дійство було пустою формальністю…

9 березня Собор продовжив свою роботу. Зранку була читана Служба Божа, за престолом – нововисвячені владики Антоній та Михаїл разом із єпископами Мукачівським і Ужгородським Нестором, а також Львівським та Тернопільським Макарієм. Під час Літургії всі делегати висповідались і запричастились. Безпосередньо після неї – провели панахиду по Митрополиті Андрею Шептицькому як предтечі православ'я – притому, як ми вже не раз відзначали, відбулась підміна понять: його часткове повернення до православних обрядів видали за спробу переходу до православ'я, що і передбачував вл. Григорій Хомишин і проти чого він різко виступав у своїй дієцезії протягом усього свого життя. Розрахунок був на це, щоб представити дійство попереднього дня не якоюсь політично-церковною революцію, а тривалим еволюційним етапом релігійного життя.

А далі розпочалась релігійно – політична частина. Від імені Собору на адресу Московського Патріарха Алексія направлено підписане всіма делегатами звернення прийняти об'єднаних до РПЦ; подібне, підписане всіма повідомлення про результати роботи Собору направлене в Київ Гречусі – тогочасному Голові Президії Верховної Ради республіки; телеграми Вселенському Царгородському Патріарху Максимосу; Митрополиту Київському і Галицькому Іоану; Генералісимусу Сталіну, повний текст якої наводимо нижче, поскільки у наступних публікаціях про описані події вона вилучена; Хрущову; і нарешті «Звернення до духовенства і вірних греко-католицької Церкви в західних областях України». Усі названі документи були прийняті однодумно.

***Привітальна телеграма від Собору Голові Ради Народних Комісарів СРСР Генералісимусу Йосифу Віссаріоновичу Сталіну*.**

350 років тому шляхетська Польща, прагнучи більше поневолити українські землі, насильством відірвані від материнського кореня, розірвала релігійно-церковну єдність тих земель з одноплемінним і одновірним Сходом, за допомогою гордого, владнолюбного Рима, який завжди мріяв про власне диктаторство в християнському світі. Нині на наших очах завершився акт історичного правосуддя, завдяки героїчним подвигам справді народної Червоної Армії і всього Радянського Союзу. Під Вашим геніальним керівництвом здійснилося те, за що боролись кращі покоління українського народу і що досі здавалося нездійсненною мрією. Знову зібрані разом усі українські землі від Тиси через Карпати і від Сяну до Дону і від Пінських

боліт до Чорного моря. В умовах нового, вільного життя, ми, відчувши себе вільними господарями своєї землі, скинули з себе і те духовне ярмо, яке було накинуте на нас проти нашої волі і для нашої загибелі

Собор уніатської Церкви в західних областях України, зібравшись у місті Львові, постановив нині, 8 березня, скасувати Берестейську унію з Ватиканом, встановлену в 1596 році, і повернутися в лоно святої прадідівської Руської Православної Церкви, світло якої поширилось з Київської Русі, історичної колиски російського, українського і білоруського народів. Ми щасливі просити Вас, Вождя великого Радянського Союзу, прийняти наше повідомлення про нашу радість у тому, що віднині вже ніщо не розділятиме наш возз'єднаний український нарід. У цей історичний епохальний момент ми не можемо не висловити Вам почуття величезної вдячності за Вашу велику справу – зібрання разом українських земель, бо без цього неможливо було й мріяти про ліквідацію нашого церковно-релігійного розз'єднання.

Від імені Собору, на якому присутні 216 делегатів від усіх трьох наших єпархій і всіх деканатів, Президія Собору:

Мітрофорний протоієрей, доктор ***Гавриїл Костельник****, голова Президії.*

Єпископ Станіславський ***Антоній (Пельвецький)****, член Президії.*

Єпископ Дрогобицький ***Михаїл (Мельник)****, член Президії.* [***19***].

Дійсний творець і фактичний організатор Собору і відриву УКЦ від Рима – Сталін міг бути задоволеним. Найголовнійша, перша частина *директивного листа № 134/с від 10 травня 1945 р.* виконана в повному об'ємі й Ватикану завдано найболючішого удару.

Затим Костельник прочитав доповідь про догматичні та дисциплінарні зміни, характерні для Православної Церкви – своєрідний семінар-інструкція для новоправославних священиків. Цим властиво закінчилась ділова частина роботи Собору.

О 15 год. через церковну ризницю до храму вступив Екзарх всієї України, Митрополит Київський та Галицький Іоан. Усі присутні вітали його стоячи, Костельник перед ним офіційно склав свої обов'язки голови Ініціативної групи. Після взаємного обміну короткими вітальними промовами Екзарх вручив Костельнику привітальну грамоту Патріарха Алексія, попередньо зачитавши її мовою оригіналу, а єп. Макарій – її переклад українською, у якій Православна Церква приймає на своє лоно тих своїх чад, котрих колись ніби насильством було від неї відірвано. Після короткого повідомлення керуючого справами Православної Церкви у київському Екзархаті протоієрея Ружицького, заклика вл. Нестора до всіх делегатів закріпити у своїх серцях усе побачене, присутні проспівали Многоліття Патріарху, Екзарху, всім присутнім у соборі. Так закінчився акт прийняття УКЦ до православ'я. Все дійство відбувалось напередодні неділі «Торжества Православія».

У неділю 10 березня урочисте Богослужіння провів Екзарх України у сослужінні чотирьох владик; єпископи Макарій та Нестор заносять до храму Києво-Печерську ікону Богородиці – дар Києва, яку попереднього дня привезли літаком. Образ занесди до правого вівтаря храму й поставили за престолом. Після Літургії з балкону митрополичих палат Екзарх у присутності владик уділив своє благословення всім віруючим на подвір'ї перед храмом св. Юрія.

Собор завершився у банкетному залі готелю «Брістоль» спільним обідом…

Починаючи від 1956 періодично відзначали ювілейні дати «історичної події» – 10, 20, 25, 30 і 35-річчя. Кожен раз виникали проблеми, котрі вирішувались по-різному.

По-перше, як називати дійство, що відбувалося у Львові 8-10 березня 1946. Це розуміли вже члени Ініціативної групи: 8 березня у своєму короткому повідомлені вл. Антоній (Пельвецький) між іншим зауважив, що «православні не признають нас за своїх, а католики вже не визнають нас за своїх». І ті, і другі мали повну рацію. Священик, котрий написав особисту заяву про своє прилучення до Ініціативної групи і дав згоду перейти до православ'я – вже не міг вважатися католиком. А тому Собор в повному складі складався з некатоликів. А між тим видання 1946 року діянь Собору чомусь називає його «греко-католицьким» [***20***]. Згодом, перевидаючи його матеріали і документи, від цього відиовились, обмежившись загальною назвою [***21***], що, звичайно, більше відповідає істині. Однак, названий Собор не мав жодного права втручатись у справи іншої Церкви, а тому всі, без жодного винятку, його рішення не можуть вважатися канонічними. Повного розгрому УКЦ не досягли навіть на території СРСР, а були ще українські католицькі парохії та дієцезії за кордоном. Всі роки особливо після розвалу соціалістичної системи, за часів Горбачова відбувалась гостра боротьба за легалізацію підпільної, але зовсім не мовчазної, як чомусь вважають, Церкви. Обмежимось двома прикладами: 4 серпня 1987 Єпископ Павло (Василик) відправив Папі Іоанну Павлу II телеграму про вихід із підпілля частини УКЦ, її підписали священики: майбутній Митрополит Володимир (Війтишин), майбутній Владика Микола (Сімкайло) та його брат Григорій, 12 ченців і монахинь та ще 175 вірних. 17 липня наступного року було вперше проведено прилюдне після 1946 Богослужіння у Зарваниці Єпископом Павлом, 6 священиками, в тому числі братами Сімкайлами та Володимиром Війтишином; незважаючи на щільні кордони міліції та чекістів на св. Літургію прибуло 7 тис. вірних.

По-друге, не зважаючи на гучні заяви як до Собору, так і після нього практично не торкались питання, що ж таке сама Берестейська Унія, що саме було анульовано на Львівському Соборі. Відбулась вже звична підміна понять – весь її зміст обмежили до відриву УКЦ від Рима, а між тим, проблема вирішувалась надзвичайно просто: використовуючи потужну видавничу базу Московської Патріархії, Київського Екзархату, світських

державних, а сьогодні й приватних видавництв православним можна було, нарешті, опублікувати тиражем у кілька мільонів, якщо не мільярдів екземплярів сам текст Церковного порозуміння 1596 року – Україна донедавна мала репутацію найбільш читаючої держави. Але цього ніхто не робив ні в період підготовки Собору, ні після нього. Інколи справа доходила до абсурду: у Білорусі й Львові вийшли навіть солідні наукові збірники документів під промовистими назвами правдомовності, але тексту самого Церковного порозуміння там не знайти [***22***] . Більше того: за останніх 200 літ жодне православне, а в Росії й державне видавництво повного тексту Унії не надрукувало. Притому посилаються на:

а) таємну змову частини руського єпископату про яку ніби ніхто не підозрівав, в той час як у дійсності умови поєднання розроблялись 20 років – спершу було 10 умов, потім 12, поки у червні 1594 їх кількість не зросла до 33. Проведено 4 синоди, на яких були присутні не лише владики, але й братчики, та представники політичного істеблішменту, частина котрих опинилася згодом в рядах ворогів Унії, останні зовсім не були зацікавлені зберігати таємницю змісту перемовин;

б) умови поєднання ніби були таємними і зберігались у закритих фондах в тому числі й Ватикану, в той час як один екземпляр рішення Берестейського Собору весь час від 1596 знаходився по **сьогоднішній день** у Львові [23] у відкритому доступі.

Наші спостереження над історією Церкви давно привели нас до висновку, що Церковне порозуміння у Бересті було майже досконалим, а тому без жодної підтримки держави (Річ Посполита не виконала жодної умови Унії, які вона брала на себе в 1596 навіть перед Папою) могла поширити свою дію на всю територію України в рамках Польщі – за винятком Києва та Запорізької Січі. Навіть на батьківщині Тараса Шевченка (Моринці – 30 хат і Кирилівці – 130 дворів) до початку Коліївщини були церкви во ім'я св. Апостола Іоанна Богослова [***24***]. Однак, вона не могла протистояти Російській імперії, де православ'я від Петра І стало частиною державного апарату.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Уголовное дело № 148371 обвиняемого Хомышина Григория Лукича // Архів УСБУ по Івано-Франківській обл. (за станом на 1996 р.). – С. 3.

2. Там же. С.332.

3. Там же. С.347.

4. Там же. С. 25, 26, 27, 28-а…

5. Детальніше див.: Заборовський Я. На стежинах історії. – Івано-Франківськ: ТзОВ «Екор», 2003. – С.224-225.

6. Переписка по вопросу Униатской церкви на 1945 г. Дело №12. Совет по делам религиознтх культов при Совете Министров СССР // Центральный Государственный Архив Октябрской Революции СССР, Фонд 6991-е опись 3 ед.хранения 16. – С.3-7.

7. Детальніше див.: Заборовський. На стежинах історії. – С.245-246.

8. Волкогонов Д. Ленин. Кн.2 М. 1997. – С.224-225, світлини між вказаними сторінками.

9. Сталин Й.В.; Ленин В.И.: Википедия – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki.

10. Сергий Радонежский; Серафим Саровский.: Википедия – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki.

11. Кувакин В., Маслин М. Предисловие //Н.О.Лосский История русской философии. М,. 1991. – С.4.

12. Русская Православная Церковь.: Википедия – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki.

13. Всемирная конференция Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы. М. Издание Московской Патриархии. 1982. – С.53-57.

14. Fischer-Wollpert R., Leksykon Papieży. Kraków. 1996. – S.347.

15. СССР-Германия. 1939. Сборник документов. Vilnius. 1989. – P.69.

16. Див.: Великий А.Г., ЧСВВ, З літопису Християнської України. т.9. Рим. 1977. – С.36-39; Софрон Мудрий, ЧСВВ, Нарис історії Церкви в Україні. Рим.1990. – С. 262-263.

17. Уголовное дело… С.66-67.

18. Романів О., Федущак І., Західноукраїнська трагедія 1941., Львів-Нью-Йорк, 2003. – С. 32-37.

19. Діяння Собору Греко-Католицької Церкви у Львові 8-10 березня 1946. Видання президії Собору. Львів 1946.

20. Діяння Собору Греко-Католицької Церкви у Львові 8-10 березня 1946. Видання президії Собору. Львів 1946.

21. Львівський Церковний Собор. Документи та матеріали 1946-1981. Видання Патріаршого Екзарха всієї України. 1984.

22. Уния в документах. Минск. Лучи Софии. 1997; Правда про Унію. Документи і матеріали. Львів Каменяр. 1965; 1974; 1980.

23. Див.: Заборовський Я. Люблінська 1569 року унія: подія, критичний вибір, місце в історичнрму просторі // Обрії. – Івано-Франківськ. 2007. – № 1(24) – С.74-81.

24. Кониський О. Тарас Шевченко: Хроніка його життя. – К.: Дніпро, 1991. – С.28, прим.39.

Yaroslav Zaborovskyi

THE PAGES OF HISTORY – 2. THE LAST MONTHS OF EARTHLY LIFE OF STANISLAV BISHOP HRYHORII KHOMYSHYN

***Annotation from the Editor**: This article is the result of a study Professor Yaroslav Zaborovskyi the criminal case of Bishop Hryhorii Khomyshyn in 1995. The author proves the groundlessness of evidence of the "criminal" actions of the Bishop. Based on the conclusions of the professor on November 10, 1995, the prosecutor's office of the Ivano-Frankivsk region rehabilitated H. Khomyshyn. The article came to the editorial board on March 2017, is published according to the author's words.*

УДК 262.12: 94(477.86)

Світлана Флис
Музей етнографії та екології Карпатського краю м Яремче,
філіал Національного музею народного мистецтва і побуту
Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського

ВЛАДИКА ГРИГОРІЙ ХОМИШИН І МИКУЛИЧИН

В статті досліджено факти перебування та діяльності єпископа Григорія Хомишина на теренах Микуличинської парафії Надвірнянського деканату в період 1906–1944 рр., простежено становлення і функціонування під його опікою монастиря Сестер служебниць і захоронки.

Ключові слова: *монастир, Українська християнська організація, рукоположення, захоронка, місії, єпископ Григорій Хомишин.*

Єпископ Станиславівський Григорій Хомишин, релігійно-церковний і громадсько-політичний діяч, належить до тих блаженних українського народу, які прикладом власного мучеництва у XX ст. утверджували віру в непереможність Церкви Христової. Актуальність дослідження його життєвого шляху обумовлюється, зокрема, відзначенням у 2017 р. 150-літнього ювілею владики. Окремої уваги заслуговують відомі нам факти діяльності Г. Хомишина на теренах однієї парафії на Гуцульщині – в селі Микуличин, що невдовзі, у 2018 р., відзначатиме 150 років з часу посвяти церкви та 365 років першої письмової згадки про село.

Діяльність єпископа Г. Хомишина уже стала предметом дослідження українських діаспорних та вітчизняних істориків – о. П. Мельничука, А. Баб'яка, О. Павлишина, О. Єгрешія, В. Марчука, І. Пилипіва та інших [1; 2; 7; 9; 10; 11; 12; 19]. Однак, зважаючи на те, що окреслена проблема – ролі владики в історії окремої парафії – науковцями спеціально не вивчалася, у нашій статті проведемо дослідження окремої сторінки біографії Г. Хомишина – його «микуличинського періоду», покажемо його взаємини з місцевим гуцульським населенням, духовенством та владою.

Джерельну базу дослідження становлять матеріали офіційних видань – «Шематизму Станиславівського єпархії» [20] та «Вісника Станиславівської єпархії» [5; 13], спогади місцевого жителя В. Стефанюка, який в 30-х рр. XX століття виховувався в Микуличинській захоронці [15]. Окремої уваги заслуговують спогади Генеральної настоятельки Сестер Служебниць матері Вероніки й колишнього пароха Микуличина о. Олександра Луціва, вміщені у відомій книзі о. Петра Мельничука про владику Г. Хомишина [10], та нещодавно опубліковані спогади колишніх ректорів Станиславівської духовної семінарії отців Єремії Ломницького [3] та Авксентія Бойчука [4]. Для з'яування окремих фактів діяльності Станиславівського єпископа використаємо наукові дослідження українських істориків.

Сьогодні Микуличин – село, розташоване в долині річки Прут за 67 кілометрів від обласного центру Івано-Франківська (раніше Станиславова) і

за адміністративним поділом належить до Яремчанської міської ради. Територія Микуличина до 1927 р. складала 435 кв. км., сягала на південь аж до хребта Чорногори. На початку ХХ ст. до парохії в Микуличині належали одна матірна церква у самому Микуличині та три дочірні церкви – в селах Ямне, Татарів і Поляниця Поповичівська. У 1912 р. до парохії в Микуличині належало 4978 греко-католиків, з них 2740 вірних Микуличина, 962 вірних з Ямної, 724 – з Ворохти, 338 – з Татарова, 214 – з Поляниці Поповичівської [20, с. 152].

Сестри Служебниці Непорочної Діви Марії, головний осідок яких на початку ХХ ст. був у Львові на вулиці Сикстуській, а провінційний у Станіславові на вулиці П'єрацького, з ініціативи єпископа Григорія Хомишина оселились на Гуцульщині, в селі Микуличині, в 1906 році [20, с. 293]. Вони прийшли з Кристинопільського монастиря, який був заснований в1905 році. На придбаній просторій парцелі поблизу залізничного вокзалу спочатку був зведений двоповерховий будинок (перший поверх з каменю, другий – дерев'яний) з черепним покриттям.

Будівництво фінансувалось як цільовими коштами єпархії, так і з пожертв. У «Віснику Станиславовської Єпархії» за 1906 рік читаємо: «Жертви на дім Сестер Служебниць Пресвятої Діви Марії в Микуличині: Уряд парохіальний Улашковець 10 корон 90 грош; о. Василь Клішь, парох Ценяви, 2 к.; Уряд парохіальний Пасічної 10 корон; о. І.Кучинський, парох в Парищі, 10 к.; о. Дмитро Луговий, парох в Заріччі, 10к.; разом 48 к. 90 г.» [5, с. 211].

Своє основне призначення Сестри Служебниці вбачали в опікунстві та вихованні відповідно до Христової науки дітей з бідних гуцульських родин та сиріт, а також матеріальній і духовній допомозі жителям Микуличина і довколишніх сіл. Коли в 1927 р. був зведений великий триповерховий будинок з цегли, а згодом до монастирського комплексу будівель додався другий, – Сестри Служебниці створили пансіон для відпочивальників.

Настоятелькою монастиря деякий час була с. Юлія – Анастасія Пастернак (1894 р. н.), уродженка села В'язівці Бучацького повіту. В 1915 р. вона стала черницею і прийняла ім'я Сотра. Діставши батьківське благословення та посаг, ця добра монахиня за власний кошт купила в місцевих газдів Німчуків 1,5 га. поля і три корови для монастиря. Сестри Служебниці були дуже працелюбні, тримали також гусей, індиків, курей, вели взірцеве господарство, квітникарство та садівництво, чим викликали пошану в місцевих газдів. З великим бажанням передавали микуличинцям досвід європейського господарювання, насіння квітів та овочевих культур. Монастир мав понад три гектари сільськогосподарських угідь [17, с. 10].

Генеральна настоятелька Сестер Служебниць мати Вероніка, пригадуючи ті роки, писала 15 квітня 1953 р. в Римі: «У Микуличині, в гуцульських горах,було побудовано імпозантний триповерховий мурований санаторій для хворих сестер та три інші дерев'яні для світських літників, які

щорічно користали з карпатського цілющого повітря і набирали сили для подальшої праці» [10, с. 295].

У віллах, які належали монастиреві, влітку відпочивали священики з усієї Галичини, студенти Станиславівської та Львівської духовних семінарій та відомі світські діячі.

Часто відвідував монастир і захоронку, які вели Сестри Служебниці в Микуличині, єпископ Г. Хомишин. За його стараннями будувалися церкви, захорони, сиротинці, будинки-читальні. Малі вихованці, якими опікувались Сестри Служебниці в захоронці, називали люб'язно єпископа святим Миколаєм, який приходить до дітей з подарунками не лише в грудні, а частіше – щоразу, коли має нагоду побувати в Микуличині. Владика Хомишин любив дітей, радів і вірив, що з тієї гуцулской малечі виростуть добрі люди і щирі християни,які будуть шанувати і любити рідну Церкву та український народ.

Разом з єпископом Григорієм Хомишиним монастир в Микуличині відвідував отець Єремія Ломницький ЧСВВ, з 1907 р. – ректор Станиславіської духовної семінарії св. Івана Златоустого. В своїх «Щоденниках» отець Єремія занотовував в 1908/1909 навчальному році: «Билисьмо з Єпископом цілі ваканції в Микуличині. Погода була стала і прекрасна. Уживав термоводи, перший раз в своїм житю. Дуже мені то помогло до здоров'я » [3, с. 20].

26 вересня 1912 р. Єремія записав: «Приїхав був князь Макс Сакський до Микуличина. Був з доктором Боцяном до 7.10. Дав за дві неділі 500 корон» [3, с. 20]. Потрібно зауважити, що Макс Сакський доводився стрийком тодішньому саксонському королю.

Микуличинці, зокрема майстер виробів зі шкіри Василь Стефанюк, розповідали про те, що разом з владикою Григорієм в монастирі бував професор, доктор пасторального богослов'я, крилошанин, ректор Станиславівської духовної семінарії отець Авксентій Бойчук. Він з повагою ставився до гуцулів, любив слухати різні житейські історії, цікавився народними умільцями, давав горянам слушні поради, закликав до моральності, виховання дітей у християнському дусі. Добродій В. Стефанюк зберігає як пам'ятну реліквію світлину з 1937 року, на якій серед Сестер Служебниць і маленьких вихованців захоронки бачимо отця Авксентія Бойчука та владику Григорія Хомишина [10, с. 1].

Отець Авксентій Бойчук в своїх «Коротких спогадах з діяльності єпископа Хомишина Григорія, єпископа Станиславівського (1904–1945)» згадував: «єпископ Хомишин виїжджав звичайно на вакації до Микуличина, де СС. Служебниці Пречистої Діви Марії Непорочно Зачатої мали велику санаторію. Єпископ все когось брав зі священиків з собою. Часто і я був з ним. Єпископ був в Микуличині нераз з місяць, а нераз і два,особливо, коли писав пастирські листи. Ми ходили щодня на звичайні проходи, а раз, а часом і більше разів в тижні, коли була гарна погода, ми ходили на полонини.

Єпископ був ще молодий і здоровий, і ходив добре по горах. Кілька разів ми були навіть на Синяку (1663 м.) і Хом'яку (1558 м.)». [4, с. 6].

Під час тривалого перебування в Микуличині єпископ Григорій Хомишин висвячував в місцевій церкві Пресвятої Трійці студентів семінарії на дияконів і священиків. Так, у «Віснику Станиславської єпархії» знаходимо відомості, що свячення отримали такі богослови: Петро Попаца – дияконат дня 19 серпня 1910 р. в Микуличині; Павло Миколов – субдияконат 7 серпня 1910 р., дияконат 14 серпня 1910 р., пресвітеріат 21 серпня 1910 р. – всі свячення одержав в Микуличині; Іван Карачевський – пресвітеріат 7 серпня 1910 р. в Микуличині [13, с. 116-117].

Отець Петро Мельничук писав, що в Микуличині єпископ Г. Хомишин побудував прекрасну каплицю. В її інтер'єрі всі обруси гарно вишиті, престоли, ліхтарі та все інше були чудово різьблені. Це був неначе музей «краси, штуки і української культури», бо з різних околиць, не лише Польщі, але й інших країн, приїздили сюди, щоби побачити красу вишивок і різьб [10, с. 219].

Владика Григорій підносив духовний стан своїх вірних через місії. Як стверджують сучасники, владика був з місіями в кожному гуцульському селі. Він питав отця пароха: «Чи не змучився місією ?» І давав священику відпустку, щоб той міг поїхати до Микуличина на відпочинок [10, с. 239]. Місійні хрести, як свідчення перебування там єпископа Г. Хомишина, збереглися в околицях Микуличина, зокрема, біля церкви Успіння Пресвятої Богородиці в Яблуниці та церкви Введення в храм Пресвятої Богородиці в Поляниці, нині Яремчанської міськради.

Владика вважав, що потрібна релігійна обнова народу, необхідно нейтралізувати поширення атеїстичних впливів, тому в 1925 р. прийнято рішення створити Українську Християнську організацію (УХО) [7, с. 59]. У 1930 р. єпископ Григорій Хомишин скликає конференцію з нагоди створення нової організації під проводом Церкви. Цікаво, що конференція за участі чотирьох єпископів проходила в Микуличині. Газета «Новий час» 21 липня 1930 р. писала про те, що Українська Християнська Організація реформована в Українську Католицьку Організацію (УКО). В часописі, зокрема повідомлялось: «Ця зміна наступила на конференції в Микуличині, на якій були присутні єпископи: Хомишин, Коциловський, Лятишевський і Лакота (з Перемешля і Станіславова), о. Тит Галущинський та др. Томашівський і др. Назарук. На цій конференції порушено справу ревіндикації тепер православних церков на Волині та вирішено, найперше розслідити і провірити кількість і якість тих об'єктів, до котрих гр. кат. Церква має право» [16, с. 3].

Добрі стосунки пов'язували єпископа Г. Хомишина і війта (голову управи села) Микуличина, члена Надвірнянського повітового комітету Радикальної партії Василя Домашевського. Син останнього, голова Гуцульського дослідного Інституту в Чикаго (США) Микола Домашевський опублікував в часописі «Гуцулія» (США) статтю, що містить досить

повчальний і цікавий епізод, як радикали-гуцули допомагали церкві («Як гуцул-радикал врятував катедру»). [6, с. 27-30].

Під час Другої світової війни, у 1942 р. Гуцульщину, як і всю Галичину, охопив голод. Владика Г. Хомишин звернувся до священиків Поділля з проханням допомогти хлібом тим, хто потребує. Це врятувало багатьох гуцулів і їхніх дітей від голодної смерті. Сестри Служебниці роздавали бідним микуличинцям пакунки з продуктами, щодня варили якусь поживну їжу, здебільшого кулешу з кукурудзяного борошна, за якою люди стояли «ланцюжком» і відразу споживали. Газета «Станиславівське слово» відзначала: «В Микуличині від червня до вересня 1942 року відбувалося доживлювання дітей у формі обідів з народної кухні, яку вели Сестри Служебниці» [8, с. 6].

Єпископ Г. Хомишин був ревний про славу Божу і добро довірених йому душ, створював чисельну мережу (понад 50) сирітських притулків і захоронок по всій єпархії, бурси в Станіславові, читалень релігійно-просвітницького Товариства «Скала». Відомо, що владика за декілька років перед Другою світовою війною придбав велику площу у Ворохті для будівництва там великого пансіонату для української інтелігенції, управління якого мав намір передати Сестрам Служебницям, однак війна завадила здійснити цей проект [10, с. 219].

У 1930 р., як розповідав місцевий житель, дяк Микола Санкович, виникло непорозуміння відносно новозбудованої церкви в селі Ворохта, яка мала п'ять куполів, що невластиво для тодішньої архітектури греко-католицьких храмів. Під час оглядин владика Григорій не погодився з громадою, тому селяни звернулися до Львівської митрополії, і таким чином церква була посвячена [14, с. 23].

Теплі спогади про єпископа Г. Хомишина залишив довголітній душпастир громади Микуличина у 1918–1944 рр. отець Олександр Луців, який з наближенням фронту в 1944 році емігрував до Америки [10, с. 329-331].

Вдячні ворохтянці не забувають подій липня 1941 р., коли завдяки зверненню до Станіславівського єпископа Г. Хомишина і безпосередньому втручанню в справу катехита отця Петра Кабаровського вдалось врятувати від вірної смерті з Коломийської в'язниці отця Миколу Куницького, директора тартака Юліана Мосору, начальника сільської громади Миколу Гавриляка, Івана Мочерняка і ще одного ворохтянського урядовця [18, с. 48].

Значення діяльності Станиславівського єпископа Г. Хомишина на Гуцульщині важко переоцінити. Чи не найчастіше єпископ бував в гірському селі Микуличині, де писав пастирські листи, висвячував семінаристів, проводив конференції, спілкувався з священиками і вірними, допомагав місцевому населенню, молився за Україну та її народ. Своїми діями, жертовністю в ім'я Христової віри він здобув шану серед народу, розділив з ним драму воєнного лихоліття та приходу атеїстичного радянського режиму.

Життя і духовний подвиг єпископа Григорія Хомишина – яскравий приклад мучеництва за Христову віру.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Андрухів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект / Ігор Андрухів, Олександр Лисенко, Ігор Пилипів. – Івано-Франківськ; Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. – 500 с.

2. Баб'як А. Нові українські мученики XX ст. / Августин Баб'як. – Рим: Видання УКУ ім. св. Климентія Папи, 2002. – 200 с.

3. Бондарев І. Щоденник отця Єремії [Ломницького] / Іван Бондарев // Репортер. – 2016. – 17 берез. – С. 20.

4. Бойчук А. Короткі спогади. З діяльності єпископа Станиславівського (1904-1945) / о. д-р Авксентій Бойчук // Нова Зоря. – 2015. – 24 грудня. – С. 3–7.

5. Вістникь Станиславовской єпархіи на рок 1906. – Ч. X. – С. 211.

6. Домашевський М. Як гуцул-радикал врятував катедру / Микола Домашевський // Гуцулія [часопис США,Чикаго]. – 1975. – Ч.4 (36). – С. 27–30.

7. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча / Олег Єгрешій. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.

8. Захоронки в Делятинщині в 1942 р. // Станиславівське слово. – 1943. – 7 березня. – С.6.

9. Марчук В. Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України XX ст. / Василь Марчук; Прикарпатський університет ім. В.Стефаника. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – 464 с.

10. Мельничук П. Владика Григорій Хомишин – патріот, місіонер, мученик / о. Петро Мельничук. – Львів: Місіонер, 1997. – 416 с.

11. Павлишин О. З історії впровадження григоріанського календаря в церковне життя українців: календарна реформа єпископа Григорія Хомишина / Олег Павлишин // Україна модерна. – Київ – Львів, 2002. – Ч.7. – С.7-68.

12. Пилипів І.В. Греко-католицька церква в суспільно-політичному житті Східної Галичини (1918-1939 рр.): монографія / Ігор Васильович Пилипів. – Тернопіль: Економічна думка ТНЕУ, 2011. – 440 с.

13. Рукополагання // Вістник Станиславивской епархіи. – 1910. – Ч. IV–VI. – С. 116–117.

14. Санкович М. Ворохта. Історія, люди, традиції / Микола Санкович. – Надвірна, 2001. – 186 с.

15. Спогади Стефанюка Василя, 1928 р. н., жителя с. Микуличина, записані 20.01. 2014 р. Світланою Флис // Архів Музею етнографії та екології Карпатського краю м Яремче, філіал Національного музею народного мистецтва і побуту Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського.

16. У.Х.О. – У.К.О. // Новий Час. – 1930. – 21 липня. – Ч. 80. – С.3.

17. Флис С. Відпочинок під покровом Богородиці / Світлана Флис // Яремчанський вісник. – 2015. – 23 січня. – С.10.

18. Флис С. Отець М. Куницький – провідник ворохтянської громади / Світлана Флис // Флис Світлана, Лозинський Іван, о. На перевалі духу. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2013. – 96 с.

19. Церква мучеників [біографічні довідки на проголошених Папою Іваном Павлом II у 2001 році блаженними] / Упорядник О.Турій; Інститут Історії Церкви УКУ. – 2-е вид., виправлене. – Львів: Свічадо, 2007. – 56 с.

20. Шематизмъ всего клира греко-католическои Епархіи Станиславівскої на рік Божий 1912. Річникъ XXVII. – Станиславів: Накладом Клира Епархіального, 1912. – XXIII+186 с.

Додатки



Фото 1. Владика Григорій Хомишин та о. А. Бочук в Микудичині



Фото 2. Панісонат Сестер Служебниць в Микуличині

Svitlana Flys

BISHOP HRYGORII KHOMYSHYN AND MYKULYCHYN.

The article has reseached the facts of the stay and activities and of bishop Hrygorii Khomyshyn on the territory of the Mykulychyn parish of Nadvirna deanery during 1906 – 1944. The establishment and functioning under his care of the monastery of the Sisters of servants and burial places were traced.

***Key words**: monastery, Ukrainian Christian organisation. burial place.bishop Hrygorii Khomyshyn.*

УДК 262.12: 94(477.83/.86)+(94)

Ірина Майба
Національний заповідник «Замки Тернопілля», м. Збараж

КУЛЬТУРНО-ПРОСВІТНИЦЬКА І РЕЛІГІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ ІВАНА ПРАШКА В АВСТРАЛІЇ, НОВІЙ ЗЕЛАНДІЇ ТА ОКЕАНІЇ (1914–2001)

У статті проаналізовано життєвий шлях владики Івана Прашка, процес формування його як душпастиря, зокрема в період богословських студій у Львові та Римі, під час пастирської праці в Італії та Австралії. Досліджено основні напрямки та особливості його діяльності спершу в ролі священика, потім – в ролі екзарха та правлячого єпарха УГКЦ в Австралії, Новій Зеландії та Океанії.

***Ключові слова**: владика Іван Прашко, душпастир, богословські студії в Урбаніянському університеті, Допомоговий Комітет Італії, Апостольський екзарх, правлячий єпарх УГКЦ.*

Актуальність дослідження полягає в тому, що особистість владики Івана Прашка в історії Української Греко-Католицької Церкви є доволі неординарною: син із бідної міщанської сімї з містечка Збараж, який, попри високу національну свідомість, не вступив до ОУН, обравши духовне служіння, здобув ґрунтовну богословську освіту у Львові та Римі, був душпастирем серед українських полонених в Італії, а потім зорганізував діаспору українців-католиків в Австралії навколо Апостольського екзархату УГКЦ [2, с. 134].

Метою нашої статті є дати узагальнений нарис біографії Івана Прашка та короткий огляд його релігійної й культурно-просвітницької в Австралії, Новій Зеландії та Океанії.

Українська Греко-Католицька Церква має чимало визначних особистостей, однією з яких був Владика Іван Прашко – ревний архіпастир громади українців-католиків на далекому Австралійському континенті.

Життєвий шлях Івана Прашка розпочинається в Східній Галичині, де він народився і здобув середню освіту у Збаражі, богословську освіту розпочав у Львові. Обравши шлях духовного служіння, тим самим Іван Прашко визначив якоюсь мірою свою життєву долю: обставини воєнного часу дозволили йому виявити душпастирську опіку серед українців – полонених та емігрантів в Італії, а обставини мирного часу – сприяли його організаційним заходам щодо утворення спершу екзархату, а потім єпархії для українців-католиків на Австралійському континенті. Отож, на життєвому шляху Івана Прашка виділяються декілька етапів, перший з яких – це час формування його особистості насамперед як душпастиря [10, с. 2322].

Іван Прашко народився 1 травня 1914 року в нашому мальовничому містечку. Він був першою і останньою дитиною бідної міщанської родини Василя і Марії (з роду Кінах). Звичайно, як єдина дитина в сім'ї, Іван був бажаним та зігрітим любов'ю, хоча бідність й матеріальні нестатки часто давалися взнаки [1, с. 11-12]. Початкову освіту здобував він у Збаражі в

польській гімназії. Як гімназист, Іван Прашко проявляв виняткову активність в культурному, релігійному і громадському житті. Його ровесники і однолітки згадують, що вже на той час він був свідомим і популярним націоналістом і таким відмітився в списку тодішньої польської адміністрації. Збаразька гімназія давала добру класичну освіту із знанням кількох мов та позитивне виховання. Значний вплив на формування світогляду Івана Прашка справив о. Йосиф Кодельський, який відіграв вирішальну роль у життєвому виборі Івана Прашка – заохочував і переконував батьків у потребі освіти для їхнього сина, допомагав у навчанні, служив порадами у виборі подальшого життєвого шляху [1, с. 12-14]. Напевно, під впливом авторитету о. Й. Кодельського в юного Івана Прашка поступово формується розуміння потреби активної душпастирської праці для свого народу.

Після закінчення гімназії стає студентом Богословської Академії у Львові. Тут майбутній єпископ зрозумів, що його життєвий шлях і покликання – це служити рідному народові в ролі душпастиря. І. Прашко успішно навчається, відвідує лекції видатних богословів, зокрема о. Й. Сліпого. У цей період він також близько познайомився з митрополитом Андрієм Шептицьким, до якого звертався за порадами та допомогою [1, с. 16-17]. У цей період Іван Прашко добре потоваришував з кількома студентами – богословами, серед яких був Мирослав-Іван Любачівський [1, с. 22].

Після трьох років успішного навчання з благословення митрополита Андрея Шептицького стає студентом теології в Римі, де навчається з 1937 по 1939 рік на богословських студіях в Урбаніянському університеті. У 1939 році отримує священичі свячення [9, с. 2; 1, с. 17].

З початком Другої світової війни Іван Прашко залишається в Італії на студіях в Понтифікальному Орієнтальному інституті. Тут отримує магістерський ступінь за наукову працю. У 1944 р. завершується богословське і душпастирське формування Івана Прашка, становлення його світогляду, скерованого на активне служіння Богові, греко-католицькій церкві та українському народові.

З 1944 по 1950 р. о. І. Прашко працював в Українському Допомоговому Комітеті Італії під проводом архієпископа Івана Бучка й був опікуном і священиком для українських скитальців та для полонених Першої Української дивізії «Галичина». Отець Іван відвідував табори вояків армії Андерса, де було чимало українців, збирав українських біженців на острові Ліпарі та по всій Італії, допомагав їм в організації випускних курсів та отримання деякої матеріальної допомоги, пересилає також матеріальну допомогу для українських емігрантів у Німеччині й Австрії [8, с. 37].

Таким чином, вже в перші роки священства о. Іван Прашко проводить активну практичну душпастирську працю. Характерно, що пізніше за таку допомогу полоненим Головна управа дивізії братства в Торонто нагородила Владику Івана Золотим Хрестом «За особливі заслуги для церкви і народу».

Така жертовна праця о. Івана Прашка здобула йому значний авторитет серед української еміграції, й архієпископ Іван Бучко у 1950 р. вирішив

надіслати його на душпастирську працю до Австралії, де він протягом восьми років виконував священичі обов'язки серед українських вірних в Мельбурні, Вікторії, Тасманії. Тут о. І. Прашко намагався віднайти й згуртувати громади українців-католиків, відвідував їх в різних місцевостях штату Вікторія, регулярно щотижня відправляв богослужіння у Мельбурні, заохочував до причастя дорослих й дітей. Протягом цих років він відкривав церковні громади, організував українські суботні школи, церковно-громадські товариства, збудував 11 церков; написав 40 пастирських послань на різні теми [2, с. 134].

У травні 1958 р. Папа Пій XII призначив його Апостольським екзархом для українців а Австралії, Новій Зеландії та Океанії. Професор В. Жила писав: «Вся праця єпископа Прашка пройнята вірою в світле майбутнє свого народу, силу правди слова та в особливості нашого сучасного етапу – виробити серед розсіяних українців уміння об'єктивно оцінювати життєві явища, мати повагу до того, що зроблено та бути завжди здатним на подвиг».[4, с. 267-269]. Владика прагнув відвідати практично усі більші та менші громади, наполягав на перевірці діловодства парафії, комітету будови церкви, церковних товариств, просив провести принагідні збірки пожертв на фонд екзархату, а через рік ввести загальне оподаткування вірних. Особливу роль у піднесенні релігійного життя українців-католиків Владика відводив католицькій пресі. З цією метою у серпні 1960 р. започатковано видання квартальника «Церква і життя», редактором якого став о. Іван Шевців. Вже за короткий період часопис став «великою поміччю в душпастирській праці, передовсім у релігійнім виробленню наших вірних» [3, с. 804-806].

Іван Прашко спонукав священиків активніше засновувати церковні братства, Марійські дружини, Вівтарні дружини, осередки «Обнови», молодіжну організацію «Пласт», щоб через них сприяти релігійному вихованню молоді. Екзарх закликав усіх священиків вже при проведенні катехизації серед учнівської молоді строго вести щоденники та конспекти уроків релігії, заохочуючи батьків до релігійного виховання дітей через систему українських суботніх та недільних шкіл та в родинному колі [5].

Владика І. Прашко використав усі повноваження апостольського екзарха для ефективнішої праці організаційних структур УГКЦ в українській діаспорі Австралії. Одним із перших завдань стало будівництво українських католицьких церков, а також підбір нових священиків для душпастирювання. Владика проводив регулярні візитації організованих громад українців-католиків, а згодом формує своєю владою повноцінні парафії, які, однак, мали величезну територію. Архіпастир подбав про адміністрування екзархатом, призначивши генерального вікарія, а пізніше навіть сформував два протопресвітерати, наказував священикам подавати детальні щорічні про результати своєї праці. Значну увагу владика І. Прашко приділяв розвитку католицької преси, збіркам пожертвувань вірних на різноманітні організаційні потреби та благодійні цілі. Особливого значення надавав

організованому мирянському рухові, підкреслюючи потребу формування світських апостолів католицької віри [3, с. 806-809].

Незважаючи на формальне канонічно-правове підпорядкування екзархату Мельбурнській римо-католицькій митрополії, владика Іван Прашко всіма засобами утверджував національну та обрядову ідентичність українців-католиків, їх духовну єдність з УГКЦ, саме тому він підтримує ідею Патріархату, обґрунтовану Верховним архієпископом Й.Сліпим, при цьому дотримується прагматичної позиції – тільки через постійну працю можна досягнути визнання патріаршого устрою [5; 3, с. 811-813].

У пастирському листі з нагоди участі єпископату УГКЦ в нарадах третьої сесії Другого Ватиканського Собору від 12 січня 1965 р. Іван Прашко повідомляє про «створення Києво-Галицького Патріархату». Владика зауважує, що ідея Патріархату, заснована на Декреті Собору про Східні Католицькі Церкви, здобула значну популярність серед українського народу, особливо в діаспорі, водночас вважає прикрим факт деякої опозиції окремих українських греко-католицьких ієрархів [8, с. 163-164]. У Великодньому посланні 1966 р. він наголошує: «немає сумніву, що справа нашого патріархату, це вікова проблема, від якої в найбільшій мірі залежить розвиток нашої Церкви так в Україні які на еміграції. Виглядає, що треба ще трохи почекати, а тимчасом молитися, змагатися, поборювати перешкоди, щоб прискорити хвилю створення нашого патріархату, та щоби ми були спосіб ні достойні і приготовані на цю важливу хвилю» [8, с. 161-162].

У 1982 р. Папа Іван Павло ІІ підносить апостольський екзархат до рівня Мельбурнської єпархії українців-католиків в Австралії, Новій Зеландії та Океанії [3, с. 819; 6, с. 378; 7]. У своїй буллі Папа Іван Павло ІІ виразно підкреслював: «Ми… переконавшись, що вірні українці, візантійського обряду, які жиють в Австралії, Новій Зеландії і Океанії, маючи до тепер Апостольський Екзархат, і в нім, так щодо чисельности як також щодо релігійного життя і дисципліни добре розвивалися, тому ми уважили за потрібне ще краще їх забезпечити, а саме, підвищуючи цей Апостольський Екзархат до гідности Єпархії…».

Вже в ролі єпарха владика продовжував активну розбудову структури церкви, прагнув активізувати релігійне життя вірних у процесі підготовки до ювілею тисячоліття хрещення Русі-України. Свідченням значної зрілості Мельбурнської єпархії та підтримки єдності УГКЦ стала участь владики І. Прашка в нарадах синоду єпископів упродовж 1980–1992 рр.

Владика взяв активну участь у відродженні Воскресенської церкви у рідному Збаражі: надсилав кошти на реставрацію храму, закликав віруючих берегти і плекати свою святиню. Справами церкви Прашко цікавився до останніх своїх днів. Він любив Збараж, а Воскресенська церква була для нього серцем його рідного міста [5]. Його знали і любили всі: малі і дорослі, віруючі і невіруючі, християни і люди інших віросповідань.

Виконавши свою життєву місію, єпископ Іван Прашко помер 28 січня 2001 р. На час смерті місце для поховання покійного не було підготовлене,

тому спершу прах Владики знаходився у спеціальному приміщенні, і лише згодом побудовано кафедральну крипту. Врешті, 25 липня 2001 р. о 11 год. у кафедральному соборі апостолів Петра і Павла у Мельбурні відбулося довершення чину похорону праху покійного єпископа в кафедральну крипту за участю єпископа П. Стасюка та виконавців заповіту отців Ол. Кенеза, В. Волочія, В. Іванчо [1, с. 22-23].

Після смерті Івана Прашка деякі особисті речі родичі передали на Батьківщину, а завдяки старанням о.Михайла Бедрія (з с. В. Луб'янки) речі потрапляють у наш Національний заповідник «Замки Тернопілля». Із цієї спадщини єпископа в залі сакрального мистецтва сформована виставка, присвячена І. Прашкові.

Значний культурно-просвітницький та релігійний досвід Івана Прашка, ідейно-теоретичні й практичні напрацювання до певної міри не втратили своєї актуальності й сьогодні, оскільки праця єпископа Івана Прашка була важливим чинником поступу українства за межами Батьківщини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. о. Бедрій М. Єпископ Іван Прашко і Збаражчина / о. Мирон Бедрій. – Тернопіль: Джура, 2002. – 124 с.

2. Головин Б. Прашко Іван Васильович // Тернопільський енциклопедичний словник: у 4 томах. / редкол.: Г. Яворський та ін. – Тернопіль: Збруч, 2008. – Т. 3: П–Я. – С. 134.

3. Делятинський Р., Бедрій Н. Єпископ Іван Прашко – будівничий Української Австралії // Історія релігії в Україні: у 10-ти т. / За ред. проф. А.Колодного; Редколегія: А.Колодний (голова) та ін. / Т.9: Релігія і Церква в історії української діаспори. – К.: Український видавничий консорціум та УАР, 2012. – 906 с. – С. 802–819.

4. Жила В. Єпископ Іван Прашко / Володимир Жила // Збаражчина: Збірник споминів, статей і матеріалів. – Том 1. – Ляббок, США, 1962. – С.267-269.

5. Інтерв'ю з о. М. Бедрієм, парохом с. Вищі Луб'янки Збаразького деканату Бучацької єпархії, організатором вшанування пам'яті Владики Івана Прашка // Приватний архів Ірини Майби.

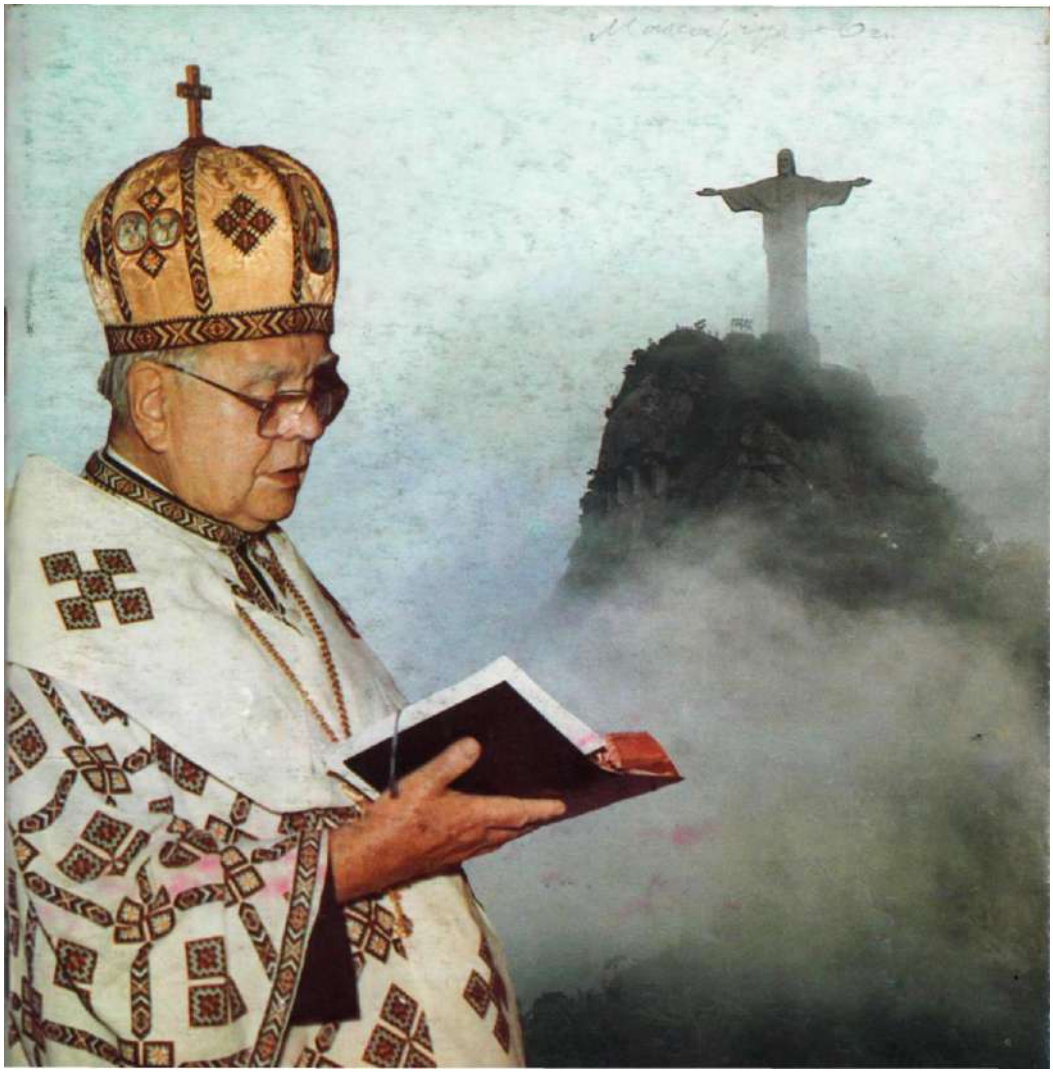
6. Марчук В.В. Церква, духовність, нація : Українська греко-католицька церква в суспільному житті України XX ст. / В. Марчук. – Івано-Франківськ: Плай, 2004. – 464 с.

7. Мороз В. Австралійський владика зі Збаражу: нариси із життєпису (опубліковано: 18.06. 2013) [електронний ресурс] – режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/events_people/52667/ (останній перегляд: 18.03 .2017).

8. Обіжники Преосвященного Кир Івана Прашка 1958 – 1993, Апостольського Екзарха / Епарха Української Католицької Церкви в Австралії, Новій Зеландії й Океанії / Зібрав і впорядкував: митрофоний Архипротопресвітер о. Дмитро Сенів. Вступне слово: о. митрат Архімандрит о. Іван Шевців. Дораджував: всеч. О. Володимир Волочій. – Сідней – Австралія, 2002. – 564 с.

9. Правдивий Архіпастир Церкви Преосвященний Кир Іван Прашко / Зібрав і приготовив до друку о. Дмитро Сенів. – Мельбурн – Сідней, 2008. – 400 с.

10. Прашко Іван // Енциклопедія українознавства. Словникова частина / гол.редактор проф. д-р В. Кубійович. – Т.6. – Париж – Нью-Йорк – Сідней – Торонто – Львів, 1998. – С. 2322.





І звідси я прийшов на світ



Зліва сидять: Текля Клячківська (мама Д. Клячківського), Олександра Лахвіцька з дочкою Іванкою, Іванка Лахвіцька. Зліва стоять: Іван Прашко, Василь Прашко (тато Івана), Софія Клячківська, Іван Лахвіцький, Марія Прашко, Дмитро Клячківський (пізніше командир УПА—Північ, знаний як Клим Савур), 1929 р.



Львівська Богословська Академія.
Іван Прашко стоїть шостий зліва.



о. Іван Прашко серед полонених дивізійників-збаражан на тлі церкви. Рімінi, Італія, 1946 р.



Зліва: І. Яремчук з Луб'янок, Л. Ванкевич зі Збаража, о. Іван Прашко, Я. Бучинський зі Збаража, Д. Порохняк з Шилів, Б. Рогач з Лисичинець. Рімінi, 1946 р.



Диплом доктора філософії



Кир Іван Прашко зі своїми святителями:
Митрополит М. Германюк
Архієпископ І. Бучко
Єпископ І. Борецький. Рим, 1971 р.



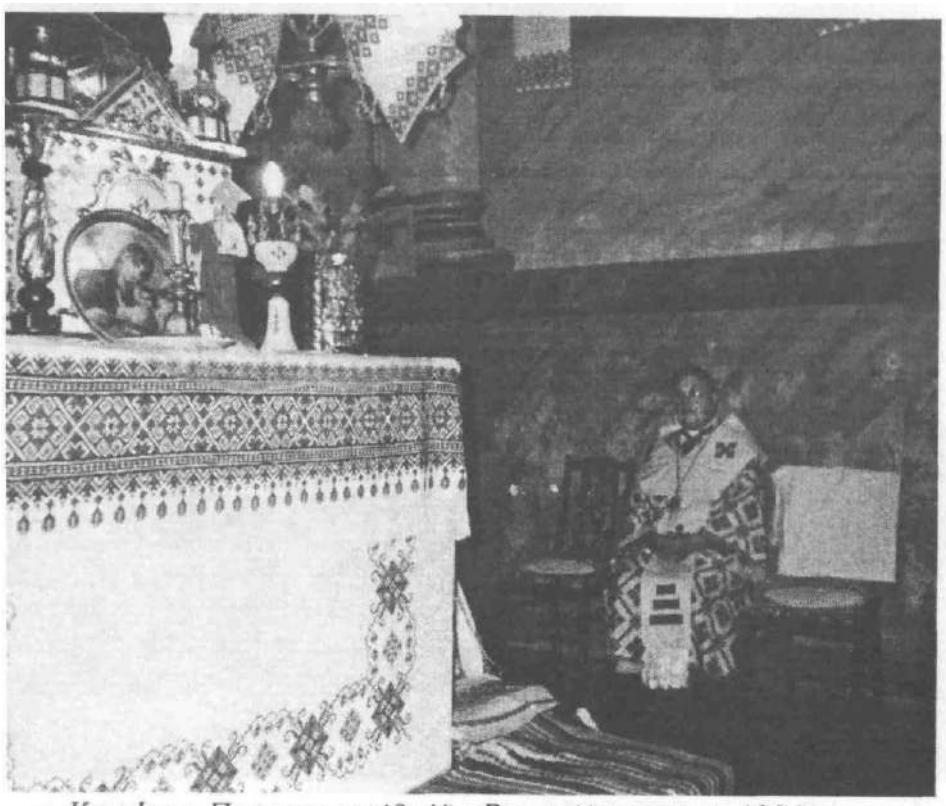
Авдієнція в Папи Івана Павла II. Рим, 1983 р.



Зліва: їмость Я. Процишина, Текля Клячківська, єпископ Іван, п. Вацик. Збараж, 1969 р.



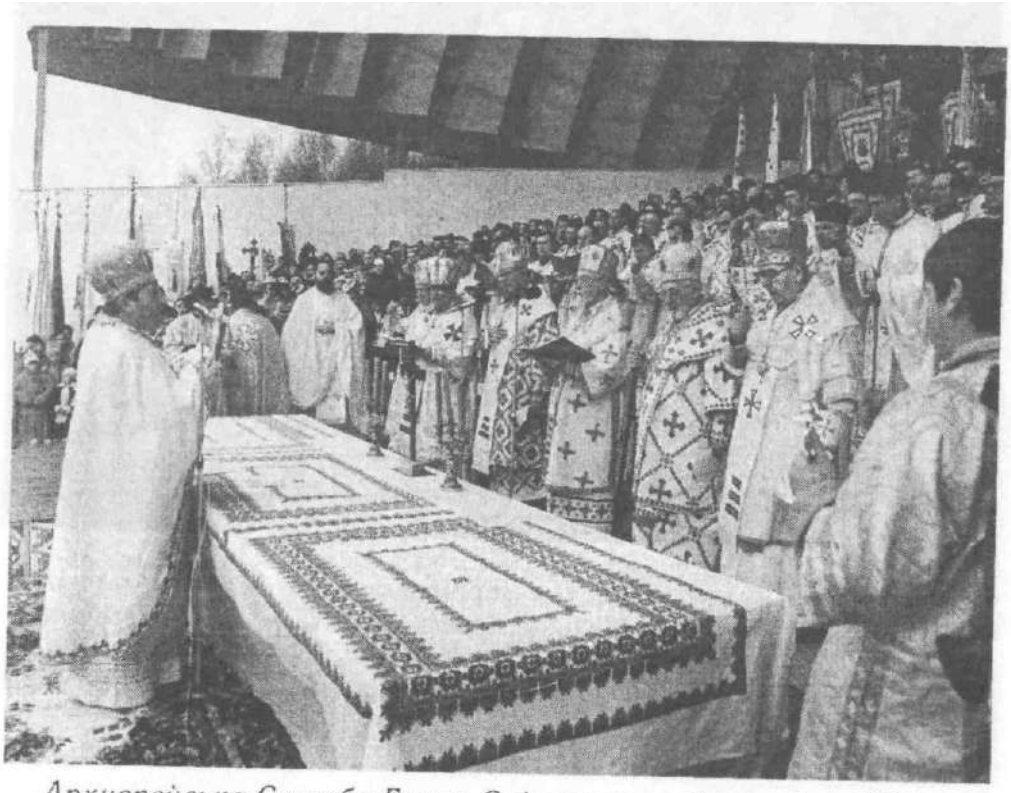
Синод єпископів на рідній землі, 1991 р.



Кир Іван Прашко в рідній «Великій» церкві, 1991 р.



Відправляє Блаженніший Мирослав Іван, м. Збараж, 1991 р.



Архиерейська Служба Божа. Співоче поле, Тернопіль, 1991 р.

Irina Mayba

CULTURAL EDUCATION AND RELIGIOUS ACTIVITIES OF IVAN PRASHKO IN AUSTRALIA, OCEANIA AND NEW ZELAND (1914-2001)

Prosliduvano main periods of the life course of Bishop John Praszka analyzed the process of forming it as a pastor, particularly during his theological studies in Lviv and Rome, during the pastoral work in Italy and Australia. The basic directions and features of its activities, first as a priest, then - as Exarch and ruling eparch Church in Australia, New Zealand and Oceania.

***Keywords**: Bishop John praszka, pastor, theological studies at the University Urbaniyanskomu, Italy Relief Committee, Apostolic Exarch, ruling Eparchy of the UGCC.*

Науковий вісник ІФБУ «Добрий Пастир». Богослов'я: Зб. наук. праць. – 2017. – Вип. 10-11

Історія Церкви в Україні

УДК 281.5(477.86):355.287.7 – 058.566(436)

Юрій Плекан
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника,
Коломийський навчально-науковий інститут

ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКЕ ДУХОВЕНСТВО СТАНІСЛАВІВСЬКОЇ ЄПАРХІЇ – В'ЯЗНІ ТАЛЕРГОФСЬКОГО ТАБОРУ (1914–1917 рр.)

У статті аналізуються каральні акції та переслідування австрійською військовою адміністрацією прихильників москвофільства у Східній Галичині та Буковині на початку Першої світової війни. Подається аналіз життя та побуту в'язнів таборів інтернованих осіб у Талергофі та Терезіані у період 1914–1917 рр. Також подається список греко-католицьких священиків Станіславівської єпархії у розрізі повітів, які були ув'язнені та інтерновані до різних таборів на території Австрії та Чехії.

***Ключові слова**: русофіли, в'язні табору Талергоф, Терезіан, Східна Галичина, Буковина, москвофільські товариства, «Талергофський Альманах», о. М. Левицький, о. П. Глібовицький, о. О. Гелитович.*

Початок Першої світової війни для українського населення Австро-Угорської імперії, представників різних політичних партій, товариств став часом великих жертв та випробувань. Перебіг військових дій в перші місяці війни розгортався не на користь Австрії, тому віденські урядовці та військові розпочали розслідування причин цих катастрофічних невдач. В Галичині цю обставину використала польська урядова адміністрація та політичні партії, щоб цим самим очорнити все українське населення в москвофільській зраді австрійської держави. Згодом, це ж було використано і на Буковині.

Ще задовго до війни, староствами в краю, були укладені списки політично «неблагонадійних» осіб, більшість яких були представниками москвофільських товариств та їх прихильники з різних соціальних верств: це сільські війти, священики, вчителі, дрібні урядовці, селяни.

Вже з середини серпня 1914 р. в Східній Галичині розпочалися масові арешти серед українського населення. В хід йшли найпідліші, нелюдські методи зведення старих політичних, національних чи побутових порахунків між людьми. Найпоширенішим приводом для арешту були доноси про причетність тієї чи іншої людини до русофільської партії чи товариства, та звинувачення в зв'язку із цим у шпіонажі на користь Росії. Для прикладу, в Галичині до першої світової війни налічувалось близько 180 москвофільських кооператив [1]. Приводом до арешту були наявність в підозрюваного вдома передплачуваних москвофільських часописів чи книжок російською мовою, виданих в Росії, приналежність до православної релігійної громади.

Місцеві крайові кримінальні суди, поліцейські станиці та тюрми були переповнені арештантами яких звинувачували у державній зраді.

Підозрювані утримувались в нелюдських умовах, нерідко серед кримінальних злочинців. Під час цієї кампанії, також були арештовані й представники українських громадсько-політичних та освітніх організацій, греко-католицькі священики, вчителі та національно свідомі селяни.

Зважаючи на наближення лінії фронту в глиб коронного краю, австрійські урядовці почали вживати заходів для скорішого вирішення долі арештантів. Однак, це призвело до масових екзекуцій (страт – Ю.П.) підозрюваних, завдяки спрощеній процедурі проведення дізнання. На тюремних подвір'ях та серед міських майданів практикувались показові страти «державних» злочинців шляхом повішання. Сторінки галицьких часописів рясніли фотографіями з шибеницями та, на жаль, цинічними коментарями до них.

Перед наступаючими російськими військами було вирішено інтернувати «русофілів» в тил австрійської армії, до новоутворених концентраційних таборів у Талергофі біля м. Грац, Терезіна в Чехії та Швау в Тиролі.

Талергофський табір став свого роду пропускним та сортувальним пунктом. Лише не значна кількість засуджених в'язнів була звільнена після проведення додаткового слідства, після подання та розгляду різного роду петицій, подань та клопотань громадських та політичних організацій, депутатів австрійського парламенту та Галицького сейму. Тисячі в'язнів через хвороби, тяжкі умови перебування не дочекались звільнення, а померли вже в таборах чи під час транспортування. Небагатьох, але все ж було звільнено під нагляд поліції і дозволено проживати в інших містах імперії або переведено на легший режим до інших гарнізонних тюрем. Переважна більшість в'язнів пережили тиф, голод і холод, знущання кримінальних елементів, табірного начальства й охорони аж до весни 1917 р., часу ліквідації табору.

Спогади про життя в таборах, взаємовідносини між в'язнями, між в'язнями та табірною адміністрацією, військовою-поліцейськими чинами, судовою владою австрійської імперії, після війни стали предметом численних публікацій в галицьких та буковинських часописах різної політичної орієнтації, але більшість з них були згруповані у випусках «Талергофського Альманаху».

«Талергофський Альманах» видавався в період з 1924 по 1939 рр. Центральним Талергофським Комітетом (надалі – Комітет) у Львові, головним редактором став С. Бендасюк. Даний Комітет був заснований 16.03. 1923 р. у Львові, головою обрано професора Володимира Труша з Станиславова, секретарем обрано Пелехатого. Була створена ініціативна група по створенню «Талергофського Альманаху» в складі о. Лончини, редактора Михайла Марко, директора бурси Панчака [2, арк. 1]. Перший номер Альманаху вийшов у 1924 р.

Комітет проводив облік ще живих, колишніх в'язнів Талергофу на підставі особових «поросних» (анкетних листів – Ю. П.). Було укладено

картотеку в'язнів по повітах за 1914–1915 рр. [3], а також картотеку померлих в таборі [4]. Всього було обліковано 9 тисяч в'язнів. Колишні в'язні надсилали до Комітету свої спогади, вірші та поеми написані в таборі, групові фотографії з табірного життя, фотографії про страти та негативи фотографій, особисті документи, вирізки з часописів «Прикарпатская Русь», для поміщення всіх їх у випусках «Талергофського Альманаху». Нижче подаємо списки ув'язнених та переслідуваних у досліджуваний період священнослужителів Станіславівської єпархії з вказанням повітів згідно з тогочасним адміністративним поділом.

Зокрема на Коломийщині було арештовано біля двадцяти священиків, серед них парох с. Вербіж 78-річний о. Михайло Левицький, радник Коломийського суду О. Копистянський, парох с. Лісна Слобідка о. Павло Глібовицький та його син, колишній посол до парламенту д-р Микола Глібовицький, парох с. Сопів, о. Михайло Романовський, колишній посол Миронюк-Заячук з Мишина. На Косівщині було арештовано пароха о. О. Гелитовича та його сина суддю О. Гелитовича, суддю А. Гуллу у Косові, у с. Яблунові Печеніжинського повіту арештований аптекар А. Котлярчук [6, с. 75–77].

У Долинському повіті, у вересні 1915 р. був арештований та інтернований разом із кількома болехівськими міщанами до Талергофу парох с. Підбережжя о. Іван Бірчак [8, с. 42–43].

Із спогадів пароха с. Курипів Станіславівського повіту о. Луки Корвацького, дізнаємося про його поневіряння із чотирьма дітьми у жовтні 1917 р. доки опинилися у Талергофському таборі. Після проведеного розслідування та отримання доказів непричетності до шпигунської діяльності на користь Росії, він отримав дозвіл на проживання у родині свого зятя о. Ємануїла Підлесецького пароха с. Утіховичі біля Перемишлян, де перебував до осені 1917 р. [7, с. 147]. Священник з с. Лядське Тлумацького повіту о. Йосиф Кустинович, перебував у Талергофі з 7 травня 1915 р. разом із сином Юліяном, який помер від хвороб у жовтні 1915 р. [7, с. 147].

На Буковині у серпні 1914 р. були арештовані греко-католицькі священники Теодор Рак та румун Іларій Прелич з с. Раранча, Юліян Гумецький, Зиновій Романовський, Кирило Дольницький. Отця Йосифа Сохора із Заставни було вислано у Нижню Австрію під нагляд жандармерії, тим самим він уник табірного життя [6, с. 56–59].

Також були арештовані представники міської інтелігенції, – адвокат Євгеній Гакман з Чернівців, Корній Могильницький з дружиною із Серету, вчителі Корній Кейван, Іван Тодосан, Василій Орза, чернівецькі міщани Василь Нагорняк та Микола Рахмиструк, суддя із Заставни Володимир Смеречинський [6, с. 49–51].

14 серпня 1914 р. всіх їх, разом із іншими арештованими десятками православними священниками, монахами, священниками та монахами – «липованами»» із старообрядницької общини Буковини, румунськими православними священниками, державними службовцями з Чернівців та

інших містечок Буковини, викладачами та студентами Чернівецького університету, було відправлено у товарних вагонах до Станиславова, де їх було поміщено у гарнізонній в'язниці.

Після двотижневого перебування у Станіславівській в'язниці вже 1–2 вересня, після серії допитів, перебуванню у важких антисанітарних умовах, під тиском обставин, а саме – стрімкому наближеннню до міста лінії фронту, в'язнів у спішному порядку було вивезено углиб країни, до спішно створених таборів у Талергофі та Терезіно. Щодо релігійного життя у таборі, то є свідченння колишнів в'язнів, про існування греко-католицької каплиці, та для православних було переобладнано під церкву вагон–барак, а також кілька в'язнів – жидів мали спеціально переобладнану кімнату для богослужінь [5, арк. 26].

Щодо чисельності ув'язнених у Талергофі, то є різні дані та свідчення про в'язнів у різні роки. Так, за твердженням колишнього талергофця В. Маковського наприкінці 1914 р. перебувало понад 8 тисяч, а з початку грудня 1914 р., за даними С. Барана, в таборі було 7 тисяч осіб, з них – 500 жінок, 300 священиків та до 2 тисяч осіб інтелігенції [9, с. 233].

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Центральний державний історичний архів у Львові (далі – ЦДІАЛ). – Ф. 147, оп. 1, спр. 17 (Список москвофільських кооперативів в Галичині із зазначенням місцевостей без дати).
2. ЦДІАЛ. - Ф. 147, оп. 1, спр. 2 (Протоколи засідань комітету по підготовці публікації "Талергофського альманаху").
3. ЦДІАЛ. – Ф. 147, оп.1, спр. 57 – 64 (Анкетні листи колишніх в'язнів Талергофа по повітах (1914 – 15 рр.)
4. ЦДІАЛ. - Ф. 147, оп.1, спр. 65 – 69 (Картотека ув'язнених в таборі та померлих в таборі)
5. ЦДІАЛ. – Ф. 147, оп.1, спр. 45 (Мемуари очевидців і виписки з тогочасних газетних повідомлень про звірства на Буковині в 1915 – 17 рр.)
6, Талергофскій Альманахъ. Пропамятная книга. – Вып. 1. – Львовъ, 1924. – 204 с.
7. Талергофскій Альманахъ. Пропамятная книга. – Вып. 4. – Ч. 2. – Львовъ, 1932. – 158 с.
8. Талергофскій Альманахъ. Пропамятная книга. – Вып. 2. – Львовъ, 1925. – 150 с.
8. Гайсенюк В. Початок кінця. Москвофіли у Великій війні (1914-1918) / Віталій Гайсенюк. – Чернівці : Друк Арт, 2017. – 304 с.

Yuriy Plekan

GREEK CATHOLIC CLERGY of STANISLAVIV DIOCESE is PRISONER of TALERGOF CAMP (1914 – 1917)

In the article punitive actions and pursuit of supporters of Moscophil in East Galicia and Bukovyna at the beginning of the first world war by Austrian military administration are analysed. The analysis of life and way of life of prisoners of the camps in Talergof and Terezian from 1914 till 1917 is given. The district lists of greek catholic priests of Stanislaviv diocese which were imprisoned and interneesed to the different camps on territory of Austria and Czekh are also given.

Key words: Russophils, prisoners of the camp of Talergof, Terezian, East Galicia, Bukovyna, Moscophil societies, "Talergofskiy Almanac", M. Levytskyy, P. Glibovytskyy, O. Gelitovych.

УДК 94 (477.8):502.8

Олена Гайдукевич
Івано-Франківський національний медичний університет

ПРИРОДООХОРОННА ДІЯЛЬНІСТЬ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ ЯК СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ ГАЛИЧАН (20-30-ті роки ХХ ст.)

У статті проаналізовано витоки і стан розвитку природоохоронної справи в Галичині, участь Греко-Католицької Церкви в її розвитку впродовж 1920-х – 1930-х років. Автор обґрунтовує тезу, що природоохоронна діяльність ГКЦ була складовою національного відродження українців Галичини.

***Ключові слова**: Греко-Католицька Церква, митрополит А. Шептицький, природоохоронна діяльність, заповідний резерват, Комісію охорони природи НТШ, український національний парк природи.*

На початку ХХ століття в складних суспільно-політичних умовах національної конфронтації з польською владою Греко-Католицька церква (ГКЦ) виступала як єдина найбільша, найвпливовіша і консолідуюча українська організація, що була виразником національного духу в Галичині. Як суто українська організація, Церква інтенсивно підтримувала національні прагнення свого народу, несла в народні маси національну ідею та ідею любові до рідної землі. В цей важкий для українців час вона розгорнула активну духовну, виховну, душпастирську, наукову, меценатську, культурну, освітню, господарську та інші види діяльності, завданням яких було виховання українців Галичини в релігійному та національному дусі [1-11].

Одним із аспектів широкогранної діяльності ГКЦ, зорієнтованої на національне відродження галичан, була, зокрема, і природоохоронна діяльність, спрямована на збереження, охорону й примноження природних багатств краю, формування екологічної і духовної культури нації, утвердження серед широкого загалу галичан патріотичних настроїв та любові до рідної землі. Питання охорони природи рідного краю, довколішніх земель та лісів, природних угідь було першочерговим завданням у полі зору митрополита Андрея Шептицького, численних священнослужителів, наукових працівників і службовців Центральної адміністрації Столових дібр Митрополії ГКЦ [12].

З давніх-давен перед людством стояла проблема охорони природи, яка з розвитком суспільно-історичних процесів стабільно поглиблювалася. Повсякденно стикаючись із негативними наслідками антропогенного впливу на навколишнє середовище, галицьке суспільство переконувалося, що охорона природи стає однією з найважливіших проблем, від розв'язання якої значною мірою залежить подальше існування людства.

Перші природоохоронні укази на теренах Галичини відомі з часів короля Ягайла. Ще в 1423 р. польський король Владислав Ягайло видав указ про охорону тварин [13]. Наступний указ короля Ягайла (1432 р.) стосувався

охорони цінних деревних порід (тиса ягідного) і лісів загалом. В указах, зокрема, стверджувалося, що з весни й до початку осені ніхто не мав права починати полювання; на порушників накладався штраф у розмірі трьох гривень [13]. Ці положення короля Ягайла були також представлені в новій редакції Першого Литовського Статуту короля Сигизмунда Першого в 1529 р., який визначав право земельного володіння в краї [13, с. 28]. Це були перші природоохоронні декрети в Карпатах. Пізніше на землях Галичини діяли прийняті в 1782 р. і 1807 р. австро-угорські універсали ощадливого використання природних угідь [14, с. 149].

На початку XX ст. природоохоронна справа в Галичині розвивалася досить активно, проте під егідою австрійських, а пізніше польських організацій: ініціатива заповідання цінних природних об'єктів були в руках чужоземних державних діячів та австрійських, чеських, угорських і польських науковців. У Галичині діяв австрійський лісоохоронний закон від 3 грудня 1852 р., за яким усі ліси, незалежно від форми власності, підлягали нагляду з боку державної лісової адміністрації. Переведення лісових угідь в інший вид суворо заборонялося без дозволу відповідних інституцій органів місцевої влади. У 1900 р. австрійське Міністерство землеробства видало циркуляр про заповідання природних урочищ і вікових дерев [15, арк. 54], а в 1904 р. австрійське намісництво у Львові звернулося до всіх природничих організацій Галичини й приватних осіб-землевласників із проханням подати інформацію про цінні природні об'єкти, які потребують охорони. Одним із перших на цей заклик відгукнулось Польське товариство природників імені М. Коперника, яке запропонувало організувати цілий ряд резерватів на території Галичини [16, с. 23]. Зокрема ще в 1900 р. польський краєзнавець Л. Ломницький звернув увагу на потребу охорони насаджень тиса ягідного в лісовому урочищі Княж-Двір на Коломийщині. У 1913 р. його підтримав польський ботанік В. Шафер, який описав цю ділянку тиса й розробив пропозиції щодо його охорони [16, с. 23]. На жаль, Перша світова війна завадила здійсненню даного проекту, а заповідником ця ділянка тиса ягідного стала тільки в 1922 р. [16, с. 23].

Питання охорони природи не раз обговорювалися і в Сеймі. Так, у жовтні 1910 р. депутат Бруницький, виступаючи в Сеймі, пропонував створити резерват на Чорногорі в Карпатах та оголосити заповідними інші природні ділянки Галичини. Проблема лісових резерватів у 1909, 1912 і 1913 роках, значною мірою з ініціативи науковця-лісівника В. Шафера, неодноразово обговорювалася на з'їздах польського Галицького лісового товариства, на наукових конференціях у Вищій лісовій школі у Львові, на засіданнях гуртка природодослідників при цій школі. Польський природничий журнал «Silvan» постійно публікував матеріали про охорону лісових об'єктів краю та важливість цієї справи для майбутніх поколінь [16, с. 23].

Ідею захисту пам'яток природи та цінних природних об'єктів підтримували також багаті землевласники. Так, у горах Сяну (Лемківщина)

охороняв заповідні урочища й окремі пам'ятні дерева на своїх землях польський магнат Красицький; у Тернопільському воєводстві в 1910 р. в угіддях землевласника Ф. Федоровича були створені на площі 10 га заповідні степові резервати «Любомля» й «Гостра скалка» [16, с. 23–24]. Завдяки старанням іншого польського землевласника графа Скарбека в Долинському повіті на Станиславівщині в 1907 р. на площі 54 га було створено скально-лісовий резерват «Бубнище». У 1910 р. австрійське Міністерство землеробства направило у Львівську дирекцію державних лісів циркуляр про необхідність заповідання цінних лісових урочищ, для виконання якого Дирекція звернулася за допомогою в тогочасні польські наукові товариства – Товариство природників імені М. Коперника й Галицьке лісове Товариство. Учені запропонували охорону карпатських лісів у межах масивів «Поляниця», «Татарів», «Вірчик», «Чорногора» тощо. Для обстеження даних масивів і виділення в них заповідних ділянок у Карпати літом 1914 р. виїхали польські ботаніки С. Соколовський і В. Шафер. Проте Перша світова війна не дала можливості здійснити ці плани, заповідання цінних природних ділянок та об'єктів було перервано.

Після встановлення польського окупаційного режиму в Галичині було відновлено роботи щодо охорони й збереження цінних природних об'єктів. Ідея охорони природи в краї, особливо в Карпатах, виділення територіально значних заповідних масивів міцно вкорінилася в суспільній свідомості тогочасної Польщі. В суспільстві сформувалася думка про потребу збереження решток карпатських високопродуктивних пралісів, які мають не лише важливе захисне й науково-природниче значення, але і є еталонами для раціонального ведення господарства, як зразків природних, екологічно стабільних біогеоценозів. У 1921 р. польський науковець-лісівник В. Шафер домігся від Міністерства лісів заборони використання окремих лісових ділянок на Чорногорі, яка була проголошена заповідним резерватом [16, с. 84; 17, с.254-273;]. У 1936 р. цей резерват було розширено й перетворено на Чорногорський народний парк площею 1512 га. А весь цей карпатський масив під тиском уже радянських науковців став заповідним і одержав статус Карпатського національного природного парку (КНПП) лише 31 червня 1980 р. [13, с. 34].

У 1920–1930 роках в Галичині було створено ряд інших заповідників. Так, в околицях села Ясень на Станиславівщині ще в 1919 р. у державних лісах був створений на площі 500 га резерват цінної сосни кедрової «Горган»; у 1938 р. його розширили до 1121,58 га [18, с. 41]. У 1931 р. Польська ліга охорони природи купила ділянку «Макітра» з цінною реліктовою степовою рослинністю площею 4 га біля села Островець-Покуття на Львівщині. У 1932 р. землевласник Адольф Бохенський на своїх землях у районі річки Стир біля містечка Збараж на Тернопільщині організував скельно-лісовий резерват. У 1933 р. з ініціативи польського ботаніка П. Контного широко обговорювалося питання створення заказника «Медобори» (села Куйзанці і Стриївка на Тернопільщині) [16, с. 85].

Польща мала вагому державну законодавчу базу охорони природи та виділення цінних природних територій і об'єктів. Насамперед у державі діяло рішення президента Речі Посполитої від 24 червня 1927 р. про охорону лісів, які не були власністю держави [18, с. 42]. Надалі, 13 квітня 1934 р. був прийнятий новий державний закон про пам'ятки природи в Галичині, за яким охороні підлягали такі об'єкти, як земля, ліси, печери, озера, ріки, джерела, водоспади, рослини, тварини, мінерали, що збереглися в первісному, незмінному стані, а також окремі цінні пам'ятки природи, що створюють оригінальний краєвид. За новим законом виділені природні об'єкти мали з часом стати парками природи, так званими резерватами [16, с. 85]. Новий закон 1934 року значно спрощував справу заповідання цінних природних об'єктів у державі [16, с. 85].

У 1937 р. польський учений Б. Павловський запропонував організувати 22 нових резервати в Чивчинських горах на Станиславівщині, частина з яких уже була заповідними. У Горганах окремі цінні лісові ділянки охоронялися ще з 1919 р. і поступово з площі 500 га вони розширилися в 1938 р. до 1122 га [16, с. 85]. Узагалі в 1930-х рр. польські науковці-природоохоронці, крім діючого вже в Карпатах національного парку на Чорногорі, планували відкрити ще два парки – один на Поліссі, другий – Східно-Карпатський у Галичині.

Ґрунтовна законодавча основа тогочасної Польщі сприяла розвитку й поширенню природоохоронної діяльності в Галичині. Польський уряд, науковці, природоохоронці та окремі землевласники докладали значних зусиль щодо охорони природи в краї. Тут діяло багато польських природоохоронних товариств, було створено ряд заповідних державних резерватів. Охороною природи й виділенням заповідних територій у Галичині в 1920–1930-х рр. займалися як державні органи Польщі, так і численні польські наукові та громадські організації, такі як Державна рада з охорони природи Польщі, Комітет охорони природи у Львові, Польська Ліга охорони природи, відділ резерватів Інституту досліджень державних лісів, Комісія охорони природи Державного геологічного інституту тощо [16, с. 85]. Крім того, у Польщі функціонували різноманітні громадські природоохоронні краєзнавчі й природничо-наукові товариства, такі як Товариство природознавців ім. Коперника [19, 20], Товариство любителів дерев [21], Товариство вирощування крайового лісового насіння [22], Зоолого-ботанічне товариство [23], Товариство охорони тварин [24-25], Товариство опіки над рідним краєм «Лісова охорона» [27], Товариство академічної спілки природників Львівщини [26] та деякі інші. Ідею охорони природи в Карпатах активно підтримував митрополит А. Шептицький, тому вищеназвані товариства нерідко зверталися до митрополита Андрея з проханням про матеріальну підтримку та сприяння в роботі [21, 27, 28]. Однак усі ці інституції не були українськими – у своїх статутах вони чітко проголошували виділені ними цінні природоохоронні території та об'єкти власністю польської держави [19–21].

Отже, на початку XX ст. природоохоронна справа в Галичині розвивалася досить активно, проте під егідою австрійських, а пізніше польських природоохоронних організацій. Відповідно новостворені заповідні об'єкти ставали австрійською чи польською державною власністю. Українських природних заповідників не існувало, як і національних товариств з охорони природи. Українські науковці не могли стояти осторонь гострої проблеми охорони природи Галичини. Гуртуючись навколо свого духовного та національного лідера – ГКЦ, українські патріоти розгорнули на теренах краю широку діяльність, спрямовану на збереження довкілля й примноження цінних природних багатств Галичини. Проблема охорони природи в той час із суто екологічної перетворилася у національну [12].

В першу чергу у Львові було створено 4 липня 1934 р. при Науковому Товаристві ім. Тараса Шевченка (НТШ) постійно діючу Комісію охорони природи. Подвижниками української природоохоронної справи, членами цієї комісії в ті роки були в першу чергу члени НТШ: голова НТШ доктор Всеволод Левицький, голова Комісії охорони природи НТШ доктор Ольга Мриц, її заступник, професор Станиславівської гімназії Володимир Бригідер, голова філії Товариства «Учительська громада» в Станиславові Н. Лепкий, доцент Львівської політехніки, лісівник Андрій П'ясецький, інспектор Столових дібр УГКЦ Андрій Мельник, лісові інженери маєтності «Перегінсько» Богдан Лучаковський, Йосиф Сальц, Михайло Мартинець, Юліан та Іван Левицькі, Володимир Кисілевський, Микола Саєвич і багато інших, які прикладали чимало зусиль для виділення й становлення цінних заповідних природних об'єктів на землях Галичини, про що свідчать численні засідання комісії охорони природи НТШ, на яких активно обговорювалися чергові питання заповідання окремих цінних природних об'єктів краю [29–31].

Підтримуючи патріотичні прагнення українських науковців, практиків-фахівців, широких кіл громадськості, ГКЦ всіляко сприяла й допомагала праці українських природоохоронців. У 1920–1930-х роках вона розгорнула широку активну природоохоронну діяльність як на своїх землях, у межах своїх маєтностей, так і в цілому, на теренах Галичини [32–35]. Так, зокрема, з подачі Комісії охорони природи на землях Церкви в Карпатах, біля Осмолоди у 1934 р. був заснований перший український кедровий заповідник, у Горганах в 1938 р. – перший український національний парк природи, в приходствах Церкви охоронялися вікові дерева, в с. Осмолода завідуючим ІІІ господарським округом маєтності Церкви «Перегінсько» доктором Миколою Саєвичем був організований природничий музей Горганської Верховини, за кошти Церкви видавалася природоохоронна література тощо [12, 32-35].

Така активна природоохоронна діяльність українських патріотів при потужній фінансовій та фаховій підтримці (у маєтностях Церкви працювало багато висококваліфікованих спеціалістів-природоохоронців) ГКЦ мала неабияке значення як для національної природничої науки, так і для суспільно-громадського життя тогочасної Галичини, оскільки оберігала від

знищення в Горганах унікальної ділянки сосни кедрової європейської, створювала широкі можливості для проведення глибоких наукових досліджень високогірної території Карпат, місцевої флори та фауни, зміцнювала й розширювала наукову базу для польових досліджень українських науковців-природодослідників, популяризувала ідеї охорони природи, формувала екологічну культуру нації, служила цікавим і цінним природним об'єктом у туристично-рекреаційній зоні Карпат. Водночас сам факт відкриття українських заповідників в Карпатах у складних умовах польської державності служив елементом престижу національних прагнень науковців, утверджував серед широкого загалу галичан ідеї патріотизму, почуття гордості за рідну землю.

Отже, на початку XX століття Греко-католицька церква відігравала важливу роль у формуванні української національної ідеї в Східній Галичині. ГКЦ, як народна, національна церква, впродовж віків була провідником духовних, моральних, наукових, культурних і освітніх цінностей світогляду українського народу, виразником його потреб і надій. Як система цінностей любові до Бога та ближнього свого, ГКЦ своєю діяльністю несла в народні маси національну ідею, ідею любові до рідного краю та рідної землі. Охорона природи, довкілля, природних земельних, лісових та водних ресурсів, раціональне їх використання було важливим аспектом діяльності Церкви, направленим на посилення процесів національного відродження в Галичині.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Бандрівський М.С. Пам'яткоохоронна діяльність Церкви в контексті національно-культурного руху в Галичині (кінець XIX-XX ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец.07.00.01 «Історія України» / М.С.Бандрівський. – Львів, 2001. – 18 с.

2. Білас Я.І. Митрополит Андрей Шептицький і проблеми національно-визвольного руху українців: Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 09.00.11/ Львів. нац. ун-т ім. І.Франка./ Білас Я.І. – Львів, 2003. – 23 с.

3. Васьків А.Ю. Греко-католицька церква в духовному житті українців Східної Галичини (1919–1939 рр.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 09.00.11/ Львів.нац.ун-т ім. І.Франка./ Васьків А.Ю.– К., 1997. – 25 с.

4. Вітвіцький О.І. Діяльність духовенства УГКЦ як чинник формування національної ідеї у Східній Галичині: Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 09.00.12/ Терноп. Акад. нар. госп-ва; О.І. Вітвіцький. – К., 2004. – 18 с.

5. Войнаровський Тит. Історичні постаті Галичини. Спогади з мойого життя. – Нью-Йорк, 1961. – 231 с. – Зі змісту: Адміністрація дібр Галицької Митрополії. – С. 61-62; Зарваниця – С. 62-63; Посіч – С. 64-65.

6. Гайова О. Християнські засади суспільної діяльності митрополита Андрея Шептицького / О.Гайова // Київська Церква. – 1999. – № 4. – С. 47–52.

7. Гнатишин А. Греко-католицька церква в житті українського народу. З релігійного і історико-національного становища./ Гнатишин А.,Мурович В. – Мюнхен, 1962. – 60 с

8. Гнот С.І. Доброчинна діяльність греко-католицької церкви у 1921–1939 роках: Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 09.00.11/ Львів. нац. ун-т ім. І.Франка./ Гнот С.І. – Львів, 2003. – 23 с.

9. Єгрешій О.І. Суспільно-політична та культурно-просвітницька діяльність єпископа Григорія Хомишина (1904–1945 рр.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01/ Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника./ Єгрешій О.І. – Івано-Франківськ, 2003. - 20 с.

10. Марчук В.В. Українська греко-католицька церква в суспільному житті України XX ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт.іст. наук: спец. 07.00.01 «Історія України» / В.В.Марчук. – Чернівці, 2004. – 34 с.

11. Перевезій В.О. Просвітницька діяльність Української греко-католицької церкви в 20-30-х роках XX століття: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец. 07.00.01 «Історія України» / В.О. Перевезій. – К., 1998. – 18 с.

12. Гайдукевич О.О. Природоохоронна діяльнільність ГКЦ в Галичині в 20-30-х рр. XX ст.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец. 07.00.01 «Історія України» / О.О.Гайдукевич. - Івано-Франківськ, 2007.- 20 с.

13. Заповідна справа в Україні: навчальний посібник / За ред. М.Д.Гродзинського, М.П.Стеценка. – К., 2003. – 306 с.

14. Борейко В.Е. История охраны природы Украины. (X век – 1980 г.) / В.Е. Борейко – Т. 1. (X век – 1941). – Вып. 12. – К., 1997. – 304 с.

15. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (ЦДІАЛ України), ф. 146, оп. 4, спр. 3317, 154 арк. (польск., нім., рукопис).

16. Борейко В.Е. История заповедного дела в Украине / В.Е. Борейко. – К: КЕКЦ, 2002. – 263 с.

17. Нестерук Ю. Історія охорони природи в Чорногорі / Ю. Нестерук // Праці НТШ. – Львів, 1999. – Т. III. – С. 254–273.

18. Історія Осмолодської пущі / Бойчук І.І., Парпан В.І. і ін.; за ред. П. Р. Третяка та В. І. Парпана. – Львів: НТШ, 1997. – 145 с.

19. ЦДІАЛ України, ф. 146, оп. 58, спр. 66, арк. 63-64 (польск.).

20. Там само, спр. 68, арк. 26–28.

21. Там само, спр. 2168, арк. 1–4.

22. Там само, спр. 2167, 16 арк.

23. Там само, ф. 475, оп. 1, спр. 750, арк. 7.

24. Там само, ф. 146, оп. 58, спр. 2120, 14 арк.

25. Там само, спр. 2166, 27 арк. (Польск.).

26. Там само, спр. 1568, арк.. 1-30.

27. Там само, ф. 146, оп. 25, спр. 4415, арк.. 6-10.

28. Там само, ф. 682, оп. 1, спр. 34, 16 арк.

29. Там само, ф. 309, оп. 1, спр. 27, арк. 9-10.

30. Там само, спр. 47, арк. 1-56.

31. Гайдукевич О.О. Митрополит Андрей Шептицький – природоохоронний діяч Галичини / Олена Гайдукевич // Схід. Аналітично-інформаційний журнал. Економічні, історичні, філософські науки. - №1 (141) січень-лютий 2016 р. – С. 35-39. Індекс DOI: 10.21847/1728 – 9343.2016.1(141).64290.

32. Там само, спр. 88, арк. 1-63.

33. Гайдукевич О.О. УГКЦ: туризм і охорона природи в Карпатах (30-ті роки XX ст.) / Олена Гайдукевич// Схід. Аналітично-інформаційний журнал. Економічні, історичні, філософські науки. – 2016. – № 4 (144). – С. 52-56. Індекс DOI: 10.21847/1728 – 9343.2016.4(144).77987.

34. Гайдукевич О.О. Митрополит Андрей Шептицький та перший український заповідник Карпат / Олена Гайдукевич // Canadian Scientific Journal. – 2015. – № 2. – p. 81-86.

35. Гайдукевич О.О. Перші українські заповідники УГКЦ в Горганах / Олена Гайдукевич // Сучасні наукові дослідження та розробки: теоретична цінність та практичні

результати: Зб. матер. міжнародної науково-практичної конференції (14-19 березня 2016 р., м. Братислава, Словаччина). – Братислава, 2016. – С. 26-27.

Olena Gaydukevych

NATURE CONSERVATION ACTIVITY OF GREEK-CATHOLIC CHURCH AS A PART OF NATIONAL RENASCENCE OF UKRAINIANS IN GALICIA (20-30's of the 20th century)

The article analyzes the origins and state of development of the environmental affairs in Galicia, the participation of the Greek Catholic Church in its development during the 1920s-1930s. The author substantiates the thesis that the nature protection activities of the GCC were part of the national renaissance of Ukrainians in Galicia.

***Keywords**: Greek Catholic Church, Metropolitan A. Sheptytskyi, nature conservation activity, Nature Conservation Commission of NTSh, Ukrainian national park of nature.*

УДК 94:271.2

Олег Огірко
Львівський національний університет ветеринарної медицини та біотехнологій імені С.З. Ґжицького

УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА ТА НАЦІОНАЛІЗМ

В статті розглядаються проблеми Української Греко-Католицької Церкви в ХХ столітті, що пов'язані з національними питаннями українців. Вказана роль митрополита Андрея Шептицького, Перемиського єпископа Йосафата Коциловського та Станіславівського єпископа Григорія Хомишина у вирішенні цих проблем.

***Ключові слова**: Церква, народ, націоналізм, Андрей Шептицький, Йосафат Коциловський, Григорій Хомишин.*

В житті кожного народу релігія, Церква завжди відігравали важливу роль. Вони в'язали його в єдине ціле, творили моральну силу для розвитку держави та формування національного характеру, великою мірою сприяли формуванню духовного світу людини, її національної свідомості та національної ідентичності, незалежно від релігійної, етнічної і політичної приналежності, забезпечували єдність нашого суспільства, нації, держави, ідейну та духовну єдність усіх сфер життя – політичної, державної, економічної, освітньо-виховної та інших.

Релігія та Церква формують «корені духовності», засади доленосного національно-державницького патріотизму, виховують в людей відданість і повагу до власної національної демократичної держави, готовність і вміння працювати і займатися українською національною державотворчою діяльністю, плекають український дух, допомагають визначити своє ставлення до головних політичних, соціальних, економічних та культурних проблем життя України, є виразниками інтересів української нації, поважають її національну пам'ять.

Саме момент внутрішньоморального змісту християнської релігії і його інтенція (внутрішня спрямованність) в концепції інтегрального націоналізму має сьогодні актуальне і загальнонаціональне значення.

Радянська пропаганда докладала максимум зусиль, щоб переконати широкий загал у тому, що українська державницька ідея була знищена у 40-х роках ХХ століття, а українці відмовились від самостійницьких домагань. Проте діяльність націоналістичного руху не лише заперечила висновки радянської історіографії, а й одночасно переконливо ілюструє нездоланність потягу нації до суверенності. ОУН і націоналістичний рух стали незаперечним свідченням невмирущості національної ідеї та готовності українського народу зі зброєю в руках відстоювати ідеал національної самостійності.

Ідеал української людини сформований на національному і християнському ідеалі, який спирається на Святе Письмо. Зауважмо, що релігійність була осердям українського ідеалу людини впродовж усієї нашої

історії. Як стверджує о. А. Г. Великий, ЧСВВ: «Українська Церква, бувши довгі століття єдиним носієм національного проводу в періоди займанщини, мусить бути уважана також одним з головних рушіїв української історії взагалі» [1, с. 33]. Отже, релігійне виховання спричиняє збереження нашої духовної самобутності, національної ідентичності.

Боротьба за справжню українську державу – це боротьба за життя українського народу, нації. Змінити ситуацію на краще в Україні може тільки організована, активна праця кожного українця над відродженням національно-державницької свідомості молодого покоління. Церква в житті українського народу завжди відігравала організуючу, інтегруючу, націотворчу роль. Протягом багатьох років Церква та ідеологія українського націоналізму були головною мішенню усієї ідеологічно-пропагандивної машини колишнього радянського тоталітарного режиму. З різних боків докладалися неймовірні зусилля, щоб нав'язати українському суспільству ідеологічні концепції, метою яких було не допустити формування національної української держави політичну і суспільну основу якої б становила титульна українська нація, як справжній господар на своїй споконвічній землі. Українська Церква завжди була носієм визначальних цінностей, без яких нація не може існувати навіть тоді, коли створить свою державу. Церква завжди зверталася до «духу» української нації, пробуджувала його, боролась разом з народом за його національне визволення, повернення йому своєї землі і прав.

Щоб глибше збагнути порушену проблему, насамперед пояснимо, що таке Церква? Церква – це таїнство. «Еклесіа» – так по грецькому звучить українське слово Церква (походить воно від дієслова «скликати» й означало дві тисячі років тому у греко-римському суспільстві офіційні і правомочні збори громадян для вирішення важливих громадських справ, для суверенного волевиявлення) – це братерське духовне сопричастя, а також і видима інституція (товариство всіх вірних у всьому світі), заснована Ісусом Христом, щоб продовжувати Його апостольську і Спасительну діяльність між народами, як Він повелів Апостолам перед Своїм Вознесінням: «Ідіть, отже і зробіть учнями всі народи: христячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи їх берегти все, що Я вам заповідав. Отож Я з вами по всі дні аж до кінця віку» (Мт. 28. 19-20). Єство Церкви просякло цим Христовим посланням. Він її уповноважив силою своїх слів, і це післання Церкви Ісусом Христом є для неї фундаментальним і настановчим імперативом. Тут уже йде мова про вселенську Церкву, яка охоплює всі народи.

Церква не є місцем, де кожен перебуває окремо і самостійно здобуває спасіння. Вона також не є засобом індивідуального освячення. Церква – це вибраний народ, спільнота людей, якій Бог дарує спасіння. Тож і людина є не тільки індивідом, окремим представником людства. Людина, а отже, кожен з нас, це – особа, покликана до спілкування з іншими, до обміну та єдності з ними, – до сопричастя з іншими людьми та Особами Пресвятої Тройці. Ми стаємо людьми тоді, коли спілкуємося і даруємо себе одне одному.

Отже, Церква – це спільнота учнів Ісуса Христа і дітей Божих, збори народу Божого, вибраного і покликаного на служіння Всевишньому. Вона – більша від релігійного братства, ширша від спілки однодумців, повніша від духовного суспільства. Церква – це спільнота людей, які покликані довершити справу і виконати заповіти Ісуса Христа. Спільноту своїх послідовників Ісус Христос назвав «своєю Церквою».

Церква є там, де є християни і священики. Церкву також називають Матір`ю християн, бо вона під час святого хрещення дає душі справжнє життя – освячуючи ласку, яка дає людині право до неба і як духовна матір, виховує своїх вірних. «Хто не має Церкви за матір, той не може мати Бога за батька» (св. Кипріян). Вона поширює Христове вчення за допомогою проповідей, пастирських листів і навчання релігії, уділяє встановлені Христом засоби – за допомогою жертви Святої Літургії, Святих Тайн, благословення, освячення і відправи Богослужінь та керує членами Церкви, видаючи церковні заповіді, заборони, застосовуючи покарання за великі провини (позбавлення членства в церковній спільноті).

Церквою керує Ісус Христос з неба через Святого Духа, тому називаємо Його Главою Церкви.

У Церкві розрізняємо два стани: духовний і світський. Церква учительська (єпископи) і Церква слухаюча (миряни) повинні спілкуватися у дусі братерської любові та в ньому проводити діалог з Ісусом Христом. Цей діалог повинен відбуватися як за посередництвом Святої Літургії і приватних молитов, так і обов`язкових діл милосердя.

Однак у Церкві є завжди присутня небезпека тяжіння людської натури до зловживання, свідомого або несвідомого бажання домінувати над Божими прерогативами, що доволі часто спокушає одних і зумовлює розгублення серед інших. Цей недолік можна і треба долати незламністю живої віри. Господь чітко визначив межу «слабкості» Церкви, яка в екстремальних обставинах завжди проявляє силу своєї непохитності і нездоланності. Такі харизми, як непомильність і незнищимість супроводжуватимуть Церкву аж до другого приходу Ісуса Христа.

Церква є ієрархічною установою. Звідси і випливає порядок підпорядкованості мирян – духовенству.

На початку заснування Церкву очолював обраний Ісусом Христом апостольський збір під проводом Первоверховного апостола Петра, після них – єпископи (буквально «охоронці», «наглядачі») та їх наслідники. Наслідник апостола Петра – Папа Римський – є видимим Главою Католицької Церкви, далі ідуть патріархи, митрополити, архієпископи та єпископи, і найменшу адміністративну одиницю Церкви становлять парафії [6].

Церква є незалежна від держави (Ісус Христос передав свій учительський і пастирський уряди тільки Апостолам і їх наслідникам, а не світським керівникам), а держава від Церкви. Проте між ними повинно існувати взаєморозуміння і згода, адже Церква суттєво допомагає державі:

навчає послуху щодо світської влади, запобігає злочинам, спонукає до добрих і високоморальних вчинків, об`єднує народи, засновує добродійні заклади, опікується хворими, самотніми, звільненими з в`язниць, дітьми, які залишилися без батьків. Вона завжди дбала про розвиток освіти і культури, засновувала наукові заклади, священикам і монахам належить багато винаходів.

Церква має свої загальні риси згідно із Символом віри: одна, свята соборна, апостольська. Популярні ознаки Церкви: вшанування Пресвятої Богородиці, першість наслідника св. апостола Петра, прийняття Пресвятої Євхаристії та Тайни Сповіді [7].

Щодо УГКЦ деколи вживається термін «Київська Церква», бо західна Церква має означення від міста Риму, як і наша від матері городів Руси-України. Корені її сягають руського тьмутороканського архиєпископства та перемиського владицтва, які випередили офіційне хрещення Руси-України в 988 році. Київська Церква переживала різні утиски та незгоди аж до наших днів одначе збереглася тільки в західній частині, що повернулася до Апостольського Престолу 1596 р. у Бресті. Де торжествувала Берестейська унія, там залишилися непорушними правові основи українського християнства, там найбільше зберігся і загартувався національний дух українського народу. Східна частина була на протязі століть зрусифікована московською цезаропапістичною системою.

Українська Церква має понад 1000-літню історію і неодноразово виконувала функцію підняття духовності нації, особливо у тяжкі для країни часи. Разом із своїм народом упродовж віків Церкві доводилося переживати багато духовних радісних моментів, але й не бракувало також сумних часів духовного і національного поневолення та жорстокого переслідування. Намагаючись підкорити наш народ, ворожі сили, як зі сходу так і заходу були свідомі, що осягнуть свою диявольську мету лише тоді, коли знищать найбільшу твердиню українського народу – його святу Церкву, яка віками була його покровителькою. Київська Церква, чесно й реально виконуючи своє високе завдання відповідно до духовних обставин в Україні-Русі, глибоко й широко охопила все народне життя і дала повну змогу йому сприйняти глибоку християнізацію, а тим самим утворити українську національну культуру. Київська Церква є національна за змістом, а вселенська за формою. Ми дякуємо Богу, що наш народ від 988 року належить до Христа і Його Церкви [8]. Ось чому український націоналізм не виріс з безвірстава, бо його творці Микола Міхновський та Дмитро Донцов не будували своїх політичних поглядів на нігілізмі.

Характерно, що Євген Коновалець, Степан Бандера, Роман Шухевич, Юрій Пісецький – це нащадки священичих родів Галичини. Сьогодні навіть ведеться канонічний процес, щоб проголосити блаженним батька Степана Бандери отця Андрія. Українські націоналісти користувалися загальною симпатією священичих родів, а воїни УПА часто знаходили в них притулок.

Армія УПА мала духовними провідниками священиків Київської Церкви, зокрема, славетного капелана о. доктора Івана Гриньоха.

Прихильним було ставлення до українського націоналізму і владик Київської Церкви, зокрема Станіславського ієрарха Григорія Хомишина (1867–1945 рр.), який намагався охоронити свою паству, в тому числі і українських націоналістів, перед ослабленням віри й прив'язанням до нашої Церкви.

Між двома війнами він видав пастирського листа під назвою «Українська проблема». Лист викликав реакцію громадянства в Галичині. Хоча владика Г. Хомишин мав рацію і звертав увагу нашого віруючого народу на скріплення християнського суспільства.

Треба визнати факт, що нині Івано-Франківська єпархія є найсильнішою під кожним поглядом, і в цьому безперечно заслуга владики Г. Хомишина. Щоправда, не всі думки цього листа, зокрема щодо суспільного життя відповідали тодішнім обставинам, бо польська націонал-демократія взагалі ігнорувала українське питання. В його єпархії націоналістичні рухи були досить вагомими.

Брошура «Мученики – джерело чудотворної сили», видана постуляційним центром у Львові, окреслює єпископа Григорія Хомишина так: «Високу душпастирську діяльність владики супроводжувала його національно-патріотична свідомість. Він повсякчас молився за рідну Україну та її народ» [3, с. 13]. Загинув він замучений за віру та й за нашу Київську Церкву.

Другим таким галицьким речником Київської Церкви в тодішній Галичині був єпископ Йосафат Коциловський (1876–1947 рр.).

Цей єпископ-василіянин тримався народовецької лінії обновлених в Добромильській реформі оо. Василіян. Змушений був боротися за звільнення наших духівників за недоказане москвофільство в часах першої світової війни і православізацію лемківських сторін. Польський уряд поділив його єпархію та старався обмежити впливи цього єпископа. Він однак не піддавався аж до своєї мученичої смерті. У його єпархії українські націоналісти активно працювали і з неї вийшли відомі провідники націоналізму, як наприклад, Климів-Легенда та інші.

Зрозуміло, що цей ієрарх не афішував того, що він явно підтримує націоналістів, але його праця та зусилля ішли якраз на користь національного відродження та життя. Церковні братства, які він заснував виховували стійких борців за волю України. Зразу після другої світової війни комуністи арештували декілька Марійських дружинниць та мучили їх в надзвичайний брутальний спосіб, але вони не зрадили нікого, хоча в тому часі були й такі оунівці, що, нажаль, зламались...

Розкриваючи дану проблему, слід звернути особливу увагу на роль у ній найвищого церковного авторитету першої половини минулого століття слуги Божого митрополита Кир Андрея Шептицького, ЧСВВ (1865–1944 рр.).

Коли митрополитом Львівським став Станіславський єпископ А. Шептицький, то наші доморослі безбожники та радикали поширювали серед народу чутки, що новий владика – поляк. На що Кир Андрей у відповідь їм в своєму першому посланні до вірних написав: «Я з діда прадіда русин та полюбив нашу Церкву і святий наш обряд цілим серцем». Л. Цегельський окремо підкреслює його як українського політика, патріота-народовця [4]. Тому поляки закидали митрополитові такий «злочин» як привітання українського уряду в червні 1941 року.

Тому за увесь час митрополитування Кир Андрея все українське суспільство, в тому числі і націоналістична молодь мали в особі святоюрського старця свого опікуна й охоронця. Правда, що він як люблячий Батько не міг мовчати на різні молодечі пориви та й неумісні заходи, яких деколи допускалися деякі націоналісти.

Саме його пересторога про те, що державу як «рідну хату» будується не раптовими зривами та необдуманими вчинками, що часто приносять нам самим шкоду та й невторопно йдуть на смерть молоді люди. Будова держави вимагає послідовної та кропіткої праці поколінь. Це свого часу не дуже подобалося деяким націоналістам, а між ними був відомий Володимир Янів, який згодом став щирим греко-католицьким активістом і направив свої молодечі невторопності.

Духовенство і монашество Київської Церкви підтримувало визвольні дії українських націоналістів, але маючи довгий життєвий досвід не погоджувалося і перестерігало молодих ентузіастів перед нерозважними кроками.

Вже в час другої світової війни митрополит Андрей відзивається листом «Не убий» проти терору, який був скерований і проти противників з власного народу. Тому цей лист є одним з найбільш актуальних і сьогодні.

Праведний митрополит А. Шептицький писав: «Християнин має любити всіх людей, але се не перешкоджає, що найпершою любов'ю має любити свою родину і свою вітчизну. І як любов до ближнього не противиться любові до родини, так не противиться і любові вітчизни. Християнин може і повинен бути патріотом, але його патріотизм не може бути ненавистю ані не сміє накладати обов'язків, противних вірі. Те, що видавалося б патріотизмом, а було ненавистю або противилося би вірі, не є правдивим патріотизмом. Любов на ділах, а не на словах полягає. Хто на своїм становиську, сповняючи совісно свій обов'язок, працює для добра народу, є ліпший патріот, як той, котрий много говорить, а мало творить. Любіть всі своє, свого тримайтеся і про своє дбайте, але стережімося ненависти, бо ненависть – се чувство нехристиянське» (Послання до вірних Станіславівської єпархії, 1899).

Про жертви нашої Церкви найкраще свідчить «Книга пам'яті» [5]. В ній подаються прізвища 158 священиків, які загинули на Закерзонні. Навіть коли готували документи до беатифікаційного процесу в 2001 році, то деяких

священиків не включили до списку, через те що вони, мовляв, вмерли за українські справи, а не за релігію.

Там читаємо також про те, що на території Перемиської єпархії, що знаходилася під окупацією Польщі, жило 450 тисяч українців греко-католиків. Вони молилися Богу в 689 церквах і були об'єднані в 363 парафії. З них тільки 61 церква є в доброму стані, а 245 церков перебрали собі латинники на костьоли. З цього бачимо, що противники не розділювали нашої Церкви від нашого державницького життя та й течій націоналізму.

Коли говоримо про націоналізм, то Церква не може погодитися, щоб він мав ознаки тоталітарності. Останніми часами це трапляється досить рідко. Але давніше так, нажаль, подекуди траплялося. Знаємо з документів, що замість капеланів в УПА подекуди було заведено свого роду "політруків", а причиною цього подано, ніби то в армії є люди зі східних областей України, які цього не сприймають. Це було невірно і кривдяче для Церкви, а також піддавались сумніву добрі стосунки Церкви і української держави.

Церква теж не може погодитися на поширювану за чужими приписами безбожницьку теорію «волюнтаризму». Її поширював націоналістичний представник Коссак, а його прихильників звали «коссаківцями». Про це широко описує у своїх спогадах «На Вронках» Юрій Мозіль [9]. Це була просто безбожницька й атеїстична течія, яка потім довела до того, що стрілялися у бункерах чи в безвихідній ситуації. Хоча ті, які боялися Бога та Божого закону й на це не пішли, дочекалися свободи й незалежності. Зрозуміло, що Церква закликає зберігати природний Божий закон, тобто дотримуватися заповіді «не убий», тобто шанувати подароване нам Богом життя.

Нація представляє перед усім моральну єдність спільноти, яка має свою територію, власні традиції та звичаї. За визначенням Дмитра Донцова, нація розуміється не в культурному і не в політичному, а в божественному вимірі. Він, на противагу духовно обмеженого націоналізму, заснованому на ідеї крові, вводить поняття щирого націоналізму, що є духовним націоналізмом, бо закликає любити не просто рідне і своє, але рідне-велике і священне [2, с. 9]. Д. Донцов наголошував, що головною ознакою націоналізму є традиційне домінування триєдиного цілого: Церкви, нації, держави – над особистістю, групою, політичною партією. Правдивий націоналізм можливий лише з безмежної любові до Бога, Батьківщини і народу. Святе Письмо не випадково наголошує: «Більшої любові ніхто не має понад того, хто життя своє кладе за друзів своїх» (Ів. 15. 13). Любов до України не можна виховати, не сформувавши в кожної людини глибоких знань про основні етапи розвитку національно-визвольного руху і досвіду державотворення нашого народу.

Петро Дужий, один з провідних діячів українського націоналістичного руху, належно усвідомлював важливість Церкви, точніше національних Церков в житті українського народу. Він стверджував, що «український націоналізм – суспільно-політичний рух, він і середовище плекання високих

духовних вартостей, і кузня нових, всеціло відданих Україні патріотів» [10, с. 5].

Ось чому на його переконання, церковне питання повинно бути в центрі уваги українських націоналістів, як стояло воно на одному з перших місць до легалізації українських Церков, бо після неї – відійшло на дальший план. Слід нагадати, що Москва, здаючи собі справу з того, яку вагому роль Церква відігравала в національному житті України, зразу ж після другої окупації України червоними визволителями, при активній допомозі послужливої їй агентури – Комуністичної партії України – знищила обидві українські національні Церкви: Українську Автокефальну Православну Церкву й Українську Греко-Католицьку Церкву. Вона допустилася цього вандальського злочину, не рахуючись з волею українського народу. В одному з недавно відкритих радянських таємних документів в 1956 році визнано, що 344 представників греко-католицького духовенства від митрополита Йосифа Сліпого, інших єпископів і до простих настоятелів парафій включно – було репресовано, тобто, засуджено до тривалих тюремних ув'язнень в тюрмах чи таборах в ході проведення возз'єднуючої компанії в Галичині та Закарпатті в 1945-1950 роках.

Не давали позитивного наслідку наполегливі зусилля українців, спрямовані на реактивізацію цих Церков. Москва не дозволяла цього. Але обидві Церкви не здалися й перейшли у підпілля – катакомби. Тим самим вірні цих Церков, супротивляючись більшовицькому режимові, фактично підкріплювали загально-національний антикомуністичний фронт боротьби. І це закономірно: адже кожний громадянин, будучи членом своєї Церкви, визнавцем християнської віри, одночасно міг бути й був борцем за національні права. І владики та священики українських Церков, поневіряючись у радянських тюрмах і таборах, були страждальцями за українську національну справу. Про це треба не тільки пам'ятати, але й наголошувати в розмовах із сучасним українським духовенством [10, с. 8-9].

Москва була змушена поступитися й визнати та легалізувати обидві українські національні Церкви лише тоді, коли фундаменти комуністичної імперії почали тріскати. До Києва й Львова прибули їх Глави: патріарх УАПЦ Мстислав Скрипник і патріарх УГКЦ кардинал Мирослав-Іван Любачівський.

Хоч сьогодні ще подекуди, з інспірації ворожих сил, між вірними цих Церков виникають непорозуміння, але їх можна пригасити стараннями самих священиків – національно свідомих громадян.

Легалізація обидвох українських національних Церков (при тому ще раз слід наголосити, що вони були й є національними, незважаючи на те, що сьогодні дехто з духовенства силкується заперечувати їх «національний характер») – це дуже важлива подія в нашому національному житті, й шкода, що останнім часом це не повною мірою всіма підтверджується. Церковні справи – одна із складових частин всеукраїнської проблематики. Активні

співдії церковних чинників з носіями національно-визвольних ідей освячені глибокою й тривкою традицією.

Отже, слід докладати зусиль і старань, щоб і надалі релігійний процес виховання в дусі християнської доктрини тісно ув'язувався з національно-виховною працею. Всі ці зусилля повинні зливатись в один потік.

Виняткова роль Церкви в новітніх процесах в Україні, які привели до проголошення державної самостійності. Церква причинилася до заміни старих суспільних структур новими, до забезпечення національної незалежності основних людських прав, свободи совісті.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Великий А.Г. Релігія і Церква – основні рушії української історії // Релігія в житті українського народу: Записки НТШ. – Мюнхен, 1966. – Т.181.– С.33.
2. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1991. – С. 7-195.
3. Мученики – джерело чудотворної сили. – Львів, 2001.
4. Цегельський Л. Митрополит Андрей Шептицький. – Львів, 1995. –73 с.
5. Процюк В. Книга пам'яті. – Львів, 2004. –737 с.
6. Катехизм католицької Церкви. – 2002. – 772 с.
7. Християнська апологетика. – Львів. 1925. – 174 с.
8. Глибина й ширина християнської правди. – Прудентопіль, Бразилія.– 1964. – 40с.
9. Мозіль Ю. На Вронках.– Торонто, Канада, 1959. –126 с.
10. Дужий П. Українська справа. – Львів, 2001. – 638 с.

Oleh Ohirko

UKRAINIAN GREEK-CATHOLIC CHURCH AND NATIONALISM

The article deals with the problems of the Ukrainian Greek Catholic Church in the twentieth century, associated with the Ukrainian national issues. Displayed role of Metropolitan Andrei Sheptytskyi, Josaphat Kotsylovsky Przemysl Bishop and Gregory Khomyshyn Stanislav Bishop in solving these problems.

***Keywords**: Church, nation, nationalism, Andrey Sheptytsky, Josaphat Kotsylovsky, Gregory Khomyshyn.*

УДК 94 (477.83/.86)

Ігор Пилипів
Івано-Франківський навчально-науковий інститут менеджменту Тернопільського національного економічного уніфверситету
Тетяна Горан
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, факультет історії, політології та міжнародних відносин

ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКІ МОНАШІ СПІЛЬНОТИ ПЕРЕМИШЛЬСЬКОЇ ЄПАРХІЇ В МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД (1919-1939 РР.)

У статті проаналізовано діяльність греко-католицьких монаших спільнот Перемишльської єпархії у міжвоєнний період. Встановлено, що в процесі піднесення релігійного духу українського народу особливу роль відігравали василіяни, які знаходилися під безпосередньою опікою владики Й. Коциловського та велику увагу звертали на душпастирську і виховну діяльність. Охарактеризовано діяльність жіночих згромаджень, найчисельнішим з яких було Згромадження Сестер Служебниць Непорочної Діви Марії. Встановлено, що під духовним проводом єпископа Й. Коциловського діяло Згромадження св. Йосифа, яке проводило активну виховну та благодійну діяльність.

Ключові слова: *Греко-католицька церква, Перемишльська єпархія Згромадження, Чин Святого Василія Великого, монастир.*

Офіційна легалізація, розвиток внутрішньої структури УГКЦ та піднесення її до «всеукраїнської дійсності» сприяли відновленню діяльності монаших чинів та згромаджень, які відіграють велику роль у духовно-культурному житті українців. На сьогоднішній день в Україні діє 9 чоловічих чинів та згромаджень, які нараховують 675 членів, з них 62 новики та 77 кандидатів, а також 18 жіночих монаших спільнот [17].

Темі греко-католицького жіночого чернецтва Станиславівської єпархії присвятила свою дисертацію І. Стасюк [16]. Дисертаційне дослідження О. Маслій [12] розкриває розвиток та діяльність жіночих чернечих спільнот УГКЦ у період підпілля. Окремі розвідки історії ЧСВВ та Згромадження Сестер Служебниць присвятили діаспорні історики Церкви. Так, А. Великий на основі свідчень Сестер Служебниць, споминів очевидців та історичних документів намагається відтворити історію Згромадження від початку його існування [4]. Виховну діяльність Сестер Василіянок аналізує у своїй праці С. Цьорох [18]. Проблема розвитку та діяльності монаших чинів і згромаджень адміністративно-канонічної одиниці Греко-Католицької Церкви – Перемишльської єпархії – надалі залишається не достатньо дослідженою.

Метою даного дослідження є комплексний аналіз діяльності греко-католицьких монаших спільнот Перемишльської єпархії у період між двома світовими війнами.

За даними М. Гайковського у Галицькій митрополії у період Другої Речі Посполитої діяли чоловічі монаші спільноти, а саме Чин святого Василія

Великого, Згромадження святого Теодора Студита, Чин Найсвятішого Ізбавителя, або Отців Редемптористів, а також жіночі – Згромадження Сестер Василіянок, Згромадження Сестер Мироносиць, Сестер Служебниць, Сестер святого Йосифа та Сестер святих Вінкентія і Павла [6, с. 36-37].

У документах з кінця XI ст. говориться про початок монашого життя над Сяном (Перемиська або Перемишльська земля), а саме, мова іде про монастир св. Миколая на Засянні та Спаса на Гарбарах. Багато згадок про василіанські монастирі відносяться до XVII ст., зокрема, в документах 1617 р. згадується про Свято-Троїцький монастир у Перемишлі. Варто зазначити, що другу половину XVII ст. називають «золотою добою» Василіянського Чину, адже в цей час діяло 155 василіянських монастирів, в яких перебувало 1235 ченців [8, с.34]. Однак, з приходом у Галичину австрійської влади монаше життя призупинилося майже на пів століття, аж допоки за сприяння єпископа К. Чеховича у 1913 р. до Перемишля не прибули Василіяни з Добромиля та відновили свою діяльність на території єпархії [3].

У 20-30-их рр. XX ст. Василіянський Чин переживав піднесення у своєму розвитку. За цей період було проведено дві Провінційні Капітули у 1920 р. та 1926 р., які передували Генеральній Капітулі. На четвертій Провінційній Капітулі 1920 р. (перші три Капітули відбулися у 1906 р., 1909 р., і 1917 р.) протоігуменом Галицької Провінції було обрано о. Анастасія Калиша (1875-1930), який змінив на посаді о. Платоніда Філяса (1864-1930). Крім виборів члени Капітули обговорили нагальні питання, які стосувалися внутрішнього життя провінції, а також підписали угоду щодо втілення ідей Добромильської реформи 1882 р. на Закарпатті. У міжвоєнний період було відновлено вивезені у роки Першої світової війни Крехівську бібліотеку та архів, а також друкарню у Жовкві. У цей час виходить друком перший випуск наукового журналу «Записки Чина св. Василія Великого» (1924 р.), в якому мали змогу публікувати свої праці як оо. Василіяни так і українські та зарубіжні вчені. Серед найвідоміших науковців можна виділити Б. Барвінського, І. Крип'якевича, І. Огієнка, С. Томашівського та ін.[11]. У 1926 р. у Жовкві було скликано П'яту Провінційну Капітулу, на якій протоігуменом знову обрано о. А. Калиша. Результатом даної Капітули став дозвіл Апостольського Престолу на введення в Чині гідності архімандрита. Отже, оо. Василіяни у міжвоєнний період зуміли відновити свою діяльність, налагодити душпастирську, виховну, місіонерську працю, а також розгорнути широку видавничу та наукову діяльність.

Достатньо інформації про діяльність монаших чинів і згромаджень Перемишльської єпархії надають шематизми, які виходили у період між двома світовими війнами. На окрему увагу заслуговує той факт, що єпископ Йосафат Коциловський дуже високо цінував працю монахів і монахинь у своїй єпархії, тому особливо опікувався чоловічими та жіночими монастирями. Звичайно, що у його васильянському серці перше місце займали монастирі його св. Чину. Згідно з шематизмом 1914 р. у Перемишльській єпархії діяло 7 монастирів, у яких перебувало 37

ієромонахів, 98 братів, схоластів та новиків [19, с. 384]. У 1928 р. у Перемишльській єпархії діяло 11 монастирів ЧСВВ [20, с. 394], а у 1930 р. – 8 монастирів [21, с. 226-227], а саме монастир святого священномученика Йосафата у Буковій, монастир святого Онуфрія в Добромилі (XVI ст.), монастир Пресвятої Трійці у Дрогобичі (буд. XVII-XIX ст.), монастир Рождества Христового у Жовкві (XVII ст.), монастир святого Николая у Крехові (XVII ст.), монастир святого Георгія у Кристинополі, монастир святого Онуфрія у Лаврові та монастир состр. Пр. Богородиці в Перемишлі.

Цікавою для нас є історія монастиря святого Онуфрія у Добромилі, з якою пов'язане проведення так званої Добромильської реформи. Як зазначає І. М. Стасюк, на початку XIX ст. греко-католицьке монашество переживало кризовий період, зумовлений релігійними реформами австрійської влади в 70-80-их рр. XVIII ст. [16]. Відтак, постала необхідність реформування внутрішньої структури монастирів. Саме монастир св. Онуфрія у Добромилі став осередком відновленого у XIX ст. Чину святого Василія Великого. З ініціативи та під проводом оо. єзуїтів, які тимчасово перейняли адміністрування новіціятом, розпочалася та була проведена Добромильська реформа, що внесла докорінні зміни у структуру греко-католицького чернецтва. Так, було створено один на всю Галичину новіціят, а новики виховувалися у дусі установ св. Василія Великого і митрополита Й. Рутського, вивчали всі церковні обряди та церемонії. Проведення реформи передбачало вихід оо. Василіян з-під юрисдикції єпископів і митрополитів та їхнє підпорядкування Ватикану. Тобто, Добромильська реформа започаткувала нову епоху в історії Галицької провінції та сприяла піднесенню та розквіту Василіянського Чину.

З монастирем св. Онуфрія пов'язана також доля митрополита ГКЦ Андрея Шептицького, який розпочав тут своє служіння церкві. Перша світова війна завдала значної шкоди монастирю, який так і не зміг відновити повноцінну діяльність. До кінця 30-их рр. XX ст. у монастирі перебувало 8 ченців та 28 схоластиків [20; 21; 22]. Збільшення кількості схоластиків, на нашу думку, було пов'язане з реформуванням внутрішньої структури монастиря ігуменом о. Йосифатом Лабаєм, який запровадив філософські, а згодом вищі гімназійні студії Чину. У міжвоєнний період ігуменами монастиря святого Онуфрія у Добромилі були о. Йосафат Лабай, о. Мелетій Ланчина, о. Йосиф Загвайський, о. Йосафат Федорик, о. Нікон Горечко.

Протягом 24 червня – 1 липня 1931 р. у Добромильському монастирі проходила Генеральна Капітула, в якій взяло участь 28 отців. На цій Капітулі було вперше було обрано архімандрита, яким став о. Діонісій Ткачук. Окрім того, було створено ряд провінцій, за рахунок чого Галицька Провінція у кінці 1931 р. нараховувала 17 монастирів, що на 8 монастирів менше, аніж на початку 1931 р. [13, с. 357]. У 1932 р. у монастирі св. Онуфрія у Добромилі відбулася перша, після створення Генеральної Курії, Капітула, а у 1935 р. у Жовкві скликано Другу Провінційну Капітулу.

Монастир св. о. Миколая у Крехові самі оо. Василіяни назвали школою чернечого життя [2, с. 61]. Дослідник історії Чину святого Василія Великого о. Михайло Ваврик (1908-1984) в одній з своїх чисельних праць, присвячених василіянам, написав: «… крехівська обитель для молодших Василіян, що вже вступили до Чину по 1902 р., є першою незабутньою духовної школою, що до неї кожний із них входив із своєрідним острахом, а згодом прив'язався дитинним почуттям святої любови на все життя» [2, с. 62]. Майбутні ченці перебували у Крехівському монастирі два роки. За цей час вони намагалися пізнати себе та зрозуміти чи готові до чернечого життя, а також готувалися до складання монаших обітниць, убогості, чистоти та послуху. Після закінчення двохрічного терміну вони покидали свою обитель, відправлялися на службу в інші монастирі, або ж продовжували навчання у духовних семінаріях [5].

У Крехівському монастирі розпочав своє служіння Церкві та Богу Йосафат Коциловський. У 1911 р. він вступив до Василіянського Чину на новіціят до Крехова, де у 1913 р. склав монаші обітниці. Ставши єпископом Йосафат Коциловський часто «прибував на цей святомиколаївський відпуст до улюбленого крехівського монастиря і своєю величною архиєрейською появою та відправою заворожував багатотисячні маси» [2, с. 64].

Велику увагу Василіяни приділяли душпастирській та виховній діяльності, сприяючи таким чином моральному, духовному та зрештою і національному піднесенню українського народу. Нерідко Василіяни співпрацювали з церковними товариствами, зокрема Апостольством Молитви та Марійськими Дружинами, переслідуючи спільну мету – поглиблення релігійного світогляду та «обучення та вишколення народу» [8, с. 38]. Практикували оо. Василіяни також місії та реколекції, проведення яких сприяло відновленню релігійного життя єпархії, а також радо приймали у своїх обителях єпископа Й. Коциловського. Щороку свої восьмиденні реколекції владика відправляв у котромусь із василіянських монастирів. Проведення місій та реколекцій було спрямоване в першу чергу на виховання молоді, яка була рушійною силою подальшого суспільного розвитку та розквіту.

Беручи до уваги той факт, що після Добромильської реформи монастирі були вилучені з-під юрисдикції єпископа та підпорядковувалися безпосередньо Римському Апостольському Престолу, варто відзначити, що Василіяни завжди підтримували владику у всіх його починаннях, які були спрямовані на піднесення національного життя у єпархії. О. Ісидор Патрило, ЧСВВ так охарактеризував відновлений у міжвоєнний період Василіянський Чин: «… Василіяни радо приймалися до обслуговування парафій та спішили з усякою душпастирською допомогою не тільки Владикам, але теж і священикам та всім, хто їх про це просив» [8, с. 40].

Нерідко ігумени василіянських монастирів обговорювали та вирішували питання, які стосувалися внутрішнього життя Чину з єпископом Й. Коциловським. Як відомо, після проведення Добромильської реформи

часто виникало питання дотримання постів. Єзуїти, які фактично очолили її проведення, наполягали на відмові від строгих постів, адже ті шкодять здоров'ю новиків. З релігійної точки зору піст, як особлива форма аскетизму, а саме до такого способу життя прагнули монахи, допомагала тренувати душу, тіло на шляху до спасіння. Однак, нерідко, здоров'я ченців, особливо новиків, які тільки розпочинали свій шлях до аскетичного способу життя, не дозволяло дотримуватися строгого посту. Традиція відмови від постів простежується і у міжвоєнний період. Наприклад, ігумен монастиря оо. Василіян у Добромилі о. Йосафат Лабай (1865-1962) 6 серпня 1931 р. звернувся до Єпископського Ординарія з проханням «о ласкаве звільнення від посту в день Преображення Господа Н. І. Христа всіх, що є в монастирі і тих що будуть на відпусті», на яке отримав позитивну відповідь [1, k. 401]. Такі звернення надходили до єпископа надзвичайно часто, що було пов'язано, в першу чергу, з турботою ігуменів про стан здоров'я своїх підопічних.

Велика заслуга оо. Василіян полягає у розвитку духовних семінарій Галицької митрополії. У 1907-1915 рр. оо. Василіяни прийняли провід Станиславівської духовної семінарії, 1920-1925 рр. – Львівської духовної семінарії, а протягом 1924-1956 рр. керували семінарією у Загребі (Югославія) [13]. Виняток становила тільки Перемишльська єпархія, адміністрування якої, в силу різних обставин, Василіяни так і не змогли очолити.

Таким чином, найбільш динамічними для Василіянського Чину були 30-ті рр. ХХ ст., адже поряд з кількісним зростанням членів була налагоджена душпастирська, видавнича та наукова діяльність. Розквіт монашества на території Перемишльської греко-католицької єпархії призупинили Друга світова війна та прихід радянської влади.

Єпископ Й. Коциловський активно сприяв розвитку на території Перемишльської єпархії жіночого чернецтва. Досить плідною була діяльність Сестер Васильянок, які проводили виховну та навчальну роботу в дитячих захоронках, семінаріях, на семінарійних курсах тощо. Єпископ Йосафат Коциловський був покровителем Чину Сестер Васильянок, які мали дві великі гімназії для дівчаток у Дрогобичі й Яворові [4, с. 112]. Чимало з них (сестер Васильянок) вели окремі навчальні предмети у семінарії. Підтвердженням того, що Чин Сестер Василіянок окрім всього іншого виконував виховну функцію можна знайти на сторінках газети «Нова Зоря». Так, у 1926 р. відбулося святкування 300-літнього ювілею св. Священомученика Йосафата, у честь чого було виголошено відозву до народу і духовенства, в якій ішлося про те, що нинішнє покоління повинно подбати про скріплення культу св. Йосафата. Саме тому, вирішено побудувати храм св. Йосафата у Перемишлі: «Сьогорічне свято св. Йосафата нехай буде першим днем загальних громадних жертв на згаданий ювилейний храм в Його честь» [9].

Напередодні Першої світової війни у Перемишльській єпархії діяли два монастирі Сестер Василіянок, а саме у Яворові, який очолювала ігуменя Йосафата Теодорович та у Перемишлі – настоятелька Зиновія Безушко. При монастирі у Яворові, який нараховував 14 сестер та 8 новичок, діяла дев'ятикласна школа, учительська семінарія для дівчаток та інтернат. Поряд з монахинями у школі працювало 14 світських учителів. При монастирі у Перемишлі діяв інтернат для дівчат [19, с. 387-388]. Саме з Яворова у 1911 р. на запрошення єпископа Сотера Ординського до Америки прибули перші українські монахині. Супроводжував їх священик з Станиславівської єпархії о. І. Бариш (1864-1913). Газета «Свобода», одна з найстаріших українських газет у діаспорі, 30 листопада 1911 р. написала: «Ті монахині будуть головно опікуватися нашими сиротами в Америці і на сю ціль віддав їм Преосьвященний Владика «Сирітський Дім», куплений за 24 тис. долярів» [15].

Відповідно з шематизмом 1930 р. у Перемишльській єпархії діяло 4 монастирі Сестер Василіянок, а саме у Яворові і Перемишлі (діяли напередодні Першої світової війни), у Дрогобичі та Висоцьку Нижнім (створені у міжвоєнний період). У монастирі у Яворові перебувало 6 хорових сестер та 19 домових. Ігуменя Емілія Тимочко разом з іншими монахинями особливо опікувалися приватною учительською семінарією для дівчат, школою вправ та інститутом для дівчат [21, с. 227]. Варто відзначити, що монастир Сестер Василіянок у Яворові, як і монаші осередки у Словіті, Львові та Станиславові, не припиняв свого існування ні в період австрійського панування, ні в роки двох світових воєн.

Сестри Василіянки прибули до Перемишля у 1902 р. з Яворова та розпочали виховну, педагогічну працю, а також відкрили інтернат для дівчат греко-католицького обряду. Напередодні Першої світової війни настоятелькою монастиря Сестер Василіянок була Зиновія Безушко (1883-1963), яка з початком військових дій виїхала до Відня. Після повернення Зиновія Безушко очолювала монастиря у Перемишлі, а протягом 1916-1919 рр. – у Яворові. У 1926 р. вона виїхала до Америки, де стала настоятелькою монастиря у Філадельфії. У 1914 р. у монастирі Сестер Василіянок у Перемишлі нараховувалося тільки 3 монахині, які опікувалися інтернатом для дівчат [19, с. 385].

У міжвоєнний період зросла кількість бажаючих вступити до чернечої спільноти у Перемишлі, тому постала потреба в організації новіціату. У 1928 р. у монастирі перебувало 4 домових сестер. Настоятелька монастиря Василія Сивч особливо опікувалася інтернатом для дівчат, в якому навчалося 13 учениць [20, с. 383]. У 1930 р. організація новіціату у Перемишлі дозволила окрім 4-ох домових сестер прийняти у монастир 4 новичок. Настоятелькою монастиря на той час була Амвросія Сивч, а інтернат для дівчат, який знаходився на вул. Сяновій Долішній, 5, очолювала сестра Александра Молчко [21, с. 227]. Монахині опікувалися дітьми-сиротами, надававши їм притулок, харчування, виховання та навчання.

Український історик Ярослав Ісаєвич (1936-2010) у 60-их рр. XX ст. записав спогади своєї мами Наталі Ісаєвич (Чабан) (1904-1982), родом з Стрия. Вона згадує, що під час навчання у 2-ій Державній семінарії у Перемишлі протягом 1924-1926 рр. проживала в інтернаті Сестер Василіянок на вул. Сяновій Долішній. За помешкання і харчування батько платив 60 зол. за один місяць. У інтернаті, за словами Наталії, проживали переважно діти заможних батьків, а помешкання для сиріт оплачували товариства: «Але якщо кому давали допомогу, то робили це так, щоб ніхто про це не знав» [10, с. 892]. Тому, нерідко, діти-сироти були одягненні так само добре, як і всі інші. У своїх спогадах Наталя Ісаєвич зазначає, що «Вихователькі-монахині були дуже добрі, вимогливі і справедливі, ніколи не сварили, а як коли робили зауваження, то дуже делікатно» [10, с. 893].

У 1920 р. у Дрогобичі по вул. Конарського (сьогодні вул. Музична, 3) почав діяти філіал Яворівського монастиря Сестер Василіянок у якому нараховувалося до 10 монахинь. Цього ж року було засновано жіночу учительську семінарію, якою опікувалися Василіянки. Дозвіл на діяльність семінарії від Міністерства віросповідань і народної освіти монахині отримали тільки через два роки, 7 серпня 1922 р., про що свідчать шкільні свідоцтва. Приватна жіноча учительська семінарія, якою опікувалися Василіянки, припинила свою діяльність у 1936 р., що було пов'язано з невідповідністю статусу навчального закладу умовам шкільної реформи 1932 р.[7]. Остання передбачала реорганізацію семінарій в педагогічні ліцеї.

Сестри Василіянки утримували у Дрогобичі також народну школу вправ, інтернат для дівчат та опікувалися захистом для сиріт. Всі ці установи разом з монастирем знаходилися в одному приміщенні до 1939 р., коли Галичина була окупована радянською владою. Та не зважаючи на складні і «тісні» умови, монахині не покидали своєї освітньо-виховної, благодійної, опікунської праці. У будинку, де у міжвоєнний період знаходився монастир Василіянок, сьогодні діє музичне училище ім. В. Барвінського.

Велику увагу єпископ Й. Коциловський звертав на працю найчисельнішого Згромадження Сестер Служебниць Непорочної Діви Марії. У Перемишльській єпархії, в містечку Кристинополь, був матірний дім і новіціат цього згромадження. Єпископ часто відвідував цей дім, цікавився кількістю новачків, рівнем духовного життя. Згромадження опікувалося організацією та провадженням дитячих захоронок, а також доглядало за хворими, порядкувало у церквах, займалися господарством, що належало Згромадженню [14, с. 161].

Окрім того, Й. Коциловський взяв під опіку нове жіноче Згромадження Св. Йосифа, для якого було укладено спеціальний статут. Напередодні Другої світової війни це Згромадження нараховувало 50 сестер [22, с. 134-140]. Згромадження Сестер св. Йосифа Обручника (Йосифітки) заснував у 1898 р. Кирил Селецький, почесний криштоланин катедральної капітули, декан белзький і парох у Жужелі. Троє дівчата, що сформували перший дім у с. Цеблів, мали намір вступити до згромадження Сестер Служебниць у с.

Жужіль, однак їх туди не прийняли. До 1921 р. сестрами опікувався о. Кирило Селецький. З 1921 р. товариство перейшло під духовну опіку перемишльського єпископа Йосафата Коциловського та отців редемптористів. Варто зазначити, що спочатку свого існування згромадження мало офіційну назву Товариство святого Йосифа Обручника. У 1937 р. Товариство припинило свою діяльність, а його члени сформували монаше згромадження [17].

Мета згромадження полягала у піднесенні релігійного духу народу. Для цього закладалися захоронки для дітей, притулки для сиріт та інші заклади, в яких основна увага зверталася на релігійне виховання. Поряд з цим створювалися спеціальні гуртки для дівчат та невіст, на яких навчали правил християнського життя, а також надавали практичні навички з ткання, гаптування та вишивання. Сестри св. Йосифа не залишали поза увагою і хворих, забезпечуючи їм належний догляд та опіку, працювали у шпиталях та інших місцях згромадження хворих. Наприкінці 30-их рр. XX ст. на території Перемишльської єпархії діяло 30 монастирів, в яких проживало 180 сестер Йосифаток.

У міжвоєнний період справа опіки над дітьми-сиротами належала до однієї з найважливіших, а відтак греко-католицькі жіночі монаші спільноти особливу увагу звертали на опікунську діяльність. Свідченням цього є статистичні дані, вміщені у шематизмах. Більшість сирітських закладів та захоронок у міжвоєнний період діяли під опікою Сестер Служебниць. Так, станом на 1928 р. у Перемишльській єпархії нараховувалося 16 захоронок (742 дитини) та 4 сирітські захисти (54 дитини) [20, с. 384-386]. Під егідою Сестер Йосафаток у Перемишльській єпархії у 1928 р. діяло п'ять захоронок: у Цеблеві, у Боянці, Журавиці, Хлівчанах та у Яворові. А Сестер Св. Родини опікувалися тільки однією захронкою в Улично [20, с. 387].

У 1930 р. діяло 16 захоронок, у яких працювало 67 Сестер Служебниць, а також 3 захисти – 14 Сестер Служебниць. Під егідою Сестер Йосафаток функціонувало шість захоронок: у Цеблеві, Боянці, Журавиці, Сурохові, Хлівчанах та Яворові [21, с. 228]. У 1937 р. кількість захоронок збільшилася у двічі (1928 р. – 16, 1930 р. – 16, 1937 р. – 30 захоронок). У 30-ти захоронках працювали 123 Сестер Служебниці.

Таким чином, греко-католицькі монаші спільноти не припиняли своєї діяльності у період між двома світовими війнами, налагодивши душпастирську та виховну працю. У Перемишльській єпархії у період Другої Речі Посполитої діяли чоловічий Чин святого Василія Великого, а також жіночі Згромадження Сестер Василіянок, Згромадження Сестер Служебниць та Сестер святого Йосифа. Не зважаючи на те, що монастирі не знаходилися під юрисдикцією єпископів, владика Й. Коциловський здійснював опіку над чернечими спільнотами. Особливо активно діяли жіночі спільноти, які ревно дотримувалися чернечих обітниць, опікувалися дитячими захоронками, захистами та дбали про духовне і релігійне життя вірних. Подальшого

наукового дослідження потребує питання умов повсякденного життя греко-католицьких черниць Перемишльської єпархії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Arhiwum Państwowe w Przemyślu (APP), Zespól 142 ABGK, Sygn. 5353 Zezwolenia na zabawy w dniach zakazanych. Sprawy Komisij Ochrony Zabytków przy Ordynariuszu Grec.kat. w Przemyślu. Zjazdy dekanalne / soborczyki / Sprawy diaków. Regulacje parafii. Sprawy metrykalne. Wizytacje dziekanskie parafii. – 718 s.

2. Ваврик М., ЧСВВ. По Василіянських монастирях. – Торонто-Канада: Видавництво ОО. Василіян, 1958. – С. 61

3. Василіянський студійний дім у Перемишлі // http://wsd-osbm.tripod.com/monastyr.html

4. Великий А. Нарис історії згромадження Сестер Служебниць НДМ / А. Великий. – Рим: Видавництво сестер Служебниць, 1968. – 767 с.

5. Вороняк І. Крехівський монастир: воскресіння віри // «Суботня Пошта». – 14 листопада. – 2009 [електронний ресурс] – режим доступу: http://risu.org.ua/ua/relig_tourism/krayeznavstvo_digest/33001/.

6. Гайковський М. УГКЦ в часи митрополитування Андрея Шептицького / М. Гайковський // Київська Церква. – 2001. – №2-3. – С. 32-48 (с. 36-37)

7. Галів М., Чава І. Середні навчальні заклади у Дрогобичі (1919-1939 рр.) // Актуальні питання гуманітарних наук. – 2016. – Вип. 16. – С. 21-32

8. Записки Чина св. Василія Великого: Секція 2. – Том XI (XVII). – Вип. 1-4. – Рим, 1982. – 562 с. С. 38

9. Збірний пам'ятник 300-літнього ювилею св. святомученика Йосафата // Нова Зоря. – 1926. – 28 падолиста. – 1926. – ч. 26. – С. 2

10. Ісаєвич Я. Наталя Ісаєвич (Чабанівна). Стрий і Перемишль. Картки споминів // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – 2006/2007. – Вип. 15. – С. 892

11. Лукань Р., ЧСВВ. Список книжок видавництва ЧСВВ в Жовкві // Записки ЧСВВ. – Том V (XI). – Вип. 1-4. – Рим, 1967. – С. 389-440

12. Маслій О. Д. Жіночі чернечі спільноти УГКЦ у Галичині (1946-1989) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. – Івано-Франківськ, 2016. – 20 с.

13. Нарис історії Василіянського Чину Святого Йосафата. – Рим: Видавництво ОО. Василіян, 1992. – 646 с. С. 357

14. Пилипів І. В. Греко-католицька церква у суспільно-політичному житті Східної Галичини (1918-1939 рр.) : монографія / І. В. Пилипів. – Тернопіль : Економічна думка, 2011. – 440 с. С. 161

15. Сестри-Василіянки у Америці // Свобода. – 1911. – 30 листопада. – Ч. 50. – С. 1

16. Стасюк І. М. Греко-католицьке жіноче чернецтво Станиславівської єпархії (кінець XIX – перша половина XX ст.): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук. – Івано-Франківськ, 2014. – 16 с.

17. Українська Греко-Католицька Церква. Офіційний інтернет-сайт // http://old.ugcc.org.ua/ukr/church_in_action/ugcc_chyny/#15

18. Цьорох С. Погляд на історію та виховну діяльність Сестер Василіанок / С. Цьорох. – Рим, 1964 – 254 с.

19. Шематизмь всего греко-католицького клира злучених епархій Перемыськои, Самборськои, Сяноцькои на рокь Божий 1914. – Перемишль : За печатия гр. кат. Капітулы, 1914. – 398 с.

20. Шематизм греко-католицького духовенства злучених єпархій Перемиської, Самбірської, Сяніцької на рік Божий 1928. – Перемишль : Відбито в печатні греко-катол. Капітули, 1928. – 420 с.

21. Шематизм греко-католицького духовенства злучених єпархій Перемиської, Самбірської, Сяніцької на рік Божий 1930. – Перемишль : Відбито в печатні греко-катол. Капітули, 1930. – С. 226-227

22. Шематизм греко-католицького духовенства злучених єпархій Перемиської, Самбірської, Сяніцької на рік Божий 1936. – Перемишль : Накладом греко-катол. Капітули, 1936. – 162 с. С. 134-140

Ihor Pylypiv, Tetyana Goran

GREEK CATHOLIC MONASTIC COMMUNITY OF PRZEMYSL DIOCESE IN THE INTERWAR PERIOD (1919-1939 YEARS.)

The article analyzes the activities of Greek Catholic monastic communities of the diocese of Przemysl in the interwar period. It is established that in the process of raising the religious spirit of the Ukrainian people a special role have played Basilians, who were under the direct care of Bishop Kotsylovskiy and paid great attention to the pastoral and educational activities. Characterized the activity of women's congregations, the most numerous of which was the Congregation of the Sisters Servants Mary Immaculate. Is is established that under the spiritual leadership of the Bishop Kotsylovskiy operated congregation of St. Joseph conducted an active educational and charitable activities.

Keywords: *Greek Catholic Church, Przemysl diocese, the Congregation, the Rank of St. Basil the Great monastery.*

УДК 27-72:94 (477.83/.86) "1919/1930"

Лідія Федик
Івано-Франківський університет права
імені Короля Данила Галицького

ПОЗИЦІЯ ХРИСТИЯНСЬКИХ ЦЕРКОВ ТА РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ЩОДО ЕТНІЧНИХ ВЗАЄМИН У ГАЛИЧИНІ (1919–1930 РР.)

Розглядається місце християнських церков Галичини у системі етнічних відносин. Досліджується вплив національного складника на характер міжцерковних відносин.

Ключові слова: *священик, церква, протестантизм, школа.*

Галичина була багатонаціональною територією, на якій мешкали представники різних віросповідань. Це зумовило непрості відносини в етноконфесійній сфері. Для реалізації своєї національної політики польська влада значною мірою спиралась на підтримку Римо-Католицької Церкви. Перебуваючи в статусі національних меншин і не маючи змоги захистити свої інтереси конституційним шляхом, представники інших конфесій намагались знайти підтримку в організаційній структурі, яка б мала легальне становище і водночас виражала їх національні інтереси. На таку роль претендували церковні організації християнських конфесій Галичини. Це створювало особливу систему взаємовідносин між представниками духівництва цих церков та священнослужителями і державою.

Основним об'єктом дослідження польських науковців стала діяльність Римо-Католицької Церкви. Е. Алабрудзинська, Р. Тожецький, А. Хойновський, М. Папежинська-Турек і Й. Томашевський проводять спеціальні дослідження, присвячені релігійній і національній тематиці. Розробляються питання польського релігійного законодавства, ставлення державної влади до конфесій залежно від національної належності її членів. Вивченню міжнаціональних відносин і міжконфесійної ситуації на території Галичини міжвоєнного періоду присвячені праці О. Єгрешія, В. Любащенко, І. Пилипіва, Н. Стоколос. Однак вони досліджують або окремі персоналії або діяльність церковних структур, не завжди охоплюючи симбіоз взаємин, що склався у даний період і обумовлювався етнічним та релігійним складом населення.

Мета статті – дослідити взаємини християнських церков Галичини крізь призму національних чинників.

Після встановлення на українських землях польської влади виникла потреба врегулювання взаємовідносин з релігіями, які сповідувало місцеве населення. Відносини держави з християнськими церквами ґрунтувалися частково на австрійському законодавстві, а також на польській Конституції 1921 р. і Конкордаті з Апостольською столицею від жовтня 1925 р. Римо-католицька конфесія була єдиною, правове положення якої окреслювала

окрема стаття Конституції (ст. 114). Незважаючи на підкреслення рівності віровизнань, у конституції не містилося жодного формулювання, яке б забезпечувало рівність визнань у користуванні привілеями [35, s. 17].

Римо-католицизм був віросповіданням польської більшості, яка, однак, у Галичині була меншістю. Духівництво Римо-Католицької Церкви у своєму ставленні до греко-католицизму не мало єдиної точки зору. Вища ієрархія уникала висловлювань з цього приводу. Частина вважала за необхідне обмежити сферу впливу Греко-Католицької Церкви, протидіяти політично-націоналістичним тенденціям в її середовищі, сприяти експансії латинського обряду на цьому терені. Другий напрям був репрезентований єзуїтами. Їх програма враховувала польсько-українські суперечності і передбачала об'єднання українських і польських націоналістів на платформі антикомунізму [37, s. 33; 24, с. 181-182]. У міжвоєнний період перевагу мав перший напрям, про що свідчила підтримка курсу Станиславівського єпископа Г. Хомишина, спрямованого на зближення в обрядових справах греко-католицизму з римо-католицизмом.

На з'їзді польських єпископів у Ченстохові в липні 1924 р. католицький єпископат дав зрозуміти, що вважає Східну Галичину невід'ємною частиною Польщі, а змагання за національну незалежність розглядає як антидержавні дії [6, с. 18]. У 1928 р. з ініціативи польських єпископів утворили Унійну комісію єпископату на чолі з А. Шептицьким, яка мала забезпечити співпрацю єпископів обох обрядів. Після пацифікації 1930 р. греко-католицькі єпископи вийшли з її складу [31, s. 180].

Римо-Католицька Церква для того, щоб консолідувати непольське населення Галичини в польську націю, намагалася зблизити елементи схожості віросповідань і, навпаки, усунути ті, які її віддаляли від цього. Однією із спроб полонізації стала ухвала з'їзду польських єпископів в 1924 р. про потребу утворення в м. Станиславові римо-католицького єпископства [12, с. 74]. Такі заходи вносили розбрат у середовище греко-католицького духівництва, чим знижували його авторитет серед населення, сприяли поширенню протестантизму.

Вірмено-Католицька Церква, очолювана упродовж 1901–1937 рр. митрополитом Йозефом Теодоровичем, колишнім посолом Конституційного Сейму, сенатором Речі Посполитої, позиціонувала себе як частина польського суспільства, беручи активну участь у всіх важливих подіях його релігійного і політичного життя. Вірмено-католики мали приватну восьмикласну школу при монастирі вірменських бенедиктинок і Заклад імені Ю. Торосевича, де навчались представники різних національностей [33, s. 157–158]. У зв'язку із браком вірмено-католицьких священиків Й. Теодорович шукав їх серед римо-католиків [23, с. 39]. Вірмено-католицьке духівництво брало участь у відзначенні польських державних свят та діяльності польських організацій [4, арк. 39]. Це сприяло латинізації і внаслідок цього асиміляції у формі полонізації вірменського населення.

У міжвоєнний період у середовищі греко-католицького духівництва існували відмінні підходи щодо релігії, політики, церкви, нації. Їх репрезентували митрополит А. Шептицькй та єпископ Г. Хомишин. Розходження стосувалися календарної реформи, целібату, мови богослужінь. А. Шептицького турбували запозичення з римо-католицизму в греко-католицькому обряді, про які він написав у «Львівсько-архієпархіяльних відомостях»: заміна звичаю тричі хреститися латинським звичаєм хреститися раз; заперечення звичаю складати при хрещенні три пальці [21, с. 3]. Пізніше він доповнить цей перелік у пастирському листі «Про обряди» (1941 р.) такими запозиченнями, як благословення людей священиком під час богослужіння, замість поклонів «уклякання», а також запозиченням у латинських священиків деяких елементів одягу [15, с. 324–325].

Загалом прихильно ставлячись до ідеї целібату, А. Шептицький, усвідомлюючи важливість з національного погляду та конфліктність цього питання, не виступав за його негайне впровадження. Натомість Г. Хомишин вважав, що тільки неодружені священики здатні повноцінно виконувати свої душпастирські обов'язки. Українська преса 20-х рр. XX ст. писала про численні випадки зловживань священиків та пасивності в національних справах [22, с. 8–9].

Відмінності в календарній системі становили багато незручностей, особливо для українського міського населення, яке проживало переважно в польському оточенні, а також були приводом суперечностей у мішаних шлюбах. Спроба Г. Хомишина в 1919 р. запровадити григоріанський календар (що теж було кроком на зближення з римо-католицизмом) завершилася невдало у зв'язку з несприйняттям населення. 9 травня 1925 р. конференція єпископів розглянула питання реформи календаря, яку визнала як некорисну і таку, що викличе неспокій у краї [12, с. 79]. Однак протягом усього міжвоєнного періоду Станиславівський єпископ підтримував цю ідею.

У післявоєнний період ГКЦ змінила позицію стосовно таких груп населення, як поляки – греко-католики та українці римо-католицького обряду. Ці групи були предметом польсько-українських суперечностей впродовж усього міжвоєнного періоду. У 1918 р. Митрополичий ординаріат видав розпорядження, яким забороняв греко-католицьким священикам виголошувати проповіді польською мовою і співати по-польськи під час богослужінь у греко-католицьких церквах [24, с. 167]. Тобто, здійснювалися конкретні заходи з українізації цієї групи населення. Натомість у сфері інтересів римо-католицького духівництва опинились латинники, тобто українці римо-католицького віросповідання. Для полонізації цієї групи населення робилися кроки, які б нівелювали їх національну належність і, навпаки, підкреслювали конфесійну. Так, незважаючи на існування групи українців – римо-католиків латинське духівництво не допускало думки про можливість запровадження для них додаткового богослужіння українською мовою [17, с. 11]. Робився акцент на спільності римо-католицького обряду і належності до польської національності.

Польська влада робила спроби полонізувати Православну церкву. В 1925 р. у Варшаві проголосили автокефалію Православної церкви в Польщі, а її главою призначили пропольськи налаштованого митрополита Діонісія [8, с. 372]. Здійснювались заходи із запровадження польської мови в богослужіннях та залучення вірних до відзначення польських національних свят. Спроба митрополита Діонісія запровадити до вжитку григоріанський календар викликала серед населення масовий опір, у результаті чого в 1924 р. була анульована постанова про новий стиль календаря [20, с. 8].

Позицію частини греко-католицького духівництва щодо Православної церкви та її віруючих висловив Г. Хомишин у відозві до духівництва Станиславівської єпархії. Він допускав можливість наявності спільної з православними національної ідеї, просвітньої та економічної праці, але підкреслював відмінності у справі віри. Віра ж, за його словами, була понад усе [3, с. 3].

Якщо в австрійський період між представниками різних віросповідань і релігій було відносно мирне співжиття, то за польської влади ситуація докорінно змінюється. Предметом гострих суперечностей між церквами стало питання зміни обряду. В літературі цей процес інколи називають «крадіжкою душ». Поява цього явища зумовлювалася частково мішаним характером територій, у результаті чого на одній території функціонували церкви різних віросповідань і релігій [24, с. 179]. Найбільше суперечностей виникало між римо-католиками і греко-католиками (оскільки перша мала статус державної релігії, а другу сповідувала більшість місцевого населення).

Душохватство мало місце переважно при хрещенні дитини або при шлюбі представників різних віросповідань. Воно мало два боки – національний і матеріальний. Втрата віруючого означала втрату джерела прибутків для священика цього обряду від надання душпастирських послуг. Оскільки греко-католицьке духівництво не користувалось матеріальною підтримкою держави, виконання душпастирських обов'язків було важливою статтею його прибутків.

Водночас перехід на інше віросповідання як польська, так і українська сторони розглядали як національну втрату. Як римо-католицьке, так і греко-католицьке духівництво намагалось перешкодити зміні обряду віруючих. При цьому обидві сторони використовували ідентичні заходи. Для переходу особи на інше віросповідання вимагали витягу з метрики, який був документом, що посвідчував особу, оскільки містив дані про дату, місце народження та її віросповідання. За надання витягів передбачалась оплата священикові, що її надавав, яка скасовувалсь тільки в тому випадку, коли людина у зв'язку з бідністю не мала змоги її заплатити [18, с. 12]. Користуючись цим, священики або взагалі відмовлялися надавати витяги, або вимагали такої високої плати, яку людина не могла заплатити. Подібне здійснювали і римо-католицькі священики, що приводило до конфліктів з місцевою польською громадськістю [5, арк. 45зв.–46]. Такі заходи не завжди

давали бажаний результат, а інколи, навпаки, ставали причиною переходу людини до однієї з протестантських течій.

Боротьба за душі віруючих знаходила продовження в школі. В центрі обрядової боротьби опинились діти як вікова група населення, національна і релігійна свідомість якої перебуває ще на стадії формування. Церковне законодавство забороняло зміну обряду дітьми у віці 7–14-ти років, тобто шкільного віку. Однак саме в школі значною мірою закладалися основи світосприйняття дитини та її релігійної освіти. Польський Союз національних організацій у Львові у відозві до парафіяльних управлінь від 11 червня 1921 р. звертав увагу на те, що при поширенні акції переходу поляків – греко-католиків на латинський обряд основну увагу слід зосередити на школярах [26, арк. 1].

Національна боротьба і тісно зв'язана з нею обрядова розгорілись особливо за часів львівського римо-католицького єпископа Й. Більчевського. Не тільки духівництво, але й ціла польська суспільність долучилася до цієї акції. З метою запровадження ідей римо-католицизму і польськості між дітьми до навчального процесу залучали римо-католицьке духівництво [27, арк. 30]. Латинські священики насильно забирали дітей на навчання римо-католицької релігії, якщо хтось із батьків був римо-католиком. Коли греко-католицький парох намагався протидіяти і подавав скаргу до суду, справу зазвичай вигравав римо-католицький парох [10, с. 2].

На території Галичини в 1920-х рр. були розповсюджені лютеранський і кальвіністський напрями протестантизму. До них входили три національності – німецька, польська, українська. Найбільшою лютеранською організацією був Союз церков євангельсько-аугсбурського і гельветського визнання (СЦАГ), членами якого були переважно німці. 9 грудня 1920 р. заступник суперінтенданта Т. Цеклер зложив уряду і маршалкові сейму меморіал, який містив такі постанови: не приєднуватись до жодної церковної організації, творити в межах Польської держави самостійну церкву. В січні 1921 р. уряд Вінцентія Вітоса прийняв до уваги меморіал і визнав СЦАГ самостійним. Формальне утвердження самостійності відбулося в 1923 р.

З 1924 р. функції найвищого уряду церкви обійняв пастор Теодор Цеклер. Автоматично місцезнаходженням центру Союзу стало м. Станиславів. СЦАГ творив у Галичині два аугсбурзькі сеньйорати і один гельветський. Він нараховував 24 парафії, 70 філій і 24 стації [28, s. 127].

Специфічною рисою галицької Євангелістської церкви було тісне організаційне об'єднання шкіл з парафіями. В 1919 р. вийшов закон, згідно з яким у конфесійних школах (а отже і в Станиславівській євангелістській приватній гімназії, утримуваній німецькою громадою) могли навчатися лише діти однієї конфесії, а усіх інших, навіть посередині навчального року, потрібно було відрахувати. Це, зрештою, привело до закриття гімназії. Також було видано наказ, за яким усі абітурієнти німецької гімназії мали складати іспити в польській гімназії з усіх предметів польською мовою [25, с. 91]. З 1923/1924 навчального року влада заборонила приймати до шкіл,

підпорядкованих Євангелістській церкві, дітей інших конфесій. Це погіршило матеріальне становище шкіл [28, s. 144].

З боку Римо-Католицької Церкви траплялися дії, спрямовані проти СЦАГ. У 1925 р. євангелістське духівництво не взяло участі в щорічному відзначені свята Невідомого солдата у Львові, оскільки львівський римо-католицький єпископ Б. Твардовський оголосив, що не братиме участі в урочистостях, якщо в них братимуть участь представники інших віросповідань [30, s. 3]. Недостатнім було піклування Римо-Католицької Церкви німецькими католиками, оскільки церковна ієрархія вважала хорошим католиком лише того, хто належить до польського народу [36, s. 47]. Це призвело до обмеження права на молитву і навчання релігії німецькою мовою, хоча 23-тя стаття Конкордату передбачала застосування в богослужіннях мови віруючих усіх національностей. У німецьких католицьких поселеннях збільшувалась кількість польських священиків [34, s. 255]. Згідно з «виказами» (звітами) єпископської курії римо-католицького обряду в Перемишлі і Львові духівництва німецької національності римо-католицького обряду взагалі не було. Із 17-ти римо-католицьких парафій, де проживало німецьке католицьке населення, тільки в п'яти богослужіння проводилось німецькою мовою, а в решті німецькі богослужіння проводились поряд з польськими [29, s. 108].

Занепокоєння державної влади викликав розпочатий у Галичині німецькими євангелістами місійний рух серед українців. Т. Цеклер висилав молодих українських конвертитів на теологічні студії до Відня. Німецьким пасторам рекомендувалося вивчати українську мову, щоб мати змогу відправляти богослужіння [32, s. 266–267]. Незадоволення реформами в ГКЦ у 1920-х рр., які розглядались як ламання традицій унійної церкви, в поєднанні з такими факторами, як контакти під час війни з німецьким населенням, яке було переважно протестантським, зумовили поширення серед українського населення протестантських течій. У поширенні євангелізму і сектанства звинувачували навіть Г омишина через його нововведення у церкві (найбільшого розповсюдження протестантизм набув у Станиславівському воєводстві) [16, с. 4].

Протестантизм серед українців поширився головним чином завдяки українським емігрантам із США і Канади. Першу українську реформовану громаду в Західній Україні створив у 1922 р. в с. Молодятині Роман Кваснюк. У 1926 р. засновано громаду у Львові. Остаточне перенесення центру українського євангелістського руху до Львова приписують пастору Зенонові Бичинському, який займався створенням львівської кальвіністської громади, а також скликав Перший український євангельський з'їзд [14, с. 19].

У конфесійному відношенні український євангелізм був союзом двох напрямів – лютеранського і кальвіністсько-реформованого [2, с. 16, 18]. У 1925 р. зверхність у місійній акції серед українців Польщі було передано суперінтендантові Т. Цеклеру.

Українські євангелісти нав'язали стосунки з німецькими пасторами, які для українських євангелістських богослужінь надавали свої церковні будинки. Для того, щоб оформити правове існування новостворених євангелістських громад у Польській державі, їх приєднали до СЦАГ у Галичині, який перебував на легальному становищі. Українці-євангелісти звернулися до Т. Цеклера з пропозицією стати їхнім єпископом, на що він погодився. Т. Цеклер, будучи єпископом українських євангелістів, з'являвся на більшість свят з нагоди посвячення нових українських євангелістських молитовних будинків, керував з українськими пасторами молитвою та звертався до присутніх з проповіддю українською мовою [25, с. 98–99].

У кінці 1920-х рр. почав наростати конфлікт між лютеранським і кальвіністським крилом українського протестантизму. Кальвіністи на чолі з П. Кратом та Л. Бучаком прагнучи утворити власну національну церкву, твердили, що дискриміновані суперінтендантом Т. Цеклером, що зрештою привело до розколу всередині самих кальвіністів [11, с. 38]. У 1927 р. утворено Союз української євангельської церковної старшини, який об'єднав українських кальвіністів. Лютерани і частина кальвіністів на чолі з В. Федевим залишились під протекторатом СЦАГ, утворивши в 1929 р. Українську євангельську місійну раду [13, с. 36].

Одразу після виникнення в українських протестантів склалися непрості відносини з Греко-Католицькою Церквою. Євангелісти будували свої проповіді здебільшого на критиці недоліків Греко-Католицької і Православної Церков. Критиці піддавались окремі звичаї, пов'язані з релігійними святами, та небажання греко-католицької духовної ієрархії запровадити українську мову в богослужіннях (у той час як у реформованій церкві проповіді велися українською мовою, зрозумілою для загалу сільського населення). Єпископ Г. Хомишин обґрунтовував таку позицію тим, що українська мова надасть ГКЦ національного, автокефального характеру і сприятиме відірваності від католицької віри [7, с. 25].

Загалом ставлення Римо-Католицької і Греко-Католицької Церков до протестантизму було негативним. Конференції єпископів, пастирські листи, газетні замітки відповідних періодичних видань свідчили про існування цієї проблеми і прагнення її розв'язати. ГКЦ пропонувала практичні заходи в боротьбі із сектанством. У пастирському листі до духівництва «Пекучі справи сучасності» (1930 р.) Г. Хомишин акцентував увагу на тому, що окремі товариства, зокрема «Просвіта», ставали осередками поширення сектантства в Галичині [19, с. 3]. Тому єпископ у відозві до духівництва забороняв священикам своєї єпархії підтримувати контакти із сектантами і наказував усувати їх з читалень і кооперативів [1, с. 4]. Священики намагались обмежити участь протестантів у економічних та культурно-освітніх організаціях [9, с. 13], а також перешкодити переходам парафіян у протестантизм. Це негативно впливало на розвиток цих установ, оскільки протестанти, маючи фінансові надходження з-за кордону, могли надати таким установам значну матеріальну підтримку.

Отже, національний складник був одним із важливих елементів взаємодії християнських церков Галичини та церкви і держави. Найбільшою активністю відзначалось духівництво Греко-Католицької Церкви як представники домінантної конфесії Галичини. Непослідовність у ідеології та діях негативно впливала на позицію ГКЦ у національних справах, результатом чого стало поширення протестантизму. Римо-Католицька Церква як церква панівного етносу в міжетнічній і міжрелігійній взаємодії відстоювала інтереси польського населення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Відозва до всечесного духовенства Станіславівської єпархії // Нова зоря. – Львів, 1928. – Ч. 101. – 30 грудня. – С. 3–4.

2. Власовський І. Сучасний Українсько-євангельський рух / І. Власовський. – Крем'янець: [б. в], 1936. – 94 с.

3. Григорій (єпископ). Відозва до Всечесного духовенства Станиславівської єпархії // Нова зоря. – Львів, 1928. – Ч. 101. – 30 грудня. – С. 3–4.

4. Державний архів Івано-Франківської області. – ф. 2, оп. 1, спр. 260, 178 арк.

5. Державний архів Тернопільської області. – Ф. 231, оп. 4, спр. 26, 67 арк.

6. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча / Олег Єгрешій. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 168 с.

7. Заборона живої української мови в церковнім Богослужінню // Вістник Станиславівської епархії. – Станіславів, 1925. – Ч. V–VIII. – С. 25–29.

8. Історія релігій в Україні: у 10 т. / [редкол. А. Колодний (голова) та ін.]. – К.: Український центр духовної культури, 1996 – 2002. – Т. 3 : Православ'я в Україні. – 1999. – 560 с.

9. Католицька «толєранція» // Віра і наука. – Коломия, 1927. – Ч. 4. – С. 13.

10. Качаровський М. Причинок до шкільних надужить / М. Качаровський // Діло. – Львів, 1925. – Ч. 53. – 10 березня. – С. 2.

11. Кир. На властивий шлях. Сім років боротьби за реформовану справу // Сіяч. – Коломия, 1932. – Ч. 3–4. – Жовтень–падолист. – С. 36–41.

12. Конференції Архиреїв Української Греко-католицької церкви (1902–1937) / ред. А. Кравчук. – Львів: Свічадо, 1997. – 92 с.

13. Конференція місійних робітників у Станиславові // Українська реформація. – Львів, 1929. – Ч. 2. – Листопад . – С. 36–37.

14. Леда А. Українські протестантські організації в Східній Галичині: їх правовий статус у державі і місце у громадському житті краю (1919–1939 рр.) / А. Леда // Мандрівець. – 2005. – № 4. – С. 18–26.

15. Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність: документи і матеріали (1899–1944 рр.): у 2 т., 2 кн. / упоряд. А. Кравчук. – Львів: Свічадо, 1995. – Т. 1: Церква і церковна єдність. – 1995. – 522 с.

16. Не єпископу Хомишину «на зло» // Віра і наука. – Коломия, 1926. – Ч. 2. – Лютий. – С. 4.

17. Окунь-Бережанський В. Національні мови в церкві і костелі / В. Окунь-Бережанський. – Львів : Друкарня Ю. Яськова, 1937. – 36 с.

18. Оплата стемпелева від метрик і витягів з метрик // Львівсько-архіепархіальні відомости. – Львів, 1929. – Ч. 1. – 1 лютого. – С. 12–13.

19. Пастирський лист Григорія Хомишина єпископа Станиславівського до клира Станиславівської єпархії «Пекучі справи сучасності» // Нова зоря. – Львів, 1930. – Ч. 44. – 15 червня. – С. 3–4.

20. Православна церква у Польщі // Новий час. – Львів, 1924. – Ч. 77. – 9 жовтня. – С. 8.

21. Про стисле захования церковних обрядів // Львівсько-архіепархіальні відомости. – Львів, 1926. – Ч. III. – 3 грудня. – С. 2–4.

22. Просвіта на селі. Цішки, повіт Золочів // Новий час. – Львів, 1924. – Ч. 50. – 6 липня. – С. 8–9.

23. Садовський В. Людність західноукраїнських земель по польському переписі 30 вересня 1921 р. / В. Садовський // Студії з поля суспільних наук і статистики / за ред. М. Кордуби. – Львів, 1927. – Т. IV. – Вип. 1. – 51 с.

24. Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.): [монографія] / Надія Стоколос. – Рівне: РІС КСУ – ППФ «Ліста–М», 2003. – 480 с.

25. Цеклер Л. Бог чує молитву. Життя Теодора Цеклера розказане Ліллі Цеклер / Л. Цеклер; пер. з нім. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2007. – 167 с.

26. Центральний державний історичний архів України, м. Львів (далі – ЦДІАЛ України). – Ф. 408, оп. 1, спр. 581, 1 арк.

27. ЦДІАЛ України. – Ф. 462, оп. 1, спр. 135, 147 арк.

28. Alabrudzińska E. Kośioły ewangelickie na Kresąch Wschodnich II Rzeczypospolitey / E. Alabrudzińska. – Torun, 1999. – 272 s.

29. Archiwum Akt Nowych w Warszawie. – Zespoł 14, Sygnatura 377. – 139 s.

30. Dlaczego upośledzone duchowieństwo ewangelickie. W uroczystościach pogrebu Nieznanego Zołnierza? // Kurier Poranny – Warszawa, 1925. – № 331. – 30 listopada. – S. 3.

31. Krasowski K. Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej. Myśl o ustroju państwa / K. Krasowski. – Warszawa; Poznań, 1992. – 282 s.

32. Krasowski K. Zwiazki wyznaniowe w II Rzeczypospolitej: Studium istoryczne / K. Krasowski. – Warszawa; Poznań, 1988. – 355 s.

33. Lechicki Cz. Kośćiół orminśki w Polsce. Zarys historyczny / Cz. Lechicki. – Lwów: Księgarnia Gubrynowycza, 1928. – 182 s.

34. Müller S. Das Zusammenleben von Deutschen und Nichtdeutschen in Galizien // Heimat Galizien. Ein Gedenkbuch / S. Müller // Zusammengestellt von Julius Krämer [Hgg] von Hilfskomitee der Galiziendeutschen. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965. – S. 253–260.

35. Mysłek W. Kościół Katolicki w Polsce w latach 1918–1939. Zarys historyczny / W. Mysłek. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1966. – 671 s.

36. Od nacjonalistycznych konfrontacji do porozumienia europejskiego: rola Kościołów w dziejowej drodze Niemec i Polski w XIX i XX wieku / pod redakcją Gercharda Besier. – Wałbrzych, 2004. – 265 s.

37. Urban J. O walke z ateizmem / J. Urban // Oriens. – Warzawa, 1935. – Zeszyt 2. – Marec–kwiecen. – S. 33–34.

Lidiya Fedyk

POSITION CHRISTIAN CHURCHES AND RELIGIOUS ORGANIZATIONS ON ETHNIC RELATIONS IN GALICIA (1919-1930 YEARS)

The place of Christian churches in Galicia in the system of ethnic relations. The influence of the national component of the nature of inter-church relations.

Key words: *priest, church, Protestantism, school.*

УДК 94(477)/27-42

Ігор Дрогобицький
Івано-Франківський обласний інститут
післядипломної педагогічної освіти,

РЕЛІГІЙНИЙ КОМПОНЕНТ У ПРОТИСТОЯННІ СТРУКТУР НАЦІОНАЛЬНО-ВИЗВОЛЬНОГО РУХУ З РАДЯНСЬКИМ РЕЖИМОМ (кінець 1940-х рр. ХХ ст.)

У матеріалі окреслено особливості використання представниками націоналістичного крила національного руху Опору релігійного чинника в різних формах боротьби з радянською владою; проаналізовано основні ключові аспекти та вияви цього процесу. Текст статті містить окремі тези полемічного характеру, що покликані об'єктивно представити специфіку взаємодії між Церквою та підпіллям в умовах тодішньої дійсності.

***Ключові слова**: Церква, рух Опору, Організація українських націоналістів, окупаційний режим, пропаганда, збройна боротьба.*

У матеріалах, які мають місце в сучасному науковому обігу і стосуються визвольної боротьби українців проти нацистського та радянського режимів у середині ХХ ст., трапляється думка про нерелігійність представників націоналістичного підпілля.

Така позиція знаходить своє відображення у різних формах − аж до звинувачень представників Організації українських націоналістів (далі − ОУН (б)) та бійців Української Повстанської Армії (далі − УПА) у атеїзмі й ідолослужінні тощо. Автору доводилося зустрічати подібні думки у ході аналізу окремих видань зарубіжної, а саме польської історіографії. Водночас робота із існуючою джерельною базою дає змогу поставити під сумнів означені історіографічні кліше, які варто трактувати як пропагандивні за змістом.

Відзначимо, зокрема, традицію використання представниками націоналістичного крила національного руху Опору християнської символіки. У звіті із Золочівщини від 1948 р., зокрема, констатувалося, що «23.V. в терені були поправлені могили та хрести на місцях, де впали і на могилах, де поховані повстанці, відновлено хрести та прибрано вінцями та прапорцями з національними барвами» [6, с. 399].

Окремий аспект присутності релігійного чинника у протистоянні з радянським режимом стосувався пропагандистського напряму. Зауважимо, що пропагандивна робота на період 1946−1947 рр. вважалася однією із найвагоміших сфер діяльності підпілля. Серед видань у вигляді листівок (зима 1946−1947 рр.) найбільш кількісними були під назвами «Христос Рождається» (716 шт.) та «Христос Воскрес» (80 шт.); після них найбільш чисельними були тиражі листівок «Вказівки (до молоді)» (271 шт.) «Український народе» (246 шт.), «Українці Зах. Областей» (230 шт.) [5, с. 479-480].

Кількість надрукованих у 1948 р. в межах Надвірнянського надрайону листівок «Христос воскрес» становила 1 650 шт. (4-та позиція після «Українські юнаки» (2 800 шт.), «Українські діти» (2 150 шт.), «За що бореться УПА» та «Кличі проти спільного обмолоту» (по 2 000 шт.)) [1, с. 911]. Отож, підпілля у такий спосіб намагалося використати релігійний чинник у ідеологічному протистоянні із радянською системою.

Із метою розповсюдження пропагандистських матеріалів антирадянського характеру, поширення власних закликів тощо представниками руху Опору використовувалися богослужіння, які ставали скупченнями людей. Як приклад може слугувати випадок зафіксований у звіті із меж сучасної Ісано-Франківської області: «В часі Богослуження появились наші підпільні листівки коло церкви. Большевики накинулись на священика, що він привозить зі собою «бандерівську» літературу і розліплює» [7, с. 517].

Церква трактувалася окремими визначними представниками націоналістичного підпілля як одна із структур суспільного характеру, що здатна впливати на вирішення окремих вагомих соціальних завдань. Зеновій Тершаковець «Русич» у листі до Богдана Кваса «Скоб» відзначав щодо подій, які супроводжували голод 1946−1947 рр.: «Найбільш актуальне питання у теперішній час − допомога голодуючим, цю справу слід запустити на повний хід ... Це наші брати і таких ми повинні приймати ... Виголоднілих матерів і дітей необхідно залишати по селах від одного до трьох місяців, дати їм можливість набратися сил… Це не є нашою ласкою, це наш обов'язок допомогти їм, тому що Москва українцям не допоможе, це можемо зробити тільки ми самі. Необхідно організувати для них по селах кухні. Священики повинні призивати нарід надавати допомогу цим бідним» [11, с. 809].

Ставлення до релігійного чинника соціально-політичного життя у середовищі представників націоналістичного крила руху Опору характеризується неоднозначністю у підходах. Так, Степан Бутинський «Кудеяр» в аналітичних узагальненнях щодо ситуації в регіоні (Золочівська округа − авт.) станом на осінь 1948 р. передбачений структурою звіту розділ під № 4 «Віроісповідання» залишає без представлення інформації [10, с. 657-702]. На нашу думку, це слід трактувати як вияв незацікавлення відповідною сферою у плані першочерговості. Схожа ситуація простежувалася у діяльності Миколи Терлецького «Давида» у звітніх документах від кінця літа − початку осені 1950 р., в якого теж відсутнє безпосереднє представлення релігійної складової [3, с. 419-448].

Водночас не слід трактувати таке відношення як визначальне у ставленні підпілля до Церкви та релігійної ситуації загалом. Сама присутність рубрик, які відносилися до релігійного життя у структурі аналітично-звітніх матеріалів говорить про трактування релігії як одного із невід'ємних аспектів соціального життя. Аналіз останнього без урахування складової, що характеризувала стан Церкви, зокрема і духовності населення, загалом не виглядав би цілісно.

Через це звіти націоналістичного підпілля часто містили чітку інформацію про становище релігійного життя в окремих регіонах, особливості процесу знищення Греко-Католицької Церкви (далі − ГКЦ) у 1946 р., початки катакомбного періоду ГКЦ, настрої серед духовенства та позицію окремих його представників щодо релігійних, національних та політичних аспектів соціального життя тощо. Для прикладу у звіті із Золочівщини за період квітня−травня 1948 р. представлено розгорнуту характеристику релігійного життя. Підпільники констатують, що «усі священики в терені попереходили на православ'є, або зреклися духовного сану. Населення до православ'я ставиться ворожо. ... Церква через заломання духовенства, починає тратити серед населення своє давне значення ... появляються в терені отці Василіяни, які тайно по хатах відправляють Богослужіння та уділяють св. Тайн. Населення дуже радо йде на ці відправи та їх дуже конспірує перед більшовиками» [6, с. 398-399]. У межах сучасного Тисменицького р-ну Івано-Франківської області підпілля констатувало, що «з притаєною ненавистю большевики дивляться на греко-католицькі церкви і священство. Хоча большевики підписали православ'я, то все ж таки прямують ... до знищення релігії» [7, с. 517].

Схожий за змістом аналіз міститься у матеріалах, які стосуються сучасної Тлумаччини (Івано-Франківська область − авт.). У тексті звітніх матеріалів окреслюються загальні особливості релігійного життя у регіоні: «стан священиків дуже незначний. Відвідування церкви постійно скорочується, до чого спричинюються самі священики. Прямого переслідування священиків сьогодні не помічається. Церквами натомість турбуються большевицькі поліційні органи. ... де священики не перейшли на православ'я, церкви стоять замкнені, а священикам заборонено відправляти Богослуження. Мала кількість священиків − це причина поширення різного роду сект» [8, с. 741-742]; «старші селяни і жіноцтво не розбираються у суті переходу священиків на православ'я, для них священики остались такими самими, як були колись. Такі стало відвідують Богослуження» [8, с. 753].

В окремих моментах підпільники відстежували навіть грошову сторону церковного життя. У звіті із Станіславівщини (сучасна Івано-Франківська область − авт.) фіксувалося фінансовий тиск зі сторони держави на Церкву. Зокрема, станом на 1948 р. «оподаткування поодиноких церков виносить річно 677 крб., забезпечення від вогню виносить 560 крб. Разом всего 1.237 крб.» [7, с. 517].

У аналізі релігійної ситуації функціонерами підпілля фіксувалося випадки експропріації та нищення церковного майна. Як приклад можна навести події, що мали місце, зокрема «17.II. (1947 р. − авт.) до парафії с. Крилос Гал. р-ну приїхало 5 енкаведистів на повірку церковних книг. Після перевірки забрали зі собою архів із розкопів з року 1933» [5, с. 484] та «18.XI.48 р. в с. Деліїв Єзупільського р-ну, оперуповноважений Коваленко із своєю боївкою вдерся до церковного приміщення і забрав, знищив ...

хоругви, хоруговці ленти, фелон, єпітракіль, чашу, вино, трійці і церковні книги» [8, с. 742].

Також характеризується особиста постава та позиція окремих представників греко-католицького кліру у ситуації, яка склалася. У цьому контексті відзначаються негативні тенденції – «відношення селянства до церкви і релігії починає притуплюватись. Такий стан треба пояснювати малою чисельністю священиків, переходом священиків на православ'я, невідповідною поведінкою перейдених священиків ... (високі ставки за похорони, шлюби, єднання і ведення до певної міри гулящого життя із сільською адміністрацією)» [8, с. 752-753]. Але відзначається і належна постава окремих представників духовенства ГКЦ – «в с. Сасові, район Олесько, (Золочівщина, сучасна Львівська обл. − авт.) править старенький священик, який, кажуть, не підписав переходу на православ'є, населення до околичних сіл Золочівського району дуже радо йде на його відправи» [6, с. 398]. Схожі замітки мали місце і в документації підпілля інших регіонів краю. Діячі оунівської сітки в межах сучасної Івано-Франківська області у 1948 р. констатували: «Священики в цілому терені підписались на православ'я, за виїмком одиниць. Котрі не переписались, виганяють зі сіл. Цим священикам причіплюють «бандерівську» роботу і т. п. ... в с. Іваниківка Лисецького р-ну (сучасний Тисменицький р-н − авт.), большевики закрили церкву, а священика вигнали зі села. Цей священик не переписаний на православ'я. В часі Богослуження появились наші підпільні листівки коло церкви. Большевики накинулись на священика, що він привозить зі собою «бандерівську» літературу і розліплює» [7, с. 517].

Загальні аспекти духовно-церковного життя станом на 1948 р. проаналізовано у звітних матеріалах із Станіславівщини (сучасна Івано-Франківська обл.) [7, с. 517]. Варто зазначити, що зафіксовані у підпільній документації факти релігійного життя, які стосуються окремих регіонів Галичини уможливлюють компаративний аналіз та поглиблення існуючого у наукових колах розуміння означеного компоненту. Також у згаданий спосіб уможливлюється визначення особливостей, які були притаманні окремим регіонам.

Так, із звітних матеріалів підпілля Тлумаччини (сучасна Івано-Франківщина − авт.) можна скласти враження про загальний стан релігійного життя вказаної місцевості: «на православ'я вже перейшло багато священиків, однак більшість з них до цього не признається. В Жовтневому р-ні (сучасна Івано-Франківська обл. − авт.) більша частина священиків опустила села. Народ молиться у неділі і свята по церквах без священиків, а брати шлюб чи хрестити йде до с. Тростянці Коропецького р-ну (сучасна Тернопільська обл. – авт.). ... Духовникам, що перейшли на православ'я, нквд доручає в проповідях закликати народ до здачі контингентів, вихвалювати сталінські колгоспи та в темному світлі пояснювати католицьку віру» [4, с. 673-674].

Крім цього, фіксувалося позицію окремих місцевих священиків, які не перейшли у православ'я: «Іноді бувають між духівництвом тверді характери,

що й слухати про православ'я не хочуть. За приклад служить 65-літній священик із с. Лани Жовтневого р-ну о. Бабій Олекса. Коли дня 14.XII. прийшов до нього заст. голови райвиконкому Рущак та намовляв його до переходу на православ'я ... цей відповів: «Скажіть панові Пельвецькому (один із учасників ініціативної групи по скликанні псевдособору 1946 р. − авт.), що він має замало олію в голові, та хай до мене не присилає апостолів з автоматами»…» [4, с. 674].

Також простежувалося особливості відношення місцевого населення до православної віри – «до православної церкви ставиться народ ворожо, до церкви йде тільки, щоб помолитись, а по якому там правлять його не обходить. У деяких селах замітний бойкот православних священиків» [4, с. 676].

Окремо варто вказати на випадки використанням підпіллям храмів з метою облаштування у них місць перебування та сховків. У одному із звітів надрайонний провідник Тлумаччини Григорій Вацеба «Бродич» згадує про розсекречення і подальше знищення бійцями НКВС повстанців, які перебували у церкві с. Ворона тодішнього Отинійського р-ну (сучасна Івано-Франківщина − авт.). Живим до полону Несторук Василь «Гонта» (1920 р. н.) [2, с. 633]. Схожий опис можна зустріти у матеріалах, які стосуються сучасного Галицького району Івано-Франківської області. У них описано трагічний перебіг облоги криївки у церкві с. Колодіїв: «18.2.(1949 р. − авт.) до с. Колодіїв о годині 8-ій, приїхало автомашиною 30 большевиків під ком.(андою) нач.(альника) ро мгб (районне відділення міністерства державної безпеки − авт.) Стернікова. Висівши із автомашин, обсочили церкву, в якій крилося двоє запільників. Большевики сказали одному господареві, щоб пішов сказати хованцям щоби здалися. Дівчина (караїмка), яка ховалася, переказала большевикам «хай мене поцілують в с...». На ці слова большевики відкрили кулеметний вогонь по банях церкви, де була криївка. Запільники понищили все, що було в криївці, перетяли бритвою собі жили на руках, зійшли до церкви і попадали мертвими. Впали Бистрий і дівчина караїмка Лівонович Льонка родом з с. Залуква» [9, с. 553].

Чи не найяскравішим свідченням використання представниками підпілля ОУН (б) релігійного чинника є окремі описи боїв учасників Опору із енкавеесівцями. Як приклад можна навести уривок із звіту за період кінця 1946 р. − початку 1947 р., у якому представлено обставини останнього бою сотенного УПА Миколи Катамая «Причепа», що відбувся 21 січня 1947 р. Автор документу засвідчує власне заангажування у релігійну сферу представляючи останні хвилини протистояння: «... останній наказ сотенного: «Нищити зброю, помолитися і розриватися гранатами». Зброя понищена, коротка молитва і одна за другою вибухають гранати, останні постріли з пістолів ... на бойових становищах 6 розшарпаних трупів Героїв, які до останнього віддиху були вірні своїй рідній Матері...» [5, с. 487]. Важко, на нашу думку, особу, яка виступила творцем тексту трактувати як далеку від релігійних переконань.

Схожий висновок можна зробити про автора наступного уривку із звіту підпілля Золочівщини: «... цілий травень (населення) сходилося попід фігури по селах і вечером співало молебні на честь Пречистої Діви Марії. Вечером вийти на поле, − і у вечірній млі з кількох сіл несеться пісня обездоленого люду на честь Тої, яку колись прославляли у княжих теремах, із піснею в її честь на устах ішли в бій чубаті лицарі. Ця пісня несеться в безмежні просори і стелиться у стіп Тої, яка через 900-т літ були покровителькою народу і стелить у Її стіп свої жалі, знущання, наруги, болі та жертви за народ» [6, с. 398-399].

Наприкінці хотілося б навести цитату із промови Йоана-Павла ІІ, якого ознаменовано як «Prymas Tysiaclecia», виголошеної 4 жовтня 1961 р. у костелі св. Мартина (Варшава): «Страшні то були дні, але які пам'ятні! ... Народ через синів своїх, які боролися в Варшаві − засвідчив, що прагне свободи і має на неї право цілковите» [12, s. 7].

В українському вимірі протистояння із радянським режимом представники націоналістичного руху Опору боролися за втілення тотожної мети. Проте часто, на жаль, їм відмовляється у визнанні за ними цього факту.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. «Варнак». Звіт за мм. травень−червень 1948 р. (Надвірнянський надрайон, Станиславівщина, 18 листопада 1948 р.) // Літопис УПА. Нова серія / НАН України, Ін-т української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, вид-во «Літопис УПА», Державний комітет архівів України, ЦДАГО України, ГДА СБУ. − К., Торонто, 2013. − Т. 22. Станиславівська округа ОУН: документи і матеріали 1945−1951. − С. 868−912.

2. Вісті з терену за міс. вересень (5.9.−20.9.1945) (Товмаччина, 30 вересня 1945 р .) // Літопис УПА. Нова серія. − К., Торонто, 2013. − Т. 22. Станиславівська округа ОУН: документи і матеріали 1945−1951. − С. 633.

3. «Давид». Пропагандивний звіт за місяці липень, серпень і вересень 1950 р. (5 жовтня 1950 р., райони Золочів, Поморяни, Красне) // Літопис УПА. Нова серія / НАН України, Ін-т української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, вид-во "Літопис УПА", Державний комітет архівів України, ЦДАГО України, ГДА СБУ. − К., Торонто, 2014. − Т. 24. Золочівська округа ОУН: Організаційні документи. 1944−1952. − Кн. ІІ. − С. 419−448.

4. Звіт за місяць жовтень, листопад і грудень 1946 р. (Станиславівщина, надрайон Товмач; січень 1947 р.) // Літопис УПА. Нова серія. − К., Торонто, 2013. − Т. 22. Станиславівська округа ОУН: документи і матеріали 1945−1951. − С. 673-676.

5. Звіт за мм. грудень 1946 р., січень, лютий, березень 1947 р. (Станиславівщина, 10 травня 1947 р.) // Літопис УПА. Нова серія. − К., Торонто, 2013. − Т. 22. Станиславівська округа ОУН: документи і матеріали 1945−1951. − С. 434−491.

6. Звіт за травень від 25.IV. по 25. V. 1948 р. (26 травня 1948 р., Золочівщина) // Літопис УПА. Нова серія. − К., Торонто, 2014. − Т. 24. Золочівська округа ОУН: Організаційні документи. 1944−1952. − Кн. ІІ. − С. 398−399.

7. Звіт за мм. липень, серпень, вересень 1948 р. (Станиславівщина, 19 листопада 1948 р.) // Літопис УПА. Нова серія. − К., Торонто, 2013. − Т. 22. Станиславівська округа ОУН: документи і матеріали 1945−1951. − С. 517.

8. Звіт за IV-й квартал 1948 р. (Товмаччина) // Літопис УПА. Нова серія. − К., Торонто, 2013. − Т. 22. Станиславівська округа ОУН: документи і матеріали 1945−1951. − С. 741−753.

9. Звіт за мм. січень, лютий, березень 1949 р. (Станиславівщина, 9 травня 1949 р.) // Літопис УПА. Нова серія. − К., Торонто, 2013. − Т. 22. Станиславівська округа ОУН: документи і матеріали 1945−1951. − С. 553.

10. «Кудеяр». Звіт за третий квартал 1948 р. (12 жовтня 1948 р., надрайон Броди) // Літопис УПА. Нова серія. − К., Торонто, 2014. − Т. 24. Золочівська округа ОУН: Організаційні документи. 1944−1952. − Кн. ІІ. − С. 657−702.

11. «Русич». Друже Скоб! (14 травня 1947 р.) // Літопис УПА. Нова серія. − К., Торонто, 2014. − Т. 24. Золочівська округа ОУН: Організаційні документи. 1944−1952. − Кн. ІІ. − С. 809.

12. Podlewski S. Wolnosc krzyzami sie znaczy / Stanislaw Podlewski. − Warszawa: Wydawnictwo Osrodka Dokumentacji i Studiow Spolecznych, 1989. − S. 7.

Igor Drogobutsky

THE RELIGIOUS COMPONENT OF THE CONFRONTATION OF THE NATIONAL LIBERATION MOVEMENT WITH THE SOVIET REGIME (LATE 1940'S XX).

The material outlines the features of used by the nationalist wing of the national Resistance movement of the religious factor in various forms of struggle against the Soviet regime; analyzes the main aspects and manifestations of this process. The article contains some theses polemical nature, designed to objectively present the specific interaction between the Church and the underground in the conditions of then reality.

***Key words**: Church, Resistance Movement, the Organization of Ukrainian Nationalists, the occupation regime, propaganda, warfare.*

УДК 94(477.8):281.5:281.93

Іванна Гавриш
Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника, факультет історії, політології та міжнародних відносин

СПРОБА ПЕРЕВЕДЕННЯ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКИХ ГРОМАД СТАНИСЛАВІВСЬКОЇ ЄПАРХІЇ У ЛОНО РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ (1946 – 1953)

У статті розглядаються основні форми протидії греко-католиків ліквідації радянською владою Української Греко-Католицької Церкви у другій половині1940 – першій половині 1950-х рр. Досліджується антирадянська діяльність духовенства, ставлення віруючих до православ'я та радянської влади.

Ключові слова: *Станиславівська єпархія, священик, підпілля, греко-католики.*

Перші роки нелегального існування Української Греко-Католицької Церкви були надзвичайно складними. УГКЦ офіційно була ліквідована, а її духовенство і вірні передані під юрисдикцію Російської Православної Церкви (РПЦ). Перед священнослужителями і мирянами стояло єдине завдання – вистояти у вірі і вижити серед несприятливих умов. За словами уповноваженого у справах з релігійних культів по Станіславській області П. Сердюченка, згідно з умовами Собору «греко-католицька церква…на території Станіславської області перестала існувати» [1, арк. 137.]. Розпочався процес переведення у православну віру греко-католицьких громад. Подібну інформацію знаходимо у таємному інформаційному звіті за III квартал 1947 р. уповноваженого Ради у справах релігійних культів при РМ СРСР у Тернопільській області І. Чирви, в якому він зазначав, що «всі католицькі священики (мається на увазі греко-католицькі – *І. Г.*) в кількості 244 чол. канонічно оформлені у єпископа Макарія і прийняли православ'я, надалі греко-католицької церкви в області не існує і моя звітність по цих культах надалі надаватися не буде» [19, с. 5]. Ці твердження уповноважених не відповідали дійсності і були наслідком недостатньої інформації, самообману або прагненням догодити вищому керівництву.

Однак внаслідок опору з боку греко-католицького кліру, монашества і віруючих реалізація рішень Львівського собору розтягнулася на кілька років. На думку відомого дослідника історії Церкви В. Пащенка, перехід на православ'я більшості священиків був простою формальністю. Фактично у всіх храмах зберігався греко-католицький інвентар, що опосередковано свідчить лише про зовнішній перехід на православний обряд. Це змушені були визнавати і органи влади. Заступник уповноваженого Ради у справах РПЦ в УРСР Г. Катунін, проаналізувавши вищезгадані факти, писав: «Перемогою для переходу усіх церков на православний обряд є возз'єднане духовенство, котре у своїй абсолютній більшості зовсім не прагне поривати зв'язки з Ватиканом і відверто продемонструвати власну капітуляцію, зрікшись колишньої церковної і політичної діяльності» [18].

У першу чергу радянська влада проводила боротьбу з невоз'єднаним духовенством. Водночас спеціально затягувала процес переведення греко-католицьких громад у православну віру, сподіваючись зумовити розчарування до релігії як з боку «возз'єднаних» священиків, так і віруючих [14, с. 317]. Станом на 1 жовтня 1946 р. на теренах Прикарпаття налічувалось 674 православних громад, з них 70 недіючих через відсутність священика або руйнацію культової споруди. Фактично діяло 604 рілігійні громади, з яких тільки 522 були «канонічно оформлені» [14, с. 318]. Аналогічною була ситуація і на території тернопільських районів Станиславівської єпархії. Загалом 696 із 764 парохій УГКЦ Тернопільщини перейшли під юрисдикцію Московської патріархії. [20, с. 63].

Соціально-релігійна ситуація в області серед віруючих після «собору», за словами уповноваженого, залишалася спокійною, оскільки «частина селян пішла працювати на підприємства та установи, та колгоспи… Церковний рух… на молодь не впливає. Тому, що більшість молоді іде до Ленінського комсомолу… Вінчання молоді в церкві пояснюється не почуттям віри, а просто церковною обрядовістю, звичаями, а також під натиском старих батьків та матерів. Явище вінчання по області не прогресує, а значно спадає» [4, арк. 51]. На нашу думку, можна говорити не про спад релігійності населення області, а про небажання відвідувати православні храми. Так, жителі с. Надорожна Тлумацького району Станіславської області заявляли, що «вони правовірні і не хочуть, щоб у них була православна церква, в якій будуть служити служби священики, прислані «совітами»». За словами уповноваженого, релігійні громади сіл Драгомирчани, Радчі, Іванківців – Лисецького району, Бортників – Отинійського, Церковної та Станківців – Болехівського району категорично відмовлялися переходити у православну віру й богослужіння тут нелегально проводили греко-католицькі священики [6, арк.95].

Окремі священики, не бажаючи відрікатися від свого віросповідання, відмовлялися переходити у православну віру. Свої дії вони мотивували боязню терору з боку підпілля ОУН і УПА. Страх перед повстанцями змусив вийти з «Ініціативної групи» і відмовитися від «возз'єднання» 22 священиків, парафії яких знаходилися у гірських та передгірських районах [14, с. 172]. Уповноважений у справах релігійних культів у Тернопільській області І. Чирва зауважував, що насправді «більшість не приєднаних греко-католицьких священиків за такою мотивацією приховують своє вороже ставлення до РПЦ» [20, с. 56].

Стосовно політики збройного підпілля ОУН і УПА з приводу рішень Львівського собору, то уже 18 березня 1946 р. появилося звернення «До українців греко-католиків», в якому Провід ОУН та командування УПА засуджувало рішення Собору, а під час рейдів по населених пунктах відділи УПА використовували сприятливі моменти, щоб донести до населення не тільки інформацію про «політичний момент», але й позицію щодо «возз'єднання». З червня 1946 р. збройне підпілля приступає до більш

радикальніших дій. Зокрема, священикам, які увійшли до складу «Ініціативної групи», надсилали листи-попередження, в яких ішлося про заборону «проводити і служити в церкві для народу по-православному» [4, арк.77].

Про дієвість таких заяв свідчить доповідна записка інспектора РСПРЦ при РМ СРСР, в якій відзначалося, що в гірських та лісистих районах Станіславської області, де проявляли активну діяльність в 1946 – 1947 рр. боївки ОУН, 70 сільських громад і 63 священики відмовились від переходу у православ'я [15, с. 172]. Проте, вищенаведені погрози мали чисто психологічний характер і масового терору проти «возз'єднаного» духовенства не було.

З точки зору радянського судочинства кожен греко-католицький священик, який і надалі виконував свої душпастирські обов'язки, тим самим уже переступав закон і міг бути притягнений до кримінальної відповідальності як служитель забороненої релігійної організації. У зв'язку з цим більша частина священнослужителів єпархії погодилася перейти на православ'я. За словами уповноваженого у справах релігійних культів, із загальної кількості 270 греко-католицьких священиків Тернопільської області – 200 виявили згоду возз'єднатися з московським православ'ям і мали на це відповідні довідки від «Ініціативної групи». Решта 70 щодо «возз'єднання» з РПЦ остаточно не визначилися, або прийняли рішення перейти в підпілля УГКЦ [20, с. 55]. У Станіславській області із 322 священиків до «Ініціативної групи» вступило 269 [4, арк. 75-76]. Поступово справа з реєстрацією священиків та релігійних громад просувалася вперед. Станом на 1 лютого 1947 р. у Станіславській області у православну віру «канонічно оформились» 274 священики [14, с 320].

Більшість греко-католицького духовенства і ченців, які залишились вірними УГКЦ, заявляли своїм парафіянам, що «возз'єднані» з православ'ям є «зрадниками, всі вони є кадебістами… що рішення собору від 8-10 березня 1946 р. є незаконним, оскільки на ньому не було вищого уніатського духовенства…». Результатом такої агітації було неприйняття віруючими деяких сіл призначених православних священиків. Для прикладу, мешканці с. Чортовець Обертинського району Станіславської області заявили, що їм православні священики не потрібні і на протязі 2-3 тижнів церкви стоять зачинені [4, арк. 77].

Переважно ті отці, які до 1950 р. не «возз'єдналися» із московським православ'ям, і надалі залишалися греко-католицькими священиками і проводили богослужіння у церквах, агітуючи вірних проти російського православ'я. Активну діяльність розвинули на території Тернопілля о. Іван Демушко, який на протязі двох років (майже до половини 1948 р.) відправляв богослужіння у трьох церквах Чортківського району (с. Колиндяни, с. Тарнавка і с. Давидівці), одночасно використовуючи таку нагоду для агітації проти православного духовенства, і о. Микола Семенюк, який служив

у церкві с. Переволока Бучацького району і не допускав туди православних священиків [20, с. 119].

Насильницьке «возз'єднання» із російським православ'ям викликало у багатьох парохіях ворожнечу між духовенством і вірними. У тих парохіях, де греко-католицькі священики були заарештовані органами держбезпеки, парафіяни зберігали вірність УГКЦ, не відвідували храм, а православного священика називали «московським попом». Якщо церква була закрита, то вірні молилися без священика на подвір'ї храму або відвідували костел [20, с. 65]. Зокрема, на Тернопільщині о. Фесюка із с. Клювинці Копичинецького району, о. Погорецького із Бучацького району та інших не греко-католицьких священиків миряни просто бойкотували, а церкву не відвідували [7, арк. 52.]. Хрестити дітей чи брати шлюб вірні ходили у сусідні села, поки не дізналися про перехід їхнього священика у лоно РПЦ [20, с. 65].

Напередодні Великодня 1947 р. група нелегальних греко-католицьких священиків підготувала і таємно розповсюджувала серед духовенства і вірних «Душпастирський лист українських духівників-підпільників до українського народу у світлий празник Христового Воскресіння», в якому закликали не зраджувати свою віру і не коритися ворогові, бо «не вдастся катюзі зломити-змертвити духа української Церкви і народу… Є ще пастирі, що вирвались із кігтів Антихриста, які тепер у підпіллі своїм словом, своїм приміром і запалом кріплять, підбадьорюють, загрівають до витривалої, невблаганної боротьби з найлютішим ворогом Української Церкви й Народу, весь Український Народ…Це українські духівники-підпільники!... Правдиві українські священики ніколи не замінять Христа на Антихриста. Подібно як українські вірні вміють відрізнити своїх добрих пастирів від накидуваних їм силою вовків в овечій шкурі, цих наємників Антихриста» [13, с. 126 – 127].

Радянсько-партійні та силові структури докладали всіх зусиль, щоб паралізувати роботу греко-католицького духовенства. Кількість «невозз'єднаних» священиків з кожним місяцем зменшувалась. Якщо у квітні 1947 р. нараховувалось 43 незареєстровані церкви і 31 «невозз'єднаний» священик, то на липень 1947 у Станіславській області залишилось лише 17, а станом на 1 січня 1948 р. – 9, зокрема: у Вигодському районі – В. Бодан, Є. Мицко; у Долинському – Є. Антонович, Є. Бородайко, З. Косановський; у Жовтневому – К. Левицький; у Перегінському – М. Підлисецький; у Рожнятівському – Я. Сов'як Я [14,с. 320-321]. Ми припускаємо, що ця цифра є не зовсім точною, оскільки частина священиків офіційно перейшли на цивільну роботу або зайнялися сільським господарством, а насправді таємно продовжували виконувати свої душпастирські обов'язки. Для прикладу, греко-католицькі священики Михайло Ганушевський з с. Угорники та Іван Устияновський із с. Старого Лисця Станіславської області, не витримавши докорів совісті, вийшли з «Ініціативної групи» і відмовились від духовного сану [16, с. 358].

Греко-католицькі священики мали великий авторитет серед вірян, а тому останні покладалися на них у справі «возз'єднання». На думку

підпільної монахині Марії Дикої, люди перейшли у православ'я, «бо їх священики перейшли», додаючи: «Вони не знали, що вони роблять, а священики знали» [17]. Очевидно, більшості мирян бракувало розуміння конфесійних відмінностей між греко-католицькою і православною вірою. Наприклад, підпільна греко-католичка Анна Майданська так пояснює, чому тривалий час відвідувала православний храм: «Я не знала, я думала, що то все Католицька Церква, така як є. Мама не вчили того, що то якась є така і така. Була церква одна, та й до тої ходили» [9, с. 5]. Якщо священик не зізнавався у своєму переході у православ'я, то парафіяни могли й не помітити змін – адже ходили вони до тієї ж церкви, де правив той самий священик, а обряд спочатку залишався незмінним [17]. Загалом більшість греко-католиків і далі відвідували «свої» храми. Підпільна греко-католичка Марта Малкош з цього приводу зауважила: «Тому що наші люди, особливо в нас, на Західній Україні, були інакше виховані. Вони придержувалися своїх традицій, своєї віри. Крім того, що вони ходили до православної церкви, але вони казали: «Ми ходимо, бо то наша церква. Ми її збудували. То є наша церква, і ми ходимо до неї» [10, с. 19].

Вірні УГКЦ неохоче сприймали перехід у лоно РПЦ. При цьому варто зацитувати витяг із таємного інформаційного звіту уповноваженого Ради у справах РПЦ у Тернопільській області К. Куліченка: «… духовенство колишнє уніатське серед населення авторитетне, православне духовенство авторитетом не користується. До православного духовенства віруючі відносяться з недовірою, сповідатися надають перевагу в церкві, в котрій служить колишній уніатський священик» [20].

Значну роль у переведенні греко-католицьких громад у православну віру відігравали і такі часто вживані радянською владою методи, як примусові та «добровільні» виселення населення. Масові депортації застосовувалися перш за все проти сімей активних учасників збройного підпілля, «бандпособників», «куркулів» та інших антирадянських елементів. Наймасовіша акція була проведена 20-27 жовтня 1947 р., під час якої було виселено 26 333 сім'ї у складі 77 791 осіб, в тому числі 4 512 сімей у складі 11 883 осіб з Станіславської області. До кінця 1947 р. їхня кількість на території Прикарпаття зросла до 5 748 сімей (понад 15 тис. осіб). Безперечно, що виселення «неугодних» мало психологічні наслідки і для тих релігійних громад, які відмовлялися від переходу у православну віру. Щоб не опинитися в категорії «антирадянських елементів», більшість із них покірно переходила під юрисдикцію Московського патріархату.

Крім примусових депортацій, влітку 1949 р. уряд розпочав кампанію з «добровільного» переселення працездатного населення в південні області України «для зміцнення колгоспів і радгоспів». В результаті із теренів Станіславщини впродовж 1947 – 1950 рр. на спецпоселення було вислано понад 30 тис. осіб, унаслідок чого з карти області зникло 28 населених пунктів. Відповідно зменшилася і кількість релігійних громад. Культові споруди в більшості цих сіл було розібрано на будівельний матеріал, а

церковний інвентар обліковано райфінвідділами й частково передано у користування православним громадам сусідніх сіл [16, с. 361-362].

Священики, які відмовились від «возз'єднання» з РПЦ, розуміючи, що будуть заарештованими, намагалися змінити місце свого проживання. Вони змінювали парафії або переходили на світську роботу. Але у такий спосіб тільки відтягували дату свого арешту. Протягом 1946 – 1950 рр. у Тернопільській області було заарештовано органами МДБ 47 отців [20, с. 124]. У тодішньому радянському законодавстві була відсутня спеціальна стаття, за якою можна було б засудити греко-католицького священика за відмову перейти у православну віру. Неугодних священиків судили, здебільшого, за популярною 54 статтею КК УРСР на термін від 10 до 25 років концентраційних таборів. Потрапляли під цю статтю за мотивом контрреволюційної діяльності або антирадянської агітації. Нерідко, священика відправляли на спецпоселення зі всією сім'єю, а майно конфіскували.

За період з березня 1946 р. до серпня 1949 р. було завершено майже п'ятирічну кампанію з ліквідації УГКЦ. На території Станіславської області РПЦ поповнилась майном 599 греко-католицьких церков, 270 священиками і 203 псаломщиками [13, с. 226-227]. Наприкінці 1949 р., за даними РСПРЦ, в західних областях залишилося лише 16 «невозз'єднаних» священиків, з яких 5 – у Станіславській області, зокрема: Кость Левицький з Жовтня, Михайло Бутковський зі Старих Скоморохів, Адам Яновський з Верхньої Липиці, Василь Космина з Жовчева, Ілля Кубарич з Бистриці, які на початку 1950 р. були арештовані й ув'язнені на різні терміни [14, с. 323].

Серед числа заарештованого у 1949 р. греко-католицького духовенства знаходимо імена станиславівського єпископа Симеона Лукача і відомого підпільного священика о. Йосипа Гірняка. Вперше о. Симеон був заарештований 26 жовтня 1949 р., хоча ордер на арешт виданий 28 жовтня цього ж року. У постанові на арешт від 27 жовтня о. С. Лукачу інкриміновано: «Після вигнання окупантів, будучи активним прибічником Ватикану, у 1945 – 1946 рр. в період возз'єднання греко-католицької церкви з російською православною церквою, виступив проти возз'єднання і перейшов на нелегальне становище. Проживаючи на нелегальному становищі в Солотвинському та Надвірнянському районах і квартирах віруючих католиків, організовував нелегальні богослужіння за греко-католицьким обрядом, на яких проводив антирадянську агітацію. Писав свої твори антирадянського характеру, зберігав у себе вдома літературу релігійно-антирадянського характеру» [21, с. 11-12]. 14 серпня 1950 р. о. Лукач згідно вироку Особливої Наради був засуджений за ст. 54-10 ч. 2 КК УРСР до 10 років ув'язнення в Сиблагу. Слідча справа №7115 – приклад надзвичайного духовного подвигу о. Симеона. Упродовж 16 допитів він жодного разу і жодним словом не зрадив католицької віри та вірності Папі Римському, як також не назвав жодного імені тих, з ким спілкувався як підпільний єпископ. Усі підступні запитання слідчого розбивалися в одну-єдину відповідь, яка

пронизує усі допити: «Моя священича совість не дозволяє мені давати відповіді на ваші запитання» [21, с. 13].

У 1949 р. за зв'язок з українськими повстанцями арештували пароха с. Братишів Тлумацького району Станіславської області о. І. Чав'яка. Після трьох місяців слідства заочний суд – «трійка», – у м. Москві оголосили вирок – 10 років виправних таборів. Етапом протягом 17 діб засуджених відправили у Караганду [12, с. 23–27]. Після відновлення радянської влади о. О. Надрага, знаючи про переслідування духовенства у Радянському Союзі вирішив для прикриття своєї душпастирської діяльності займатися медициною, тому в 1945 р. поступив на перший курс медуніверситету. Однак у березні 1949 р. його було заарештовано. Слідство тривало до серпня 1950 р., під час якого священика звинувачували у зв'язках з Римом і співпраці з ОУН. Заочним рішенням «трійки» отця О. Надрагу засудили на 5 років і відправили на заслання у Пермську область [11, с. 12–14].

14 грудня 1949 р. видана постанова на арешт о. Йосипа Гірняка за його злочинну діяльність, яка заключалася в наступному: «Гірняк Й. у 1919 р. добровільно вступив в УГА і брав участь у збройній боротьбі проти Червоної Армії… У 1945 р. у період возз'єднання греко-католицької церкви з російською православною церквою виступив проти воззєдняння, серед населення проводив антирадянську агітацію [8, арк. 3]. Аналізуючи кримінальну справу о. Гірняка, варто звернути увагу на час допитів, який кожного разу був інший і поступово переносився у вечірню і нічну пору доби [8, арк. 13, 17, 22, 23, 25]. Можна припустити, що у роботі із затриманим використовувались методи психологічного тиску. Після 8 місяців слідства, о. Гірняк був відправлений на 10 років заслання у Карагандську область як «соціально-небезпечний елемент» [8, арк. 108].

У зв'язку з масовими арештами греко-католицького духовенства на протязі 1946 – 1950 рр. зменшилась активність підпілля. Тільки на території Тернопільської області у 1950 р. із 19 підпільних душпастирів, середній вік 15 отців становив 71 рік [20, с. 129-130]. Незважаючи на те, що греко-католицьких священиків у підпіллі залишилося дуже мало, вони не звузили географію свого душпастирського служіння. Ця невелика кількість священнослужителів робила короткочасні таємні виїзди в інші населені пункти, де проводили відправи серед віруючих, які відмовились від переходу в лоно РПЦ. Окрім того, самі миряни таємно чи напівлегально збиралися на самостійні відправи. У травні 1951 р. уповноважений Ради у справах релігійних культів у Тернопільській області І. Чирва розкрив підпільну діяльність греко-католицької громади, котра проводила молитовні відправи у передмісті м. Чорткова на вул. Бердо. Цією громадою, яка належала до колгоспу імені XVI з'їзду КП(б) У, керувала сестра голови цього ж колгоспу Марія Галабурда. Дана підпільна громада греко-католиків проводила самостійні відправи біля будинку рахівника того ж колгоспу Мирослава Михайлюка, де стояв кам'яний хрест. Член цієї ж спільноти – дружина депутата Чортківської міської ради Анна Сернецька проводила в цій же

окрузі у помешканнях вірних УГКЦ хрещення новонароджених дітей. Для прикладу, такі хрещення вона провела у родині члена правління вищезгаданого колгоспу Володимира Дячишина і бригадира Юлія Рябинського. Марія Галабурда і Анна Сернецька проводили всі доступні їм (в межах канонічного права) відправи.

Ці факти свідчать про те, що миряни зберігали вірність УГКЦ (хоча, напевно, не всі), водночас пристосовуючись до нового радянського порядку, ставились до нього формально, не змінюючи змісту свого релігійного вірування, одночасно підлаштовуючись під реальну форму діяльності УГКЦ. Тому для віруючих першочерговим завданням було не потрапляти під контроль системи, щоб культивувати своє релігійне вчення.

Наприкінці 1951 р. поступово у всіх колишніх греко-католицьких храмах поступово почали запроваджувати у богослужіння стиль московського православ'я. Під час Літургії замість Папи Римського і греко-католицьких владик почали згадувати імена Московського патріарха Алексія і православних єпископів. Образи святого Йосафата Кунцевича та інших греко-католицьких владик було знято і замінено православними іконами [20, с. 83]. До 1952 р. переважно усі колишні греко-католицькі священики користувалися на відправах молитовниками УГКЦ, незважаючи на прагнення ієрархії РПЦ проводити їх за канонами Московського патріархату.

Таким чином, масові арешти і ув'язнення невозз'єднаного греко-католицького духовенства у другій половині 1940-х – першій половині 1950-х рр. значною мірою обмежили діяльність УГКЦ. Незважаючи на значні матеріальні, моральні і людські втрати владі так і не вдалося остаточно знищити греко-католицькі громади на території єпархії. Підпільне духовенство проводило таємні чи напівлегальні відправи у селах західних областей УРСР. У цьому їм сприяли активні миряни і чернецтво. У той же час, «возз'єднане» духовенство, що залишилось в структурі РПЦ, вважало свою присутність у ній формальною, бо реально дотримувалося греко-католицької традиції, не змінюючи ні догматики, ні обрядів Святих Тайн, ні інтер'єру храму. Тож у сталінський період греко-католицька традиція мала дві форми існування: легальну в структурі РПЦ і підпільну в структурі УГКЦ.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Держархів Івано-Франківської області (далі ДАІФО). – Ф. Р-388 (Уповноважений Ради в справах релігійних культів при РМ СРСР по Івано-Франківській області, 1944–1989 рр.), оп. 1, спр. 4, 344 арк.

2. ДАІФО. – Ф. Р-388, оп.1, спр. 5, 153 арк.

3. ДАІФО. – Ф. Р-389.(Уповноважений Ради в справах Православної Церкви при РМ СРСР по Івано-Франківській області, 1944-1966 рр.), оп. 1, спр. 4, 140 арк.

4. ДАІФО. – Ф. Р-389, оп. 1, спр. 5, 146 арк.

5. ДАІФО. – Ф. Р-389, оп. 1, спр. 14, 183 арк.

6. ДАІФО. – Ф. Р-389, оп. 1, спр. 18, 133 арк.

7. Держархів Тернопільської області. – Ф. Р-3240 (Уповноважений у справах Російської ПравославноїЦеркви при Раді Міністрів СРСР в Тернопільській області), оп. 2,

спр. 3, 60 арк.

8. Галузевий державний архів Служби безпеки України в м. Івано-Франківськ. – Ф. 5 (Реабілітовані), оп. 1, спр. 11565. Справа по звинуваченню Гірняка Йосифа Юстиновича.

9. Інтерв'ю з п. Анною Майданською, від 11.02.1994, Івано-Франківська обл. с. Опришівці, вул. Коновальця 247-а. Інтерв'юер: Н. Павликівська // Архів Інституту історії Церкви УКУ (далі – АІІЦ). – П-1–1–359.4. – 44 с.

10. Інтерв'ю з п. Мартою Малкош, від 04.11.1994, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Н. Павликівська // АІІЦ. – П-1–1–426. – 46 с.

11. Інтерв'ю з о. Олексою Надрагою, від 24.04. 1994, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Н. Павликівська // АІІЦ. – П-1-1-365. – 23 с.

12. Інтерв'ю з о. Іваном Чав'яком, від 22.03. 1994, м. Івано-Франківськ, вул. Галицька, 167/26. Інтерв'юер: Н. Павликівська // АІІЦ. – П-1-1-34. – 67 с.

13. Сергійчук С. Нескорена церква. Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. – К.: Дніпро, 2001. – 475 с.

14. Андрухів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект / І. Андрухів, О. Лисенко, І. Пилипів. – Надвірна: ЗАТ «Надвірнянська друкарня», 2010. – 500 с.

15. Андрухів І. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40-80-х роках XX століття. Історико-правовий аналіз. / Ігор Андрухів. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2006. – 432 с.

16. Андрухів І. Станіславщина: двадцять буремних літ (1939 – 1959) / І. Андрухів, А. Француз. – Рівне-Івано-Франківськ, 2001. – 288 с.

17. Будз К. Греко-католицькі миряни в умовах повоєнної ліквідації УГКЦ в Галичині [Електронний ресурс] / Катерина Будз – Режим доступу: http://www.ekmair.ukma.kiev.ua/bitstream/123456789/2665/1/Budz_Hreko_katolytski_myriany.pdf.

18. Пащенко В. Українська Греко-Католицька Церква середини 40-50-х років XX століття: воскресіння з руїн [Електронний ресурс] / Володимир Пащенко. – Режим доступу: http://dspace.pnpu.edu.ua/bitstream/123456789/2128/1/Paschenko.pdf.

19. Стоцький Я. Доля чернецтва, духовенства і парохій УГКЦ у західних областях України у 1950–1953 рр. / Ярослав Стоцький // Український історичний збірник. – 2008. – № 11. – С. 283–293.

20. Стоцький Я. Українська Греко-католицька церква і релігійне становище Тернопільщини (1946-1989 рр.) / Ярослав Стоцький. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – 432 с.

21. Через терни – до зірок. Життя, мученицька смерть і прослава Блаженного Мученика Симеона Лукача / Упорядник І. Пелехатий. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2010. – 368 с.

Ivanna Havrysh

AN ATTEMPT OF MOVING THE GREEK CATHOLIC COMMUNITIES OF STANISLAVIV DIOCESE TO THE BOSOM OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH (1946 – 1953)

In the article the main forms of the greek catholic counteraction of liquidation of Ukrainian Greek Catholic Church by Soviet government in the second half of 1940s – the first half 1950s have been considered. Anti-Soviet activity of priesthood, attitude of believers to the orthodoxy and Soviet government have been investigated.

***Key words**: Stanislaviv eparchy, , priest, Underground, Greek Catholics,*

УДК 94(477.83/.86): 281.5: 261.7

Наталія Концур-Карабінович
Івано-Франківський національний технічний університет нафти й газу

ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА В КОНТЕКСТІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В ГАЛИЧИНІ У 1940-Х – НА ПОЧАТКУ 1950-Х РР.

У статті здійснено системний аналіз антиунійної політики радянських владних органів і органів державної безпеки, спрямованої на забезпечення процесу ліквідації УГКЦ на території Західної України. Комуністична влада прагнула формально легітимізувати церковну монополію підконтрольної Російської православної церкви на західноукраїнських землях, встановивши таким чином повний ідеологічний контроль над духовним життям західних українців. Проведення псевдо собору 1946 року мало завершити нищення УГКЦ, як національної релігійної структури, що своїм існуванням перешкоджала утвердження комуністичного режиму. У боротьбі з греко-католиками використовувався широкий арсенал ідеологічних, репресивних та адміністративних методів, головну роль у реалізації політики комуністичного керівництва відіграли органи державної безпеки.

***Ключові слова**: антиунійна політика, греко-католики, органи НКВС-НКДБ, репресії, Українська греко-католицька церква.*

Весна 1944 року стала початком повернення на західноукраїнські землі радянських військ, що перейшли у загальний наступ, звільнивши Правобережну Україну та наблизившись до західноукраїнських земель. Березневі бої на радянсько-німецькому фронті на теренах Тернопільщини і Станіславівщини викликали занепокоєння в багатьох мешканців Західної України, у тому числі і в представників греко-католицького духовенства. Атмосферу загальної тривоги дуже промовисто подав митрополит А.Шептицький у своєму листі до кардинала Є.Тіссерана від 22 березня 1944 року. Передбачаючи швидкий прихід більшовицьких військ (насправді німцям вдалося ще на три місяці утримати позиції), він писав з приводу повернення радянської влади: "Ця звістка сповняє страхом наших вірних. Всі інтелігенти, які впродовж цих останніх років кооперували з німцями, хоч би в спосіб найменш добровільний, є переконані, що заражені на повну смерть. Вони покидають місто чи край ... Загальна паніка огортає священиків. В 30 селах, зайнятих більшовиками, 24 священики залишили свої місця осідку. Свій спосіб поведінки вони вияснюють фізичною неможливістю лишатися, або в кінці, аргументами, які доводили б, що їм грозить певна смерть. Священикам, які не залишили своїх сіл, большевицька армія не робить нічого злого, зате в селах залишених парохами, більшовики палять і руйнують приходства" [1, с.54].

Наскільки цей страх перед поверненням радянського режиму був обґрунтований, окреслив у своїй книзі Б.Боцюрків, вказуючи, що за роки війни "… Церква відкрито стояла на боці противників цієї влади та підтримувала незалежницькі прагнення українського руху" і, що "зважаючи

на загальну ситуацію в Західній Україні, в діяльності митрополита та переважної частини духовенства важко було уникнути переплетіння політичного і релігійного аспектів" [1, с.56]. На переконання дослідника, саме ця обставина і послужила ґрунтом для нападок радянських органів на церкву, хоч сам Б.Боцюрків вбачав підставою співпраці галицьких українців з нацистами те, що більшість з них, в тому числі й греко-католицьких священиків, ніколи не вважали себе радянськими громадянами, розцінювали радянську анексію їхніх земель 1939 року, як протиправний акт і в ході війни не могли уявити можливості повернення більшовиків назад [1, с.56-57].

З відновленням радянської влади, сталінський режим знову розгорнув широкомасштабний процес їх радянізації, неухильного і послідовного викорінення всіх громадських інституцій, що не вписувалися у жорстоку схему тоталітарної держави та виявляли опір її утвердженню. Більше того, навіть у культурно-духовній сфері, завжди дратівливій для місцевого населення, одразу ж після вигнання німецьких військ, військово-політичним керівництвом Червоної армії були зроблені кроки, що неминуче викликали невдоволення й спротив галичан. Так, за постановою Політради 4-го Українського фронту від 12 вересня 1944 року, підписаній генералами І.Петровим і Л.Мехлісом, було дано доручення демонтувати з усіх символічних могил та курганів в населених пунктах хрести та знаки тризуб, а також написи "Борцям за волю соборної України", натомість на їх місці встановити піраміди та обеліски, увінчані п'ятикутними червоними зірками та червоними прапорами. У постанові зазначалося, що кургани із тризубами "споруджені німецькими наймитами-оунівцями в знак їхньої солідарності з фашистськими загарбниками" [2, с.746-747].

За загальними оцінками вітчизняних дослідників, влітку 1944 року Греко-католицька церква була ослаблена значними втратами, які перенесла впродовж війни. Незважаючи на звернення до духовенства митрополита А.Шептицького та владики Г.Хомишина залишатися на своїх місцях, понад 300 її священиків покинуло свої парафії. Крім того, за роки війни значно зменшилась і кількість віруючих унаслідок мобілізацій до Червоної армії в 1939 – 1941 рр. до УПА, до дивізії СС "Галичина", через вивезення на каторжні роботи до Німеччини, масові розстріли мирного населення фашистами та добровільну еміграцію багатьох цивільних мешканців у 1943 – 1944 рр. [3, с.121-122; 1, с.64-65].

Незважаючи на це, УГКЦ зберегла свою структуру, моральний авторитет, залишаючись однією з потужних національних сил, що мала значний вплив на місцеве українське населення, в тому числі і на діяльність структур ОУН та УПА. Останні розгорнули активний ідеологічний та військовий спротив відновленню радянської влади, що викликало значне занепокоєння у більшовицького політичного та військового керівництва [4, с.111-121]. За цих умов, коли основні сили системи НКВС-НКДБ були задіяні у боротьбі з повстанським рухом, вести активний наступ на церкву для радянської сторони було малоперспективним.

Відношення до УГКЦ у перші місяці відновленої більшовицької влади вибудовувалися в руслі загальних змін політики комуністичної держави до релігії та церкви. Ще у 1943 році, за висловом М.Гайковського "з ласки Сталіна", практично знищена радянськими каральними органами ієрархія Московського патріархату Руської православної церкви була частково реанімовано [5, с.37]. З ініціативи Й.Сталіна 4 вересня у Кремлі відбувся прийом керівництва Московського Патріархату, після чого РПЦ отримала повне сприйняття та підтримку з боку політичного і державного керівництва СРСР за свою патріотичну позицію в роки війни. 14 вересня 1943 р. при Раді Народних Комісарів СРСР було створено Раду у справах РПЦ (РСРПЦ), на яку покладалося завдання координувати державну релігійну політику і забезпечувати взаємозв'язок між державним керівництвом та ієрархами РПЦ. Головою Ради Й.Сталін призначив полковника НКДБ Г.Карпова, давши йому доручення про відповідне кадрове укомплектування штатів обласних відділів РСРПЦ таємними співробітниками органів держбезпеки [6; 7, с.297-306].

Подібні посередницькі структури для втілення сталінської моделі свободи совісті і віросповідань між урядом держави і церквою через деякий час було утворено й в УРСР [8, с.89]. Для контролю за діяльністю інших церков та конфесій у травні 1944 р. було створено ще й Раду в справах релігійних культів (РСРК) при союзному уряді, яку спочатку очолив полковник НКВС К.Зайцев, та невдовзі його змінив полковник держбезпеки І.Полянський. Безперечно, головною метою нібито "релігійного відродження" в СРСР, започаткованого Сталіним в роки війни, було використання церкви та її авторитету серед співвітчизників для здійснення прагматичних політико-ідеологічних планів у країні та за її межами. Насправді, Рада у справах РПЦ фактично функціонувала як філія наркомату державної безпеки, забезпечуючи відповідну політичну лінію у релігійній сфері. Комуністичний атеїстичний режим ніколи не допускав церкву до справи ідеологічного виховання радянських людей. Власне він перетворив Російську православну церкву у своєрідну одержавлену інституцію, знаряддя імперської політики СРСР.

Республіканські структури – Раду у справах РПЦ і Раду у справах релігійних культів при Раді Народних Комісарів Української РСР очолили українські письменники П.Ходченко і П.Вільховий. Б.Боцюрків вважав, що ні П.Ходченко, ні П.Вільховий не були кадровими співробітниками радянських спецслужб, тому реальне керівництво з боку структур НКВС-НКДБ по лінії цих державних органів здійснював підполковник держбезпеки С.Карін (С.Даниленко) – кадровий чекіст, який в структурах НКВС-НКДБ тривалий час курував саме роботу з українськими церковними організаціями. Він був довіреною особою наркома держбезпеки УРСР С.Савченка, виконував його доручення з організації боротьби з структурами ОУН і УПА в Західній Україні, координації боротьби з УГКЦ, неодноразово представляючись як "уповноважений у справах релігії при РНК УРСР" [1, с.59, 67-68].

Саме С.Карін у липні-вересні 1944 року розгорнув в західноукраїнських областях активну оперативну роботу місцевих органів НКВС-НКДБ по збору і аналізу інформації про становище й діяльність УГКЦ та її ієрархів під час нацистської окупації. Співробітники держбезпеки здійснювали широке коло заходів, вивчаючи поведінку багатьох представників української інтелігенції та духовенства, про що свідчать документи партійних і каральних органів [2, с.203-211; 9, с.223-231; 10, с.304-328]. Окремі методи збору інформації щодо священиків Станіславської єпархії УГКЦ описав в своїй праці І.Андрухів, вказуючи на численні помітки і підкреслення, зроблені оперативними працівниками на сторінках українських газет при перегляді підшивок періодичних видань часів окупації [3, с.121-122].

Практично одразу ж, після повернення органів НКВС-НКДБ до Львова було поновлено оперативну розробку по справі "Ходячие", заведено 8 нових агентурних справ на греко-католицьких священиків, розпочата створення нової агентурної мережі, що мала забезпечувати інформацію з найближчого оточення митрополита та керівництва єпархій [4, с.120].

І хоч ще з січня 1943 року по відомству НКВС діяла Інструкція по роботі з релігійними організаціями на визволеній території, яка передбачала взяття на облік управліннями НКВС усіх, без різниці віросповідання, служителів культу за часів окупації, а також тлумачення діяльності частини духовенства, особливо із Західної України, як "агентури та активних посібників німецьких загарбників" [9, с.190-191], до кінця 1944 року органи держбезпеки практично не проводили арештів та ув'язнень греко-католицьких священиків. Виняток склали двоє осіб, один з яких – колишній ректор Кременецької духовної семінарії П.Табинський, заарештований за звинуваченням у співпраці з окупантами [11, с.120].

Цей короткочасний період відносного спокою для УГКЦ дослідники оцінювали як період певної лояльності і толеранції радянського режиму до церкви [3, с.122]. За характеристикою Б.Боцюрківа радянська влада, у порівняні з 1939-1941 роками, "демонструвала своє дещо лагідніше ставлення до УГКЦ та взагалі до релігії. Єпископат та духовенство не турбували, від військової служби було звільнено священиків, дияконів, семінаристів, дяків і навіть деяких церковних старост, ще діяли Богословська Академія і Семінарія. Відвертої антирелігійної кампанії не велося, радянських військових, навіть офіцерів, можна було побачити в церкві під час служби" [1, с.64]. На певний конструктивний характер взаємин між державою й УГКЦ та визнання владою прав на релігійну діяльність церкви вказує у своїй праці і В.Войналович [12, с.347-348]. На переконання М.Гайковського, голова УГКЦ А.Шептицький "облишив свої передвоєнні настрої й привітав новий курс політики СРСР у питанні релігій та Церков", наводячи як аргумент відому фразу митрополита на Архиєпархіальному соборі 4 вересня 1944 року "безбожництво перестало бути прапором боротьби для Совєтів" [11, с.37].

Про тогочасні вагання А.Шептицького у виборі позиції щодо радянської влади вказував у доповідній записці і підполковник С.Карін, який у серпні 1944 року мав особисті розмови з митрополитом. Щоправда версії документа про становище УГКЦ, в основу якого лягла доповідна С.Каріна, в опублікованих збірниках документів [2, с.212-219; 9, с.196-222] дещо відрізняються за змістом. Однак у них, з посиланням на таємну агентуру біля митрополита, зафіксовано прагнення встановити добрі відносини та взаєморозуміння з радянським урядом [2, с.218; 9, с.218].

Сам С.Карін, координуючи процес збору інформації про "злочинну" діяльність священнослужителів УГКЦ, її митрополита та владик єпархій, вважав недоцільним будь-які активні акції проти УГКЦ, поки живий А.Шептицький у силу його авторитету та особистісних якостей. У своїй доповідній він вказував, що: "Вплив митрополита Шептицького і авторитет серед віруючих і духовенства уніатської церкви в Західній Україні – величезні. Без перебільшення можна сказати, що такого безумовного авторитету і впливу немає жоден із голів церковних течій в СРСР" [11, с.98].

Сподіваючись хоча б на терпиме ставлення до УГКЦ, на Архиєпархіальному соборі УГКЦ 4 вересня 1944 р. митрополит у своєму виступі відзначив: "Зі зміною зовнішніх обставин очікуємо від урядових чинників більше батьківської опіки для нашого бідного народу" [1, с.66]. Митрополит звернувся з листами до керівників Львівської області І.Грушецького і М.Козирєва про допомогу у відправі церковної делегації у Москву та до голови РСРК при РНК СРСР І.Полянського, в якому просив прийняти делегацію від УГКЦ для "нормалізації відносин з радянським урядом" [13, с.16-18, 40-41].

Митрополит Шептицький усвідомлював тогочасну силу радянської держави і тому, для блага очолюваної ним церкви, взяв курс на зближення з владою, не порушуючи при цьому головних принципів УГКЦ. Водночас, він намагався захистити і відстояти майно та власність церкви перед загрозою її націоналізації, неодноразово апелюючи як до обласних, так і республіканських органів влади [14]. У жовтні важкохворий Андрей Шептицький надіслав подібні листи до Ради у справах релігії при уряді СРСР, а також до Голови Раднаркому УРСР і секретаря ЦК КП(б)У М.Хрущова [14]. Прагнучи лояльності від влади Церква передала на потреби Червоної армії, що боролася на фронтах війни, 100 тис. карбованців. У своєму листі до В.Молотова від 27 жовтня голова РСРК І.Полянський підкреслював, що рада "в цілях закріплення нинішньої орієнтації Шептицького, просить задовольнити ті потреби уніатської церкви, які можуть мати для неї суттєве значення, а саме: не перешкоджати відкриттю, у випадку потреби, нових приходських церков, залишити недоторканими існуючі монастирі, богословську академію і духовну семінарію і дозволити видання релігійного журналу" [2, с.739]. Якщо РСРК як державний орган, зважаючи на потенціал авторитету митрополита А.Шептицького, готова була піти на певні поступки церкві, щоб схилити керівництво УГКЦ на свою

сторону, то спецслужби продовжували активну оперативну роботу проти церкви.

У середині жовтня 1944 року НКДБ УРСР скерував в західні області директиву щодо посилення оперативної роботи стосовно Греко-католицької уніатської церкви. У ній наголошувалося на ворожості церкви до радянського устрою, зв'язках з Ватиканом та організації відповідної ватиканської резидентури, а також ставилося завдання поборювати "ворожі підступи" уніатів, відновити усі агентурні справи, взяти в активну агентурну "розробку" усіх релігійних діячів, стосовно яких мались компрометуючі матеріали [10, с.360-363]. 31 жовтня 1944 р. нарком держбезпеки СРСР В.Меркулов спрямував до республіканських та обласних структур директиву №140 з відповідним "Оглядом антирадянської діяльності Ватикану і римо-католицького духовенства в СРСР", в якому Греко-католицька церква звинувачувалася у нелегальних зв'язках з Ватиканом. Серед найважливіших завдань у директиві визначалися організація пошуку агентури, засланої Ватиканом у СРСР, а також створення власної агентурної мережі з осіб, які мають зв'язки у католицькому середовищі [9, с.232-240].

У розпалі діянь щодо збереження церкви у новій ситуації 1 листопада 1944 р. митрополит А.Шептицький помер. Незважаючи на напружені стосунки між церквою та радянським режимом, участь в похованні митрополита, окрім ієрархів та духовенства УГКЦ, взяли також єпископи польської католицької, російської, вірменської і української православних церков, тисячі віруючих. За оцінкою Ю.Федоріва, це був перший випадок у історії Греко-католицької церкви, коли її архиєрея хоронили офіційні представники чотирьох церков [15, с.293-294]. Під час похорону були присутні представники влади, очолювані М.Хрущовим, а також чимало працівників системи НКДБ, в тому числі і С.Карін, який залишався уповноваженим і спецслужб, і Ради у справах релігійних культів по роботі з УГКЦ.

Отже, дев'ятимісячний термін взаємин УГКЦ із радянською владою після звільнення західноукраїнських земель від фашистської окупації позначився рішучими змінами в політиці комуністичного режиму стосовно уніатської церкви. Якщо у перші місяці співіснування радикальні дії влади стримувалися величезним авторитетом митрополита А.Шептицького та його намаганнями нормалізувати стосунки із комуністичною владою задля збереження церкви, то після його смерті ситуація змінилася. Спроби комуністичного режиму використати вплив УГКЦ для нейтралізації національно-визвольної боротьби на західноукраїнських землях успіху не досягли. Тому карально-репресивні органи, що проводили значну агентурно-оперативну роботу з виявлення фактів та зв'язків представників церкви з німецьким окупаційним режимом та формуваннями ОУН і УПА, почали активну діяльність з підготовки плану ліквідації церкви. За ініціативою Й.Сталіна до розробки й реалізації плану було залучено державні органи – Раду у справах РПЦ та Раду у справах релігійних культів, та все ж головну

роль на цьому етапі відіграли структури НКДБ і НКВС, які безпосередньо провели у квітні 1945 року арешти та ув'язнення вищого керівництва церкви та широкомасштабну антиунійну політику щодо Української греко-католицької церкви.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950) / Б. Боцюрків. – Львів: Вид-во УКУ, 2005. – 268 с.

2. Культурне життя в Україні. Західні землі. – К.: Наукова думка, 1995. – Т. 1: 1939–1953. – 748 с.

3. Андрухів І.О. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 рр. Історико-правовий аналіз / І.О. Андрухів. – Івано-Франківськ, 2004. – 344 с.

4. Андрухів І.О. Станіславщина: двадцять буремних літ (1939–1959): Суспільно-політичний та історико-правовий аналіз / І.О. Андрухів, А.Й. Француз. – Рівне – Івано-Франківськ, 2001. – 335 с.

5. Гайковський М. Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939–1941 та 1944–1946 роках / М. Гайковський // Хресною дорогою: Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939–1941 та 1944–1946 роках: збірник документів і матеріалів / упоряд. М.І. Гайковський. – Львів: Місіонер, 2006. – С. 19-90.

6. «Русская православная церковь стала на правильный путь». Докладные записки председателя Совета по делам Русской православной церкви при СНК СССР Г.Г.Карпова И.В.Сталину 1943-1946 гг. // Исторический Архив. – 1994. – Т. 3. – С. 139-148.

7. Білас І. Репресивно-каральна система в Україні 1917–1953 Суспільно-політичний та політико-правовий аналіз / І. Білас. – К.: Либідь, 1994. – Кн. 1. – 432 с.

8. Літопис Голготи України. – Дрогобич: Відродження, 1994. – Т. 2: Репресована церква. – 527 с.

9. Ліквідація УГКЦ (1939–1946): документи радянських органів державної безпеки: [у 2-х т.]. – К.: ПП Сергійчук М.І., 2006. – Т.1. – 920 с.

10. Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1939–1944 рр.) / упоряд. С. Кокін, Н. Сердюк, С. Сердюк; заг. ред. В. Сергійчука. – К.: Українська Видавнича Спілка, 2005. – 480 с.

11. Гайковський М.І. Хресною дорогою: Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939–1941 та 1944-1946 роках: збірник документів і матеріалів / упоряд. М.І. Гайковський. – Львів: Місіонер, 2006. – 650 с.

12. Войналович В.А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс / В.А. Войналович. – К.: Світогляд, 2005. – 741 с.

13. Сергійчук В.І. Нескорена Церква. Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу / В.І. Сергійчук. – К.: Дніпро, 2001. – 492 с.

14. Центральний архів громадських організацій України (ЦДАГОУ). – Ф. 1, оп. 23, спр. 1638. Лист митрополита А.Шептицького Голові Раднаркому УРСР і секретарю ЦК КП(б)У М.С. Хрущову в Києві. 4 вересня 1944 р., арк.138-139 зв.

15. Федорів Ю. Історія Церкви в Україні / о. д-р Юрій Федорів. – Торонто, 1967. – 362 с.

Natalia Kontsur-Karabinovych

GREEK-CATHOLIC CHURCH IN THE CONTEXT OF HALYCHYNA STATE-CHURCH RELATIONS

In 1940-X - At the beginning of the 1950s-Xth century.

The article provides a systematic analysis of the anti-union policy of the Soviet authorities and state security bodies aimed at ensuring the process of liquidation of the UGCC in the territory of Western Ukraine. The communist government sought formally to legitimize the church monopoly of the Russian Orthodox Church under the control of Western Ukrainian lands, thereby establishing a complete ideological control over the spiritual life of Western Ukrainians. Conducting the pseudo of the Cathedral in 1946 was to complete the destruction of the UGCC as a national religious structure, which by its existence prevented the establishment of the communist regime. In the struggle against the Greek Catholics, a wide arsenal of ideological, repressive and administrative methods was used, and the central role in the implementation of the policy of communist leadership was played by the organs of state security.

***Key words**: antiunion policy, Greek Catholics, NKVD-NKDB, repressions, Ukrainian Greek Catholic Church.*

УДК 254.3 :241.81 (477.86)

Марія Голомідова (с. Християна МЧСВВ)
Монастир Царя Христа ЧСВВ (м. Івано-Франківськ)

АПОСТОЛЬСЬКА ПРАЦЯ МИРЯНСЬКОГО ЧИНУ СВЯТОГО ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО В М. ІВАНО-ФРАНКІВСЬКУ В УМОВАХ СЬОГОДЕННЯ

Стаття покликана ознайомити читача з апостольською працею членів Мирянського Чину Святого Василія Великого в м. Івано-Франківську з часу виходу Української Греко-Католицької Церкви з підпілля до наших днів. Стаття носить історико-хронологічний характер із описовим спрямуванням і оприлюдненням нових джерел.

***Ключові слова**: Мирянський Чин Святого Василія Великого, МЧСВВ, апостольська праця МЧСВВ, УГКЦ.*

Члени Мирянського Чину Святого Василія Великого активно діяли в підпільній Українській Греко-Католицькій Церкві (далі – УГКЦ) в Галичині в 1960–1980-их роках та сприяли її легалізації. Після років підпілля діяльність МЧСВВ пов'язана з відродженням та становлення УГКЦ в незалежній Україні. Все це актуалізує проблему участі мирян у церковних структурах та спонукає істориків до більш прискіпливого та об'єктивного її дослідження.

Досліджував діяльність Мирянського ЧСВВ в Івано-Франківську та області в нашому часі доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії Інституту історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника О.С. Жерноклєєв [6, с. 122-124; 7, с. 75-85]. Діяльність Мирянського ЧСВВ в слідчому ізоляторі міста досліджувала Надія Кирилюк (с. Марія, МЧСВВ) у своїй дипломній роботі, присвяченій проблематиці ресоціалізації неповнолітніх правопорушників [11, с. 42]. Однак проблема апостольської праці Мирянського ЧСВВ на сьогодні є ще мало науково розробленою та потребує ґрунтовніших студій.

Метою статті є дослідження апостольської праці Мирянського ЧСВВ м. Івано-Франківська після виходу УГКЦ з підпілля до нашого часу.

Розглянемо зараз апостольську діяльність Мирянського Чину після легалізації УГКЦ. Катехизм УГКЦ «Христос – наша Пасха» навчає, що *«Апостольство мирян полягає в оцерковленні всіх ділянок суспільного життя: «Стараючись про речі земні та впорядковуючи їх по-Божому, шукати Царства Божого, щоб… [речі земні] стали немов закваскою на освячення світу з нутра». В освяченні світу миряни покликані до тісної співпраці з ієрархією. Святий Йоан Золотоустий закликає своїх вірних розділити з ним його служіння: «Не полишайте все на учителів, не перекладайте усіх трудів на предстоятелів»* [10, п. 299, с. 104].

Мирянський Чин Святого Василія Великого був заснований в УГКЦ Праведним Митрополитом Андреєм Шептицьким, ЧСВВ в 1897 р. В часі

підпілля у 1960–1980-х роках його діяльність в Галичині була відновлена владикою Яковом Тимчуком, ЧСВВ, і активна апостольська праця членів Чину сприяла легалізації УГКЦ в Україні наприкінці 1980-х років [2, с. 206-207]. Після легалізації УГКЦ в Україні *«почала відбудовувати свої структури – парафії, монастирі, навчальні заклади…»* [17]. Відновив в тому часі свою легальну діяльність в Україні і Василіянський Чин св. Йосафата. У Провінції Найсвятішого Спасителя осідки Мирянського Чину, який в тому часі мав назву Третій Чин, зорганізувались при василіянських монастирях у Львові, Жовкві та Івано-Франківську.

Провідник Третього Чину м. Івано-Франківська в підпіллі о. Петро Дутчак, ІІІ ЧСВВ провадив Чин до часу виходу УГКЦ з підпілля. Головною настоятелькою Третього Чину міста і області була з часу заснування осередку в 1977 р. с. Ореста Колюх, ЧСВВ.

З відкриттям 21 вересня 1990 р. церкви Царя Христа члени Третього Чину почали приходити до храму на щомісячні збори. Духовний провід Чину в цьому часі став здійснювати о. Йосиф Данилович, ЧСВВ. Зі спогадів сестер отець давав всім членам Чину однакову покуту, радив, що читати зі Святого Письма, як молитися [25; 26]. Своє духовне життя члени Чину продовжували провадити відповідно до Уставу ІІІ ЧСВВ, виданого 1991 р. у Крехові [30].

Протягом 1990-го року в Івано-Франківську були відкриті всі греко-католицькі церкви і свою апостольську діяльність члени Чину стали провадити в уже вільній Церкві, сповняючи свою місію і виконуючи свій апостолят як індивідуально, так і спільними зусиллями.

«Християни покликані здійснювати апостолят індивідуально за різних обставин свого життя, однак нехай вони пам'ятають, що людина за своєю природою є істотою суспільною і Богові було до вподоби об'єднати всіх, хто вірить у Христа, в один народ Божий (пор. Пт. 2:5-10) та в одне тіло (пор. 1 Кор. 12:12). Тому спільний апостолят добре відповідає і людським, і християнським потребам вірних, водночас засвідчуючи спільність і єдність Церкви в Христі, який сказав: «Де двоє або троє зібрані в моє ім'я, там я серед них. Тому нехай вірні здійснюють свій апостолят спільними зусиллями (Мат. 18:20). Вони мають бути апостолами як у своїх сім'ях, так і в парохіях і єпархіях, які за своєю природою мають громадський характер, а то й у вільних товариствах, у які вони бажають об'єднатися…. Бо товариства, утворені для спільного здійснення апостоляту, підтримують своїх членів і готують їх до цієї справи, правильно організовують і регулюють їхню апостольську працю, так що можна очікувати набагато рясніших плодів, ніж у тому випадку, коли б кожен член діяв окремо….Адже сьогодні лише спільними зусиллями можна повною мірою досягти всіх цілей апостоляту і зберегти його результати», – говориться в Декреті Другого Ватиканського Собору про апостолят мирян [3, п. 18, с. 242].

Нижче наведемо деякі приклади спільної та індивідуальної апостольської праці членів Третього Чину м. Івано-Франківська після легалізації УГКЦ.

Майже всі сестри Третього Чину ще з підпілля вміли дякува́ти, тож декілька сестер з четвертої групи Чину: с. Магдалина Марта Бобрикович, ІІІ ЧСВВ, с. Агнета Анна Бублик, ІІІ ЧСВВ, с. Юлія Олена Дівнич, ІІІ ЧСВВ, с. Андрея Анна Бойко, ІІІ ЧСВВ та с. Марія Анна Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ стали співати Святі Літургії в неділю, свята і в будні дні в церкві вмуч. Димитрія в Пасічній [25].

Зі спогадів с. Юлії Олени Дівнич, ІІІ ЧСВВ, вона подарувала першу кадильницю для церкви вмуч. Димитрія, привезену з Польщі [9, с. 22]. Також у липневому номері газети «Нова Зоря» за 1991 р. надруковано її статтю «Юдою не стану» про колишнього пароха церкви вмуч. Димитрія о. Миколу Бориславського (1887–1967 рр.), який повернувся з заслання наприкінці 1950-тих і якого сестра з парафіянами щорічно відвідувала в м. Дрогобичі та вітала з іменинами [4].

Як почали відкриватися в місті греко-католицькі церкви, сестри брали участь в прибиранні цих церков та прилеглих до них територій [28].

Сестра Марія Анна Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ і с. Наталія Анна Меринда, ІІІ ЧСВВ допомогали о. Йосифу Даниловичу, ЧСВВ при хрещенні дітей з інтернату в с. Угорниках Тисменицького району [21; 26], і тоді було охрещено 200 дітей [27].

Сестри Чину також допомагали в тих роках в організації та підготовці дітей до Першого Святого Причастя на парафіях міста. З розповіді с. Наталії Анни Меринди, ІІІ ЧСВВ, вона спільно з сестрами Чину допомагала організувати урочисте Перше Святе Причастя в Катедральному Соборі Святого Воскресіння трьох груп дітей від 30 до 50 в кожній групі, яких підготовили м. Мирослава Максимчук, ЧСВВ, с. Ореста Колюх, ЧСВВ та інші сестри [27].

Наприкінці 1990-го року на прохання владики Павла Василика с. Магдалина Марта Бобрикович, ІІІ ЧСВВ, с. Антонія Анна Рак, ІІІ ЧСВВ, с. Юлія Олена Дівнич, ІІІ ЧСВВ та с. Агнета Анна Бублик, ІІІ ЧСВВ записали на касети українські колядки та духовні пісні. Тоді ж с. Антонія Анна Рак, ІІІ ЧСВВ також вишила стихар для владики Павла Василика [18].

Після смерті настоятельки четвертої групи Третього Чину с. Магдалини Марти Бобрикович, ІІІ ЧСВВ 31 липня 1991 р., с. Ореста Колюх, ЧСВВ назначила настоятелькою групи с. Марію Анну Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ [24], яка згодом стала, як всі групи об'єднались, настоятелькою Третього Чину міста [14].

Сестра Ореста, ЧСВВ часто передавала с. Марії Анні Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ короткі листи [26]. В одному з них с. Ореста, ЧСВВ сповістила с. Марію Анну, ІІІ ЧСВВ про прохання с. Володимири Анни Мах, ІІІ ЧСВВ з с. Кінчаки Галицького району, що їй потрібні Молебні до св. Йосафата і св. Йосифа та парастас на українській мові [15]. Була велика потреба в духовній

літературі, і в тому часі с. Марія Анна Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ дуже багато друкувала духовної літератури [26].

В іншому листі с. Ореста, ЧСВВ просила с. Марію Анну Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ дати на сорокоусти за померлих сестер Чину. Лист датований 2 березня 1992 р. *«Згідно Статуту,* писала с. Ореста, ЧСВВ*, Ви повинні дати на Службу Божу за померлих, а як не дали, то прошу сказати, щоб кожна сестра відмовила вервичку, щоб був зв'язок між живими і померлими. Ви їм помагайте, а вони будуть Вам помагати. Як Ваше здоров'я? Молімся взаємно за себе. Щиренько здоровлю»* [13].

Списки членів Третього Чину, укладені с. Орестою Колюх, ЧСВВ, її лист про заснування осередку в місті та збережені три листи до с. Марії Анни Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ є надзвичайно важливими документами, які стосуються історії Третього Чину м. Івано-Франківська.

З 1991 по 1997 рр. провідником Третього Чину був ігумен о. Йосиф Холод, ЧСВВ. Сестри приходили в монастир отців василіян на щомісячні збори і двічі на рік, на свята св. Василія Великого і св. Петра і Павла, на віднову обітів, які проводив отець, а також збиралися разом на богослужіння і спільну молитву в церкві вмуч. Димитрія. Отець Йосиф, ЧСВВ любив дарувати сестрам релігійні образки і говорив: «Ми всі зібрані в Божій любові і нам нічого не загрожує» [19].

Одним з напрямків діяльності Третього Чину на початку 1990-х років була допомога сестер Чину с. Наталії Анни Меринди, ІІІ ЧСВВ, с. Марії Анни Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ та інших о. Йосифу Холоду, ЧСВВ при заснуванні Марійських дружин на парафіях міста і області [23]. Марійські дружини в місті були засновані на парафії Царя Христа, за згодою парохів – в церквах вмуч. Димитрія, Покрови Матері Божої [11], св. Йосифа [32], також в 14-тій, 19-тій [27] та 15-тій школах [31].

Ще однією ділянкою апостольської праці і прикладом спільного апостоляту була організація та участь сестер Третього Василіянського Чину спільно з Третім Чином Матері Божої Неустанної Помочі в 1990-х роках в Євхаристійному поході в місті [22]. В походах вервиці, які організовував о. Йосиф Холод, ЧСВВ, брали участь та допомагали в їх організації члени Марійської дружини, Апостольства молитви і Третього Чину [23]. Учасниками походів були і діти з Марійських дружин міста, серед яких – діти та внуки сестер Чину [25].

Прикладом індивідуального апостоляту сестер Чину є побудова в 1991 р. біля церкви вмуч. Димитрія завдяки старанням та за кошти с. Марії Анни Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ каплички, яка була посвячена на свято Різдва Пресвятої Богородиці 21 вересня 1991 р. на честь Непорочного Зачаття Пречистої Діви Марії [25]. Сестра Антонія Анна Рак, ІІІ ЧСВВ до каплички на престіл в тому часі вишила обрус [18]. З часу посвячення каплички с. Марія Анна, ІІІ ЧСВВ зорганізувала в ній молитви, на які після Служби Божої сходилось багато людей. Кожного четверга, п'ятниці і суботи відбувалися Адорації, молилися вервицю в наміренні Матері Божої та інші

молитовні практики [8, с. 47-48]. Щороку 21 вересня біля каплички служиться Молебень або Акафіст на честь Матері Божої [25]. Молитви в капличці є прикладом спільного з вірними нашої Церкви молитовного апостоляту сестер Третього Чину в тих роках.

2 квітня 1995 р. померла настоятелька Третього Чину с. Ореста Колюх, ЧСВВ (1917 – 1995 рр.), яка провадила Чин протягом 18 років. Всі сестри у своїх спогадах згадують, що вона була їм духовною мамою і відзначають святість її життя.

3 вересня 1997 р. провідником Третього Чину став ігумен о. Володимир Палчинський, ЧСВВ. У 1998–1999 рр. за дорученням ігумена збори Чину в монастирі сестер василіянок провадила с. Атаназія Павлюк, ЧСВВ [20]. У 1999–2000-х рр. Третій Чин вже остаточно перейшов під опіку отців василіян.

20 вересня 2002 р. ігумен о. Володимир Палчинський, ЧСВВ та о. Олег Червак біля офісу ВАТ «Прикарпаттяобленерго» посвятили капличку Покрови Матері Божої. Ініціаторкою та активною учасницею її спорудження є с. Магдалина Софія Себедин, ІІІ ЧСВВ [16, с. 278]. Сестра доглядала за капличкою, а з 2005 р. її догляд стала здійснювати с. Магдалина Марія Факас, МЧСВВ.

На прохання ігумена о. Володимира, ЧСВВ с. Антонія Анна Рак, ІІІ ЧСВВ вишила для церкви Царя Христа вишивку на хори і вісім сорочок для дівчат з молодіжної спільноти Еммануїл [18]. Сестра в часі підпілля працювала в теперішньому будинку дитячої творчості та вчила дітей вишивати і одночасно прививала їм любов до рідної української мови, культури, звичаїв, християнські цінності і любов до Бога. Дві її учениці – с. Августина Чорноус, ЗСМ та с. Ігнатія Гаврилик, ЧСВВ стали монахинями і присвятили своє життя Богові.

Новий етап діяльності Третього Чину почався в 2004 р., коли його провідником став о. Порфирій Шумило, ЧСВВ. 10 липня 2005 р. настоятелькою Чину була обрана с. Християна Голомідова, ІІІ ЧСВВ. Того ж року ігумен о. Володимир Палчинський, ЧСВВ для членів Чину передав Статут Мирянського Чину Святого Василія Великого, схвалений на Генеральній Капітулі Василіянського Чину в Римі в 1992 р.

Згідно з Статутом, метою Мирянського ЧСВВ є «в усьому шукати Божого вподобання й освячення своїх членів та будувати Царство Боже в душах ближніх, згідно з наукою Ісуса Христа та засадами святого Отця Василія Великого». Притаманне завдання – «виконувати апостольську працю в різних її видах і потребах; захищати і поширювати єдність Церкви; виконувати харитативну, суспільну, виховну й наукову працю в різних обставинах життя в дусі святого Василія Великого» [29, розділ ІІ, с. 7].

12 березня 2006 р. відбулись перші вибори Управи Мирянського Чину. Головою Управи була обрана с. Християна Марія Голомідова, МЧСВВ. 20 квітня 2012 р. з благословення ігумена о. Йосафата Фітеля, ЧСВВ покровителькою осідку Мирянського ЧСВВ в Івано-Франківську стала Непорочно Зачата Пречиста Діва Марія. 13 травня 2012 р. відбулись наступні вибори Управи Чину. Головою Управи була обрана знову с. Християна Марія

Голомідова, МЧСВВ. За час з 2004 по 2016 рр. до Чину вступило 111 осіб, а загальна кількість членів в 2016 р. склала 140 осіб (46 осіб з вищою освітою, 15 сестер – з вищою духовною освітою).

24 листопада 2016 р. ігумен монастиря в Івано-Франківську о. Йосафат Хаймик, ЧСВВ призначив о. Павла Яхимй, ЧСВВ духовним провідником Мирянського ЧСВВ.

З дозволу Протоігумена о. Йоана Школика, ЧСВВ від 24 січня 2017 р. всі члени Мирянського ЧСВВ Івано-Франківської митрополії УГКЦ стали належати до осідку МЧСВВ при монастирі оо. Василіян в Івано-Франківську. На даний час до осідку належить більше як 300 осіб. Серед них 80 членів Чину проживає в м. Івано-Франківську. Найбільш чисельно, 150 членів, проживає на території Надвірнянського, Богородчанського, Косівського районів та Яремчанської міської ради Івано-Франківської області. 20 членів Чину проживає в м. Бурштині та 29 – у м. Калуші. Всі члени Чину є практикуючими християнами і живуть євхаристійним життям, перебувають у постійній молитві за Римського Архиєрея, УГКЦ, Василіянський Чин св. Йосафата, Мирянський ЧСВВ, рідну Україну, навернення грішників, мир у всьому світі та ін., випрошуючи в Господа Бога і Пресвятої Богородиці потрібні ласки і благословення.

Як і в минулі роки, в монастирі оо. Василіян відбуваються щомісячні збори членів Мирянського ЧСВВ. Двічі на рік члени Чину відновлюють свої обіти, перед якими є двох-трьохденні реколекційні науки.

З 2004 р. духовні науки для членів Чину виголошували: провідник МЧСВВ о. Порфирій Шумило, ЧСВВ; с. Тереза Гутник, ЧСВВ (2006–2007 рр.); ігумен о. Володимир Палчинський, ЧСВВ; ігумен о. Йосафат Фітель, ЧСВВ (2009–2016 рр.); о. Миколай Микосовський, ЧСВВ (2013 р.); о. Григорій Анастасин, ЧСВВ (2015 р.); ігумен о. Йосафат Хаймик, ЧСВВ (з серпня 2016 р.); провідник МЧСВВ о. Павло Яхимець, ЧСВВ (з грудня 2016 р.).

Лекції для членів МЧСВВ (2011 р.) читали викладачі Івано-Франківської Теологічної Академії: о. Василь Ілик – «Доктрина Католицької Церкви»; о. Руслан П'яста – «Подружня етика»; о. Роман Дзюбак – «Подружнє право»; о. Ігор Онищук – «Сектознавство».

На зборах члени Чину читають і розважають Новий Завіт; Катехизм християнської віри; Катехизм УГКЦ «Христос – наша Пасха»; книгу «Пізнай свій обряд» о. Юліана Катрія, ЧСВВ; моляться вервицю до Божого Милосердя і розважають Таїнства вервиці; готують різні теми, розповіді про прощі та ін.

Члени Чину були ознайомлені з такими документами Церкви як: Післясинодальне апостольське повчання Святішого Отця Івана Павла II «Покликання і місія мирян»; Енцикліка Папи Бенедикта XVI «Бог є любов»; Пастирський лист Блаженнішого Святослава Шевчука «Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом»; Резолюції VI сесії Патріаршого Собору УГКЦ і постанови Синоду Єпископів УГКЦ; «Управління Божими дарами» та ін.

Нижче наводимо інформацію про апостольську діяльність Мирянського ЧСВВ з 2005 по 2017 рр. на парафії, в сім'ях, у спільноті МЧСВВ та місіях. Апостольська діяльність членів Чину на парафії Царя Христа складається з молитовного апостоляту, співу богослужінь, організації прощ, прибирання церкви, опіки «Духовної школи» імені Митрополита Андрея Шептицького, висвітлення діяльності Чину в засобах суспільної комунікації, індивідуального апостоляту.

На інших парафіях міста і в області члени Мирянського Чину, які належать до тих парафій, теж провадять свою апостольську діяльність. Співають богослуження, здійснюють молитовний апостолят, організовують прощі, розповсюджують духовну літературу, прибирають церкви, доглядають за капличками, допомагають сиротам, потребуючим, воїнам АТО та ін.

Молитовний апостолят є одним з головних в житті членів Мирянського Чину і важливим напрямком їх апостольської діяльності. Більшість членів Чину беруть участь у щоденній Святій Літургії, Пресвятій Євхаристії, приступають до Таїнства Покаяння; читають і розважають по можливості щодня Святе Письмо та вивчають Слово Боже в біблійному гуртку; читають Катехизм УГКЦ «Христос – наша Пасха», духовну літературу; беруть участь у реколекціях перед відновою обітів та парафіяльних реколекціях в часі Різдвяних свят та Великого посту; беруть участь у катехитичних науках; навчаються в «Духовній школі» ім. Митрополита Андрея Шептицького та катехитично-педагогічному факультеті Івано-Франківського богословського університету; Беруть участь в молитві Церковного Правила, набоженствах, які подає Церква; після Вечірні в церкві провадять вервицю. Із 2014 р. у Велику П'ятницю члени МЧСВВ моляться перед виставленою Плащаницею, а 8 квітня 2016 р. брали участь у безперервній молитві «24 години для Господа» та ін.

З 2009 р. хористи Чину співають у церкві Царя Христа богослужіння. Сестра Григорія Галина Досин, МЧСВВ (до 2015 р.), с. Іванна Любов Івасів, МЧСВВ, с. Софія Євдокія Савчин, МЧСВВ, с. Марія Гордашко, МЧСВВ та ін. співають Святу Літургію та Молебень до свщмуч. Йосафата в другу суботу місяця. Сестра Павла Неля Лавренюк, МЧСВВ і с. Магдалина Ліліана Лавренюк, МЧСВВ співають в суботу вечірню Святу Літургію. Четверо сестер Чину здобули дяківсько-регентську освіту та співають богослужіння на своїх парафіях.

Зусиллями членів Мирянського Чину на парафії Царя Христа з 2006 р. організовуються прощі до відпустових місць України. Щотижня, по суботах і неділях, сестрами МЧСВВ організовуються прощі: до Гошева, Підгірців, Крехова, Улашківців, Страдча, Глинян, Унева, Зарваниці, Борислава, Львова, Джублика та ін. Відповідальні за провід та організацію прощ: с. Йосафата Надія Гасюк, МЧСВВ (2006–2014 рр.), с. Олена Ольга Бельбас, МЧСВВ (з 11. 2015 р.).

З 2006 р., щосуботи, після вечірньої Святої Літургії до 20-ти членів Чину дбають за благоустрій і прибирають церкву Царя Христа. Відповідальні за прибирання і благоустрій храму: с. Християна Марія Голомідова, МЧСВВ (до 2009 р.), с. Марія Надія Кирилюк, МЧСВВ (2009–2011 рр.), с. Софія Марія Жибак, МЧСВВ (2012–2017 рр.).

Важливим напрямком апостольської діяльності Мирянського Чину на парафії є «Духовна школа» імені Митрополита Андрея Шептицького, яка була започаткована в монастирі оо. Василіян з Благословення Єпископа Івано-Франківського УГКЦ Кир Володимира Війтишина 26 лютого 2011 р. Організаторами та відповідальними за програму заснованої школи були Івано-Франківська теологічна академія (катехитично-педагогічний факультет) та отці Чину Святого Василія Великого. Лекції читали викладачі теологічної академії, з 2014 р. – вже богословського університету.

1 жовтня 2015 року Митрополит УГКЦ Кир Володимир Війтишин своїм Декретом уділив благословення ігумену і пароху о. Йосафату Фітелю, ЧСВВ на організацію і провід «Духовної школи» імені Митрополита Андрея Шептицького для мирян при монастирі оо. Василіян м. Івано-Франківська.

Мета школи: освітній вишкіл та духовна формація мирян згідно з ученням Католицької Церкви. До навчальної програми входять такі дисципліни: Василіянська духовність; Вступ до Святого Письма; Історія Спасіння Старого і Нового Завітів; Основи християнської віри; Притчі та блаженства; Літургійне богослів'я; Святі Таїнства; Богослів'я ікони; Фундаментальне богослів'я; Христологія; Маріологія; Етика; Подружнє право; Релігієзнавство, сектознавство; Нарис історії Церкви в Україні; Нарис історії Вселенської Церкви. Практичні заняття: читання і розважання Святого Письма (метод Lectio Divina); вивчення молитвослова, Святої Літургії; церковний спів.

Тривалість навчання в школі – 2 роки. Систематичність зустрічей – 2 рази у місяць, по суботах. Відповідальний за програму в 2015–2016 рр. – ігумен о. Йосафат Фітель, ЧСВВ; в 2016–2017 рр. – ігумен о. Йосафат Хаймик, ЧСВВ. Лекції в «Духовній школі» імені Митрополита Андрея Шептицького читали викладачі Івано-Франківського богословського університету та отці Чину Святого Василія Великого.

З 2011 по 2017 рр. відбулись три випуски. В 2015–2017 рр. в школі навчалось 48 слухачів (32 – з вищою освітою, з них 14 – з вищою педагогічною освітою). Заснування і діяльність «Духовної школи» імені Митрополита Андрея Шептицького на парафії Царя Христа дали можливість з 2011 по 2017 рр. отримати знання з богослів'я біля сотні слухачів школи, з котрих дванадцять закінчили чи ще навчаються на катехитично-педагогічному факультеті ІФБУ, а одинадцять осіб є членами Мирянського ЧСВВ. Слухачі школи заохочуються до частої участі у Святій Літургії, практикування євхаристійного життя та апостольської діяльності у своїх сім'ях, родинах, по місцю праці, проживання. Здобуття богословської освіти сприяє кращій підготовці слухачів до апостоляту. Відповідальна за

«Духовну школу» імені Митрополита Андрея Шептицького з 2011 р. від Мирянського ЧСВВ – с. Християна Голомідова, МЧСВВ.

Важливою ділянкою апостоляту Мирянського ЧСВВ є висвітлення його життя і діяльності в засобах суспільної комунікації: в часописі «Місіонар», газеті «Нова Зоря», на сайті монастиря оо. Василіян, у віснику Апостольства Доброї Смерті «Світло Надії», газеті «Галицький кореспондент», на телестудії «Апостол». Використання засобів суспільної комунікації сприяє поширенню інформації про життя і апостольську діяльність Мирянського ЧСВВ, що в свою чергу сприяє духовному просвітленню людей, їх наверненню і спасінню.

Важливим є індивідуальний апостолят членів МЧСВВ. Ось деякі приклади: с. Павла Неля Лавренюк, МЧСВВ (скрипка) і с. Магдалина Ліліана Лавренюк, МЧСВВ (бандура) – члени вокально-інструментального ансамблю «Аве Марія». Сестра Софія Євдокія Савчин, МЧСВВ та с. Марія Гордашко, МЧСВВ співають в церковному хорі «Надія». Сестра Марія Тереза Кишенюк, МЧСВВ та с. Софія Савчин, МЧСВВ провадять вервицю в церкві. Сестра Християна Марія Голомідова, МЧСВВ шила форми для МЧСВВ. Сестра Антонія Анна Рак, МЧСВВ, с. Християна Марія Голомідова, МЧСВВ, с. Софія Марія Жибак, МЧСВВ і с. Стефанія Віра Пасічняк, МЧСВВ вишивали парамани для Чину. Сестра Тереза Галина Павлюк, МЧСВВ, с. Євдокія Марія Гритчук, МЧСВВ і с. Марія Галько, МЧСВВ доглядають за квітами та грядками на території монастиря. Сестра Софія Марія Жибак, МЧСВВ, с. Марія Наталія Заячківська, МЧСВВ, с. Анна Родіка Гатало, МЧСВВ, с. Марія Ярослава Новак, МЧСВВ та с. Марія Ольга Бойчук, МЧСВВ приймають участь у генеральному прибиранні храму Царя Христа та каплички св. Юди Тадея перед великими релігійними святами та доглядають за фанами.

Однією з найважливіших місій членів Мирянського ЧСВВ є апостолят у сім'ях. Всі члени Чину моляться за свої сім'ї і родини, принагідно їх катехизують, практикують спільну молитву членів сім'ї. Чимало членів Чину посвятили свої сім'ї Пресвятому Серцю Ісусовому і урочисто щороку у храмі Царя Христа на свято Пресвятого Серця Христового відновляють цю посвяту.

Важливою і необхідною є доброчинна діяльність для самих членів, щоб підтримати їх в їхніх потребах. *«Діла милосердя – це жест любові та щирої уваги, скерований до тих, які потребують нашої допомоги, це нагода дати іншому можливість зустрітися з живим Христом»,* говориться у Посинодальному посланні Синоду Єпископів УГКЦ 2016 р. до духовенства, монашества і мирян «Служіння ближньому – дияконія – в житті УГКЦ» [17]. Потребуючим членам Чину впродовж 2005–2017 рр. виділялися кошти з каси і кошти спонсорів на лікування, ліки та їжу, на Різдвяні чи Великодні свята. Окрім того, для хворих організовувались ще збірки серед парафіян храму.

Одним з головних напрямків апостольської праці членів Чину є їх місійна діяльність в обласному центрі соціально-психологічної реабілітації

дітей, Микуличинській допоміжній школі-інтернаті, слідчому ізоляторі, лікарнях міста, серед військових Збройних Сил України, переселенців зі сходу України та Криму.

Одним з прикладів місійної діяльності є праця членів Чину в обласному центрі соціально-психологічної реабілітації дітей. Ще з 2005 р. сестри відвідують дітей з подарунками на свято св. Миколая, на Різдвяні свята, даруючи їм солодощі, фрукти, духовну літературу, духовні фільми, вервиці, релігійні образки, канцелярські товари, одяг, взуття, дитячі забавки та ін. Духовна література дарувалась також і працівникам закладу. З 2009 р. з дітьми працюють катехитки – с. Григорія Досин, МЧСВВ, с. Марія Печіль, МЧСВВ (до 2012 р.), с. Вікторія Муратова, МЧСВВ (з 2012 р.).

Ось деякі приклади. У 2010 р. старші діти мали змогу подивитись фільми «Правда про наркотики» і «Правда про алкоголь і куріння». Сестри вели розмову з дітьми на теми: «Бог у твоєму житті», «Душі в чистилищі», «Брехня і її наслідки», «Що таке добре, а що погане», «Непорозуміння з батьками», «Недовіра до Бога» та ін. Молодшим дітям с. Григорія, МЧСВВ пояснювала молитву, знак хреста, розучували духовні пісні і колядки, молилась з дітьми на вервиці та ін.

Сестра Вікторія, МЧСВВ у 2014 р. з дітьми віком від 2-х до 16-ти років проводила двічі на місяць уроки катехизму, вчила їх молитися на вервиці, переглядали духовний фільм. В часі Великого Посту в капличці центру діти брали участь у Хресній Дорозі. В травні 2014 р. діти взяли участь у прощі учнів катехитичних шкіл до храму св. Пантелеймона у с. Шевченкове Галицького району, а 4 лютого 2017 р. спільно з директором та вихователями закладу – в прощі до Зарваниці, яку поофірували в наміренні за мир в Україні. Вище наведені приклади свідчать про реальну працю членів Мирянського Чину і надану потребуючим дітям допомогу.

У 2006–2007 рр. сестри Чину на Різдвяні свята відвідували дітей школи-інтернату в с. Угорниках Тисменицького району; в травні 2006 р. спільно з провідником о. Порфирієм Шумило, ЧСВВ, ансамблем духовної музики «Аве Марія» та з подарунками відвідали геріатричний пансіонат; в грудні 2006 р. подарунки на свято св. Миколая отримали 27 дітей «Дому Милосердя»; 1 березня 2007 р. – діти Центру соціально-психологічної реабілітації дітей та молоді з функціональними обмеженнями (розвиток 1-3-5 класи) мали можливість взяти участь у Святій Літургії, посповідатись і прийняти Св. Причастя, а 9 березня – відвідати копію Туринської Плащаниці в Катедральному Соборі Святого Воскресіння. Організацією останніх двох заходів займалась с. Йосафата Надія Гасюк, МЧСВВ.

Окремим напрямком місійної діяльності Мирянського Чину з 2006 р. є опіка дітей сиріт і дітей з малозабезпечених сімей в допоміжній школі-інтернаті в с. Микуличин Яремчанської міськради. Щороку на свято св. Миколая на пожертви парафіян церкви Царя Христа та кошти Мирянського Чину дітям (до 100 осіб) св. Миколай привозить подарунки з солодощами та фруктами, духовну літературу (зокрема дитячу Біблію і дитячі молитовники),

духовні фільми та пісні, вервиці, релігійні образки, одяг, взуття, канцелярські товари, нитки для в'язання і вишивання, ікони та тканину для вишивання та ін. Зокрема, напередодні свята Воскресіння Христового 21 квітня 2008 р. дітям подаровано духовні книги (1000 грн.) та 17 релігійних образів для спальних кімнат дітей. На свято св. Миколая у 2010 р. для новозбудованої каплички св. Миколая подаровано Євангеліє, хрест на тетрапод, підсвічники, а для школи – швейну машинку. В 2014 р. для дітей було закуплено і подаровано 95 підручників, зошитів та методичок з християнської етики. Ці наведені окремі приклади свідчать про надання реальної допомоги потребуючим дітям членами Чину.

Особливо важливою і потрібною є місійна діяльність, яку провадять члени Мирянського ЧСВВ в слідчому ізоляторі міста. В Догматичній конституції про Церкву «Світло народів» говориться, що *«Отець послав Христа «нести Добру Новину бідним... оздоровляти сокрушених серцем» (Лк. 4:18 лат. [пор. Іс. 61:1]), «шукати і спасти те, що загинуло» (Лк. 19:10). Так і Церква огортає своєю любов'ю всіх пригноблених людською неміччю, навіть більше – вбачає в убогих і стражденних образ свого убогого і стражденного Засновника, старається полегшити їхню нужду й бажає служити в них Христові»* [1, п. 8, с. 61]. Апостольська праця членів Мирянського Чину в СІЗО є свідченням християнської турботи Церкви про в'язнів, її турботи про соціальну сферу: *«Я... у тюрмі був, і ви прийшли до Мене» (Мт 25, 35:36)* [5, п.403, с. 249].

Місійна діяльність членів Чину в слідчому ізоляторі розпочалася в грудні 2005 р., коли на свято св. Миколая вони з подарунками прийшли до неповнолітніх, які утримувались в даній установі.

Важливою ділянкою апостольської праці є катехизація ув'язнених. Відчуваючи потребу, з 1 березня 2007 р. з благословення Правлячого Архиєрея Івано-Франківської Архиєпархії УГКЦ Володимира Війтишина було започатковано катехизацію в'язнів. Катехитками СІЗО стали с. Тадея Марія Гавадзин-Гринчишин, МЧСВВ (2007–2011 рр.); с. Марія Надія Кирилюк, МЧСВВ (з 2011 р.), с. Християна Марія Голомідова, МЧСВВ (2012–2015 рр.). Сестри щотижня катехизували неповнолітніх, а згодом і жінок, а також принагідно катехизували засуджених господарської частини і працівників СІЗО. На заняттях сестри також підготовляли в'язнів до сповіді. Бажаючих записували в Апостольство Матері Божої, Покровительки Доброї Смерті.

6 липня 2008 р. в СІЗО відбулось освячення каплиці св. Миколая в приміщенні установи та ще однієї каплички на подвір'ї установи, які здійснили Правлячий Архиєрей Івано-Франківської Архиєпархії УГКЦ Володимир Війтишин та Преосвященний владика Софрон Мудрий. З цього часу щонеділі і в свята в капличці капелан о. Іван Жук почав відправляти богослужіння, в яких брали участь члени Чину. Сестри з в'язнями спільно молились вервицю, розповідали їм про релігійні свята, принагідно

євангелізували і катехизували, дарували духовну літературу, релігійні образки, відповідали на запитання.

З 2012 р. Святу Літургію в СІЗО служать, виголошують проповіді та сповідають в'язнів сотрудники храму Зіслання Святого Духа о. Арсеній Панчак і о. Василь Сливоцький. З того ж року Святі Літургії стали співати: с. Марія Печіль, МЧСВВ, с. Християна Голомідова, МЧСВВ, с. Софія Савчин, МЧСВВ, с. Марія Кирилюк, МЧСВВ, с. Євгенія Пірог, МЧСВВ, с. Тадея Гавадзин-Гринчишин, МЧСВВ, с. Марія Заячківська, МЧСВВ, а згодом і с. Міріам Діхтяр, МЧСВВ та с. Павла Неля Лавренюк, МЧСВВ. На час Святої Літургії сестри дають в'язням молитовники з текстом Святої Літургії, заохочуючи співати.

Однією з ділянок діяльності членів Чину в слідчому ізоляторі є їх участь у різних заходах. Відвідавши вперше неповнолітніх на свято св. Миколая в 2005 р., сестри згодом почали приходити до ув'язнених в часі Різдвяних свят, на Йордан, в часі Великого посту, Великодніх свят, Переображення Господнього, св. Миколая, а також проводили Шевченківські уроки, вітати ув'язнених і жінок зі святом Матері, неповнолітніх з Міжнародним днем захисту дітей і Днем Знань, молились за убієнних під час Голодомору.

Спільну участь у святкуваннях також брали ігумен о. Йосафат Фітель, ЧСВВ, о. Порфирій Шумило, ЧСВВ, ансамбль духовної музики «Аве Марія», члени Апостольства Матері Божої, Покровительки Доброї Смерті, молодіжна спільнота «Лицарі Милосердя» Катедрального Собору Святого Воскресіння, молодіжна спільнота «Еммануїл» та діти Марійської і вівтарної дружин парафії Царя Христа під проводом о. Амброзія Козака, ЧСВВ, члени громадсько-християнського руху «Клич», семінарист IV курсу Івано-Франківської духовної семінарії Володимир Лукашевський, спільнота св. Миколая парафії Зіслання Святого Духа, діти Катехитичної школи парафії Христа-Чоловіколюбця і блаженних мучеників Григорія Хомишина, Симеона Лукача та Івана Слезюка.

Окремою ділянкою діяльності членів Мирянського Чину в СІЗО є їх участь у здійсненні Таїнства Хрещення ув'язнених. Декілька членів Чину стали хресними батьками та свідками цього Таїнства.

Окрім того, сестрами були виконані різні види робіт в слідчому ізоляторі: пошиття обрусів до каплички, прання фелонів і обрусів, прибирання капличок перед Великим Постом і Великоднем. Сестри допомагають в'язням одягом, взуттям, засобами гігієни та ін. Ці наведені приклади свідчать про надання реальної допомоги в'язням СІЗО членами Мирянського Чину. Відповідальними за працю МЧСВВ в СІЗО було с. Християна Голомідова, МЧСВВ (2005–2012 рр.) та с. Марія Печіль, МЧСВВ (2012–2017 рр.).

Окремою важливою ділянкою місійної діяльності членів Мирянського ЧСВВ є праця в лікарнях міста, яка здійснюється з 2005 р. Сестра Християна Голомідова, МЧСВВ відвідувала хворих у фтізіопульмонологічному центрі

по вул. Франка; с. Пія Залевська, МЧСВВ і с. Софія Савчин, МЧСВВ – у міській лікарні по вул. Матейки; с. Софія Савчин, МЧСВВ і с. Олена Бельбас, МЧСВВ – у хоспісі по вул. Незалежності; с. Марія-Тереза Кишенюк, МЧСВВ – у центральній міській клінічній лікарні по вул. Мазепи.

Ось деякі приклади. Так, с. Марія Тереза Кишенюк, МЧСВВ принагідно катехизує хворих, дарує їм духовну літературу, вервиці, буклети про молитву на вервиці, вчить хворих молитися. Записувала також хворих до сповіді і повідомляла про них капелана лікарні о. Романа Терлецького. Розповідала хворим про Святу Тайну Єлеопомазання.

Сестра Вінкентія Ірина Братчук, МЧСВВ та с. Василія Марія Щерб'як, МЧСВВ, працюють в ОПНД № 3 і допомагають хворим. Сестра Вінкентія, МЧСВВ вчить хворих молитися і відмовляє з ними вервицю, підготовляє хворих до сповіді і відвідує з ними храм Трьох Святителів на парафії св. Луки, де хворі мають можливість взяти участь у Службі Божій і прийняти Святе Причастя.

Надзвичайно важливою з часу початку воєнних дій на сході України є місійна праця членів МЧСВВ серед військових ЗСУ. У 2014 р. з благословення Митрополита Володимира Війтишина було зініційовано друк «Молитовника захисника України» для українських військових, який уклав семінарист Володимир Лукашевський. На парафії Царя Христа членами Мирянського ЧСВВ було зібрано протягом року 17500 грн. і надруковано 7000 молитовників.

Молитовники разом з вервицями та молитвою на вервиці були подаровані військовим: 5-го батальйону «Прикарпаття», 51-ї бригади, батальйону спеціального призначення «Івано-Франківськ», військовим 80-тої аеромобільної десантної бригади та ін. Військовим дарувались також хрестики, образки, ламіновані образи Матері Божої Вишгородської розміром А4, книжечки про сповідь. Принагідну катехизацію військових здійснювали катехитки с. Марія Печіль, МЧСВВ і с. Християна Голомідова, МЧСВВ.

Молитовники та вервиці українським військовим дарували також ігумен о. Йосафат Фітель,ЧСВВ, о. Порфирій Шумило, ЧСВВ, о. Даниїл Сікора, ЧСВВ, о. Ігор Пелехатий, о. Руслан П'яста, члени Апостольства Доброї Смерті. Члени Мирянського ЧСВВ продовжують допомагати військовим ЗСУ і в наш час.

Важливою ділянкою праці є також допомога потребуючим людям. З 2014 р., внаслідок воєнних дій на сході України, члени Мирянського ЧСВВ допомагали переселенцям зі східних районів країни та Криму необхідними для них речами, одягом, кухонним начинням та ін. і неодноразово приносили ці речі до пункту допомоги переселенцям у «Просвіті». Окрім того час від часу члени МЧСВВ допомагають потребуючим людям одягом.

Духовний провід членів Мирянського Чину Святого Василія Великого здійснюють отці василіяни монастиря Царя Христа в м. Івано-Франківську. Свою апостольську діяльність члени Чину провадять під їх керівництвом, за

що складають їм свою щиру подяку і просять в Бога для них щедрих ласк і Божого благословення та опіки Пресвятої Богородиці.

У посинодальному посланні Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 2016 р. до духовенства, монашества і мирян «Служіння ближньому – дияконія – в житті УГКЦ» найвищі пастирі нашої Церкви, єпископи УГКЦ, заохочують мирян до діл милосердя для ближнього, що рівнозначно є отриманням Божого Царства [4].

У своєму повчанні «Богопосвячене життя» святий Папа Іван Павло ІІ сказав наприкінці пророчі слова про мирян: *«Зворушені прикладами святості богопосвячених осіб, миряни будуть безпосередньо спізнавати дух євангельських рад, що заохочуватиме їх жити духом Блаженств і свідчити про нього в ім'я переображення світу, згідно з Божим задумом»* [1, п. 55, с. 76].

Підсумовуючи, можемо сказати, що після виходу УГКЦ з підпілля до 2005 р. апостольська праця членів ІІІ ЧСВВ м. Івано-Франківська складалася з молитовного апостоляту, співу богослужінь, прибирання в церквах та прилеглих до них територій, допомоги в заснуванні Марійських Дружин на парафіях міста і області, допомоги священикам в уділенні Тайни Хрещення дітям з інтернату та в підготовці дітей до Першого Святого Причастя, участі в організаціях Євхаристійного походу та походів вервиці вулицями міста, індивідуального апостоляту. В часі з 1998 по 2005 рр. сестри здійснювали в основному індивідуальний та молитовний апостолят.

Апостольська діяльність членів Мирянського ЧСВВ м. Івано-Франківська з 2005 по 2017 рр. складалася з апостоляту на парафії Царя Христа: молитовного, співу богослужінь, організації прощ, прибирання церкви, опіки «Духовної школи» імені Митрополита Андрея Шептицького, висвітлення діяльності Чину в засобах суспільної комунікації; індивідуального апостоляту; апостоляту у сім'ях та доброчинної діяльності для самих членів Чину. На інших парафіях міста і області члени Мирянського Чину теж проводили свою апостольську діяльність.

Місійна апостольська діяльність членів Мирянського ЧСВВ міста з 2005 по 2017 рр. проводилась в обласному центрі соціально-психологічної реабілітації дітей м. Івано-Франківська, Микуличинській допоміжній школі інтернаті, слідчому ізоляторі, лікарнях міста, серед військових Збройних Сил України, переселенців зі сходу України та Криму, потребуючим людям, де члени Чину займаються соціальною діяльністю, ділами милосердя, євангелізацією та катехизацією дітей і дорослих та надають потребуючим як матеріальну так і духовну допомогу.

Можемо зробити висновок, що своєю апостольською працею, християнським життям та добрими ділами, члени Мирянського ЧСВВ свідчать про Ісуса Христа у світі і служать спасінню людей.

В ході нашого дослідження нами внесена широка джерельна база, яка вперше оприлюднюється і вводиться в науковий обіг [8; 9; 13; 15; 18–28]. Залишається недослідженою апостольська діяльність членів Чину після

легалізації УГКЦ на парафіях Івано-Франківської митрополії в Бурштині, Калуші, Надвірнянському районі та діяльність осередків Мирянського Чину у Львові та Жовкві Львівської митрополії. Дана тема потребує глибшого вивчення і, очевидно, заслуговує на окреме монографічне дослідження.

В наші дні члени Мирянського ЧСВВ живуть згідно Статуту МЧСВВ «в усьому шукаючи Божого вподобання і освячення своїх членів та будуючи Царство Боже в душах ближніх, згідно з наукою Ісуса Христа і засадами святого Отця Василія Великого» [29, с. 7].

В цей Ювілейний рік 400-річчя від дня заснування Василіянського Чину Святого Йосафата, Мирянський Чин Святого Василія Великого святкує 120-ту річницю від дня свого заснування Праведним Митрополитом Андреєм Шептицьким та 40-ву річницю від дня заснування осідку Чину владикою Яковом Тимчуком, ЧСВВ в часі підпілля в Івано-Франківську.

На більшу Славу Божу!

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Апостольське післясинодальне повчання Папи Івана Павла II «Богопосвячене життя» (Vita consecrate) / Переклад з італ. о. Порфірія Підручного, ЧСВВ. – Львів: Місіонер, 1997. – 155 с.

2. Голомідова М. Заснування Мирянського Чину Святого Василія Великого в УГКЦ Митрополитом Андреєм Шептицьким та віднова його діяльності в підпіллі в Галичині: на прикладі заснування в підпіллі та діяльності осередку МЧСВВ в Івано-Франківську. / с. Християна Марія Голомідова, МЧСВВ // Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир». Богослов'я: Збірник наукових праць. / Гол. ред.. Р. А. Горбань. – Вип. 9: до 70-тих роковин Львівського псевдо-собору. – Івано-Франківськ: ІФБУ, 2016. – С. 194-211.

3. Декрет про апостолят мирян (Apostolikam actuositatem) // Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / переклад з лат.; Український Католицький Університет. – Львів: Свічадо, 2014. – С. 227-252.

4. Дівнич О. Юдою не стану / Олена Дівнич // Нова Зоря: український греко-католицький часопис. – Івано-Франківськ, 1991. – № 15–16.

5. Догматична конституція про Церкву Lumen gentium (Світло народів) // Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965): Конституції, декрети, декларації. Коментарі / переклад з лат.; Український Католицький Університет. – Львів: Свічадо, 2014. – С. 55-116.

6. Жерноклєєв О. Третій чин. Миряни в католицьких чернечих спільнотах: нариси історії / Олег Жерноклєєв. – Івано-Франківськ: Фоліант, 2014. – 232 с.

7. Жерноклеєв О. Третій чин у підпіллі: організації мирян-греко-католиків на Прикарпатті в 70–80-х роках XX ст. / Олег Жерноклеєв // Карпати: людина, етнос, цивілізація. – 2014. – № 5. – С. 75-85. – [Елкетронний ресурс] – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/karlec_2014_5_9.

8. Інтерв'ю з Вінтоняк Анною Євстахіївною, 1942 р. н., запис 30.11. 1994 р., м. Івано-Франківськ // Архів Інституту Історії Церкви УКУ у м. Львові. – 48 с.

9. Інтерв'ю з Дівнич Оленою Іванівною, 1920 р.н., запис 27.03. 1994 р., м. Івано-Франківськ // Архів Інституту Історії Церкви УКУ у м. Львові.

10. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви «Христос – наша Пасха» / Синод єпископів УГКЦ. – Львів: Свічадо, 2012. – 336 с. + 64 іл.

11. Кирилюк Н. І. Проблематика ресоціалізації неповнолітніх правопорушників: // Магістерська робота на здобуття освітньо-кваліфікаційного рівня «магістр» за спеціальністю 041 «Богослов'я (теологія греко-католицької конфесії)» / Надія Іванівна Кирилюк; Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого УГКЦ. – Івано-Франківськ: ІФБУ УГКЦ, 2016. – 72 с.

11. Клейнота О., Лащук А. Добрі дитячі серця / О. Клейнота, А. Лащук // Нова Зоря: український греко-католицький часопис. – Івано-Франківськ, 1994. – № 2 (139).

12. Компендіум Соціальної Доктрини Церкви / перекл. О. Живиця; наук. ред. Ю. Щербініна Ю.; Папська рада «Справедливість і мир»; Конференція Римо-Католицьких єпископів Україин; Синод єпископів Української Греко-Католицької Церкви. – К.: Кайрос, 2008. – 549 с. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_uk.pdf (останній перегляд: 26.02. 2017).

13. Лист с. Орести Колюх, ЧСВВ, 1917 р. н. до с. Марії Анни Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ, м. Івано-Франківськ. 2 березня 1992 р. Рукопис // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

14. Лист с. Орести Колюх, ЧСВВ, 1917 р. н. до с. Марії Анни Вінтоняк, ІІІ ЧСВВ, м. Івано-Франківськ. [Без дати]. Рукопис // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

15. Лист с. Орести Колюх, ЧСВВ, 1917 р.н. про заснування ІІІ Чину Святого Василія Великого в Івано- Франківську. Рукопис // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

16. Літопис ВАТ «Прикарпаттяобленерго». Віхи історії. Події та люди / [Бубен О., Головатий М., Стоєвський К., Федунків З.]. – К.: Діапринт, 2005. – 292 с.

17. Служіння ближньому – дияконія – в житті УГКЦ: Посинодальне послання Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 2016 року до духовенства, монашества і мирян (опубл.: 27 жовтня 2016). – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.ugcc.ua/documents/sluzhInnya_blizhnomu__diyakonIya__v_zhittI_ugkts_77861.html (останній перегляд: 26.02. 2017).

18. Спогади с. Антонії Анни-Марти Рак, МЧСВВ, 1938 р. н., аудіозапис № 1569 // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

19. Спогади с. Антонії Анни-Марти Рак, МЧСВВ, 1938 р. н., м. Івано-Франківськ, 2014 р. // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

20. Спогади с. Атаназії Павлюк, ЧСВВ, м. Івано-Франківськ, 2016 р. // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

21. Спогади Василя Рев'юка, м. Івано-Франківськ, 2016 р. // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

22. Спогади с. Іванни Ірини Водницької, МЧСВВ, 1935 р. н., м. Івано-Франківськ, 2017 р. // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

23. Спогади о. Йосифа Холода, ЧСВВ, 2017 р. // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

24. Спогади с. Марії Анни Вінтоняк, МЧСВВ, 1942 р. н., м. Івано-Франківськ, 9 листопада 2012 р., аудіозапис № 0404 // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

25. Спогади с. Марії Анни Вінтоняк, МЧСВВ, 1942 р. н., м. Івано-Франківськ, 24 вересня 2015 р., аудіозапис № 2014 // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

26. Спогади с. Марії Анни Вінтоняк, МЧСВВ, 1942 р. н., м. Івано-Франківськ, 2017 р. // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

27. Спогади Меринди Анни, 1930 р. н., м. Івано-Франківськ, 2 грудня 2014 р., аудіозапис № 1608 // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

28. Спогади с. Таїсії Марії Довбенко, МЧСВВ, 1956 р. н., м. Івано-Франківськ, 2017 р. // Приватний архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ).

29. Статут Мирянського Чину Святого Василія Великого. – Рим: Генеральна Курія ОО. Василіян, 1992. – 32 с.

30. Устав ІІІ Чину Святого Василія Великого. На більшу Божу славу і честь Пресвятої Богородиці, Святого Йосифа Обручника, Святого Василія Великого, Святого Священномученика Йосафата, Святого Ангела Хоронителя, Святої Мокрини і всіх Святих. – Крехів: Друкарня ЧСВВ, 1991. – 40 с.

31. Холод Й. Посвячення Марійської Дружини / о. Йосиф Холод, ЧСВВ // Нова Зоря: український греко-католицький часопис. – Івано-Франківськ, 1995. – № 21 (173).

32. Холод Й. Під опіку Пречистої Діви / о. Йосиф Холод, ЧСВВ // Нова Зоря: український греко-католицький часопис. – Івано-Франківськ, 1995. – № 21 (173).

Sister Hrystyyana Maria Holomidova,
Order of Lay St. Basil the Great

LAY APOSTOLIC WORK OF ST. BASIL THE GREAT IN IVANO-FRANKIVSK TODAY

The article aims to introduce the reader to the apostolic work of the members of Lay Order of St. Basil the Great in Ivano-Frankivsk since the release of the Ukrainian Greek Catholic Church from the underground to this day. Article has historical and chronological descriptive character of the direction and publication of new sources.

***Keywords**: Lay Order of St. Basil the Great, LOSBM, the apostolic work of Lay Order of St. Basil the Great, UGCC.*

УДК 94(477)

Олег Муравський
Інститут українознавства
імені І. Крип'якевича НАН України,

НЕПРОСТІ ВІДНОСИНИ: УГКЦ ТА НАЦІОНАЛІСТИЧНИЙ РУХ В УКРАЇНІ У ХХ – НА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ

Проаналізовано відносини Української Греко-Католицької Церкви та націоналістичних громадсько-політичних структур в історичній ретроспективі. Акцентовано увагу на значній консолідаційній ролі Церкви у міжвоєнний період ХХ ст., відзначено, що УГКЦ у цей час, з одного боку, не толерувала націоналістичну ідеологію, основна ідея якої зволилася до формули «нація понад усе», з іншого – у період бездержавності українського народу вона не засуджувала патріотичні почуття українців, які намагалися відновити Українську державність. Констатовано, що у радянський період унійна Церква стала однією з надійних опор опонентів Компартії України, а вихід УГКЦ з «катакомб» наприкінці 80-х років ХХ століття став одним із сегментів антикомуністичного руху, який призвів до руйнації комуністичного режиму. Доведено, що у сучасних геополітичних умовах духівництво УГКЦ нерідко критикує праворадикалів за націоналізм, який побудований на ксенофобських, расистських гаслах та немає нічого спільного з «християнським патріотизмом».

***Ключові слова**: УГКЦ, націоналізм, Українська держава, праворадикальний рух, націоналістична ідеологія.*

На тлі геополітичних викликів ХХІ століття, представники католицьких Церков України та Польщі у 2013 р. оприлюднили спільну декларацію, в якій засудили будь-які прояви крайнього націоналізму. «Такі ідеології [націоналізм, шовінізм, комунізм, нацизм – *авт.*] ніколи нічого конструктивного не привнесли у світову історію людства», − констатував Глава Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ), Блаженніший Святослав [1]. Декларація хоча й дещо зняла напругу / конфронтацію у сучасних польсько-українських відносинах, однак породила нову хвилю суспільних дискусій, основне вістря якої зводиться до проблеми ставлення УГКЦ до «носіїв» націоналістичної ідеології.

Комплекс питань, пов'язаних із взаємовідносинами унійної Церкви з націоналістичним рухом в історичній ретроспективі у сучасній українській та іноземній історіографії розглядається здебільшого в контексті значно ширших тематичних ніш, що актуалізує тему розвідки. Основна мета статті – визначити особливості діалогу духовенства УГКЦ та націоналістичних структур упродовж ХХ – на початку ХХІ століть.

Доволі непрості відносини УГКЦ і націоналістів сягають корінням у міжвоєнний період ХХ ст. Саме у цей час Церква починає втрачати звичний для себе вплив на суспільно-культурні процеси у західноукраїнському регіоні. Натомість значного поширення набувають різноманітні громадсько-політичні рухи, серед яких, звісно, – націоналістичний. Парадокс ситуації полягав у тому, що, за влучним висловлюванням О. Турія, «своєю турботою

про виховання світської інтелігенції (зокрема, й у власних родинах) та справді подвижницькою працею серед народу…, священики… підштовхнули галицьке суспільство до вироблення нових політичних ідей та формування нових національно-політичних структур» [2].

Потрібно також зауважити, що у цей період (завдяки титанічним зусиллями та авторитету митрополита А. Шептицького), УГКЦ «стала широко розгалуженою та впливовою інституцією Галичини, яка хоч і втратила свою функцію головного індикатора національної ідентичності, все ж була важливим консолідаційним чинником і духовною опорою у змаганнях за українську державність» [2]. Щодо ставлення до націоналізму, то, з одного боку, Церква не могла схвалити ідеологію, яка ставила націю понад усе, однак, з іншого, зауважує А. Сороковський, вона й не могла засуджувати патріотизм тих, хто бажав створити незалежну соборну Українську державу [3].

Зрештою, саме завдяки вдало підібраній стратегії, яку обрав А. Шептицький, УГКЦ, констатує В. В'ятрович, стала справді національною Церквою, а «національний рух, у свою чергу, посилився, і Церква стала йому потужною опорою» [4]. Подальші події засвідчили правильність подібних міркувань, адже після окупації Галичини радянськими військами саме духівництво греко-католицької Церкви поряд з представниками націоналістичного руху зазнало найбільших гонінь та переслідувань.

Радянізація Західної України, що розпочалася після вступу радянських військ в Галичину у 1939 р., ознаменувався масовими репресіями над національно-свідомими громадсько-політичними діячами, священнослужителями УГКЦ. Відмінність між першими та другими полягала в тому, що за «релігійні справи», де-факто, не ув'язнювали, а політична діяльність ставала підставою для звинувачень у «зраді Батьківщини». З цих причин, щоб заарештувати священика, йому інкримінували політичні «злочини», зокрема й членство в Організації Українських Націоналістів (ОУН).

С. Липовецький наводить промовистий факт: коли ув'язнили настоятельку монастиря студиток матір Йосифу (Олену Вітер), то від неї під тортурами вимагали зізнання того, що митрополит А. Шептицький був членом ОУН [5]. «І в 1946 році, і ще задовго до цього, УГКЦ знищували через те, що ця Церква була чітко національно орієнтована. Вона виконувала національну об'єднавчу функцію. Тому для того, щоб ослабити українців, на Заході України винищувалася УГКЦ. Її винищували за зв'язки з націоналістичним підпіллям, і зараз УГКЦ не раз дорікають те ж саме», – зазначає Т. Антошевський [6].

Інший, не менш красномовний приклад взаємопереплетення релігії та націоналізму у перші післявоєнні роки, – заява Г. Котельника, яку він підготував напередодні проведення Львівського псевдособору. Отець пише: «… 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…» [5]. Однак, незважаючи на негативне ставлення Г. Костельника до націоналістичних організацій, ОУН намагалася підтримувати з ним діалог, а також прагнуло деформувати його погляди щодо націоналізму. Напередодні проведення Львівського псевдособору (1946 р.) оунівці, за посередництвом о. Й. Кладочного, запропонував «викрасти» Г. Костельника й таємно / нелегально переправити його за кордон. Останній відмовився від цієї ідеї [5].

Львівський псевдособор закріпив за унійною Церквою тавро «фашистської», «націоналістичної», «зрадницької». До цього також долучилися радянські історики та пропагандисти. Проте й в умовах підпілля («катакомб») духівництво УГКЦ, у своїй переважній більшості, не тільки не відступило від ідеалів відновлення незалежної Української держави, але й в умовах послаблення карально-репресивної системи на зламі 80-х – 90-х рр. спільно з представниками найрадикальнішої частини суспільства, реалізували окреслений постулат у життя.

На завершальному етапі періоду перебудови в СРСР (1989–1991 рр.) унійна Церква стала однією з надійних опор націонал-демократів та опонентів Компартії Радянського Союзу / Компартії України (КПРС / КПУ). В очах комуністів, Комітет Захисту Української Католицької Церкви (УКЦ), який у цей же період відновив діяльність, – це «прикриття затятого націоналіста Івана Геля, який… насправді намагається розчленувати СССР і відірвати Україну» [7]. Можна погодитися із словами відомого дисидента, який небезпідставно відзначав, що «народ сприймав УГКЦ як Церкву національну, патріотичну і тягнувся до неї, а окупаційний режим вважав її націоналістичною і продовжував усіма засобами боротися з нею…, що ще більше притягувало до неї людей» [7]. Саме тому, сучасні історики констатують, що «вихід цієї Церкви [УГКЦ – *авт.*] з підпілля у кінці 80-х років став одним із потужних елементів ширшого національно-демократичного руху, який поставив крапку на існуванні радянської системи» [8].

Отже, сучасні українські вчені небезпідставно зауважують, що процес виходу Церкви з підпілля супроводжувався «розмовами про її зв'язок із націоналістичною ідеологією». З цих причин, «уже тоді духовенство намагалося уникнути нагнітання ситуації та політизації через тезу, що Церква – не націоналістична, а національна організація. Утім, відкидати наявність певних націоналістичних рис у діяльності УГКЦ, як і будь-якої іншої конфесії, апріорі не можна. Бо ж навіть твердження, що народ носій суверенітету, що присутнє у соціальній думці УГКЦ та інших церков, є наслідком процесів епохи націоналізму» [9, с. 231].

Детальне співставлення фактів у площині «УГКЦ – націоналізм» у сучасній Українській державі дозволяє виокремити принаймні два чинники, які впливають на ставлення унійної Церкви до націоналістичних структур: а) повернення на Батьківщину значної кількості еміграційного духівництва, зокрема кардиналів М.-І. Любачівського та Л. Гузара; б) радикалізація

націоналістичного руху в Україні під впливом антиукраїнської національної політики керівництва нашої держави, що проявлялося у задекларованій політиці багатовекторності, дискримінації української мови, здаванні національних інтересів України на користь «старшого брата» тощо.

В. Мороз зауважує, що еміграційне духовенство «за десятиліття перебування у діаспорі, в основному в англосаксонських країнах…, перейняло саме широке і водночас етично нейтральне розуміння націоналізму і почали його застосовувати в нових реаліях» [10]. Водночас, продовжує дослідник, УГКЦ розкритикувала радикальний націоналізм як такий, «що побудований на запереченні прав і автентичних ідеалів інших спільнот, далекий від християнського патріотизму, а також від здорового націоналізму, справжньої любові до батьківщини» [10]. Іншими словами, «якщо для націоналізму нація і держава виступають центральними цінностями та основою колективної солідарності, то Церква ставить на перше місце християнські ідеали і права людини» [10].

Подібні твердження знаходимо в Л. Гузара, який, зокрема, виступаючи на XIII науково-практичній конференції «Духовні цінності українського народу у світлі співпраці суспільствознавства і богослов'я» відзначив, що для суспільства важливо взяти до уваги Божу науку (йдеться не про встановлення теократичного урядування, а про розуміння релігійних елементів, заснованих на Святому Письмі) [11]. «Біблія вчить нас патріотизму. Націоналізм не може бути християнською чеснотою, бо він не є досконалим, робить людину дещо обмеженою, адже націоналіст любить лише своє. Проте патріотизм має бути притаманний християнину: він любить власну Батьківщину і водночас має відкрите серце до інших людей, готовий поважати їх гідність та права» [11], – резюмував архієпископ.

Потрібно зауважити, що згодом (у листопаді 2013 р.), колишній глава УГКЦ дещо трансформував свої висловлювання щодо націоналізму та його ролі у процесі українського державотворення. «Бути націоналістом – це добре. Багато народів земної кулі, незалежно від рівня своєї культури, пишаються своїм націоналізмом», – заявив він [12]. Окреслені висловлювання одного з найавторитетніших представників УГКЦ дозволили опонентам унійної Церкви поставити під сумнів щирість критичних висловлювань духівництва Церкви в адрес праворадикалів [12].

Додамо, що критики УГКЦ безпідставно лякають їх тим, що «такий «симбіоз» націоналізму та релігії призведе до того, що християнство у «патріотичних» Церквах буде заміщено «язичництвом у християнській обгортці» [12]. Їх аргументи доволі примітивні – націоналізм прагне до тотальної влади над переконаннями людини, тому його неможливо контролювати або тримати в рамках [12]. Більше того, представники УПЦ МП вважають, що не унійна Церква «використовує націоналістичні рухи» [12], а навпаки – націоналісти використовують їх у своїх інтересах. «І чим далі, тим більше уніати і розкольники грузнуть у політичному болоті і

політичному дискурсі, перетворюючись на ідеологічний придаток націоналістичних партій», – резюмують віряни УПЦ МП [12].

Ще далі «пішли» видання, підконтрольні новітнім псевдореспублікам («ДНР / ЛНР»). «УГКЦ є Церквою, яка проповідує національну ідею бандерівців, – читаємо на одному з інтернет-ресурсів самопроголошених республік. – Під час «Євромайдану» священики УГКЦ своїми промовами розпалювали в натовпі ниці націоналістичні інстинкти, закликаючи її йти на штурм урядових будівель. Зараз же вони пішли ще далі, перетворившись в координаторів поставок засобів захисту членам всіляких необандерівських формувань («Азов», «Донбас», Національна гвардія), які воюють проти мирного населення Південного Сходу» [13].

Який лейтмотив подібних висловлювань? Т. Антошевський зауважує, що «в очах Росії, чи це Царської, чи Радянської, чи теперішньої, Греко-Католицька Церква є носієм національної ідеї, Церква під національним гаслом. Тому вона сприймається Росією, як ворожа». З цих причин, на думку сучасних українських аналітиків, запобігти підпіллю УГКЦ в окупованому Криму чи в зоні АТО сьогодні практично неможливо [6]. Додамо, що подібна доля спіткала й Українську Православну Церкву Київського Патріархату (УПЦ КП).

Справді, віруючі УГКЦ доволі активно реагують на суспільно-політичні процеси у державі. Зокрема, згідно з даними Інституту соціології НАН України, у 2003 р. 84% греко-католиків цікавилися політикою. Проте, якщо у 2003 р. про підтримку лівих партій заявили 4% греко-католиків, то у цей же період прихильниками правих політичних сил були 41% вірних УГКЦ (у 2008 р. цей показник сягнув 52,1% [10]). «УГКЦ, завдяки збереженню власної обрядовості, здатна виступати саме як окрема Церква. Останнє дозволяє їй займати чітку національну позицію, хоча першоджерелом її є, вочевидь, не релігійні чинники, а традиційні політичні вподобання жителів Галичини, де греко-католики становлять більшість серед загалу віруючих, – констатують вчені [10].

Таким чином, упродовж XX – на початку XXI ст. між націоналістичними структурами та УГКЦ склалися доволі непрості відносини. Періоди співпраці і взаємодопомоги (у роки Другої світової війни, на зламі 80-х – 90-х рр. XX ст. тощо), змінювалися періодами напружених відносин, що пояснюється «намаганням церковного кліру відкинути ідею будівництва української нації на основі її етнічної чи релігійної виключності» [10]. Перспективний напрям подальших досліджень – міжконфесійні відносини в Україні в контексті сучасних екуменічних процесів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Предстоятель УГКЦ засудив крайній націоналізм, шовінізм, комунізм і нацизм [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.unn.com.ua/uk/news

2. Турій О. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність в Галичині [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://tyzhden.ua/History

3. Сороковський А. УГКЦ міжвоєнного періоду [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zbruc.eu/node

4. Володимир В'ятрович: «Завдяки Шептицькому УГКЦ стала справді національною Церквою» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.ugcc.ua/interview

5. Липовецький С. НКДБ, УГКЦ та націоналістичне підпілля [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://catholicnews.org.ua

6. Куровець О. УГКЦ в Криму і на Донбасі: Піти, щоб залишитися [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://vgolos.com.ua/articles

7. Інтерв'ю Геля Івана Андрійовича [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://archive.khpg.org

8. «Декомунізація» архівів про репресії проти УГКЦ незворотна» – В'ятрович [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ukrinform.ua/rubric-society

9. Мороз В. Ставлення до націоналізму у сучасній УГКЦ: теорія і практика утвердження еклезіологічної свідомості // Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії (спецвипуск). – Вінниця, 2013. – С. 229 – 253.

10. Мороз В. Специфіка української ідентичності та УГКЦ у сучасний період: спроба осмислення [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://ktds.org.ua/news/publish

11. Архиєпископ УГКЦ Любомир (Гузар): «Націоналізм не може бути християнською чеснотою» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news

12. Галан С. Націоналізм – релігія, а Бандера – її пророк?! [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://uoj.org.ua/ua/publikatsii/tochka-zrenija

13. УГКЦ, украинский национализм, война [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://pravdoiskatel77.livejournal.com

Oleg Muravskiy

COMPLICATED RELATIONS: UKRAINIAN GREEK CATHOLIC CHURCH AND THE NATIONALIST MOVEMENT IN UKRAINE OF 20TH – BEGINNING OF 21ST CENTURY

The relations of the Ukrainian Greek Catholic Church and nationalist social and political structures have been analyzed in the historical retrospect. The attention to significant consolidation role of the Church in the interwar period of the 20th century was emphasized on, and it has been noted that at that time the Ukrainian Greek Catholic Church, on the one hand, did not tolerate the nationalist ideology, the basic idea thereof was in the formula 'nation above all' on the other - during the statelessness of the Ukrainian people it did not condemn the Ukrainians' patriotism, who tried to restore the Ukrainian statehood. It has been stated that during the Soviet period the Uniate Church became one of the reliable support of opponents of the Communist Party of Ukraine, and withdrawal of the Ukrainian Greek Catholic Church from 'catacombs' in the late 80s of the 20th century was one of the segments of the anti-communist movement that led to the destruction of the communist regime. It has been proved that under the modern geopolitical conditions the Ukrainian Greek Catholic Church often criticize the right-radicals for nationalism, which is built on the xenophobic, racist slogans and has nothing to do with 'Christian patriotism'.

***Keywords**: Church, nationalism, Ukrainian state, right radical movement, nationalist ideology, confrontation.*

Хроніка наукового життя

УДК 94 (477.83/.86): 262.12

Олег Єгрешій
Факультет історії, політології та міжнародних відносин
Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника
Інститут історії Церкви Івано-Франківського богословського
університету імені св. Івана Золотоустого
Руслан Делятинський
Івано-Франківський навчально-науковий інститут менеджменту
Тернопільського національного економічного університету
Інститут історії Церкви Івано-Франківського богословського
університету імені св. Івана Золотоустого

НАУКОВІ ЗАХОДИ ІНСТИТУТУ ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ ІФБУ З НАГОДИ ЮВІЛЕЮ 150-ЛІТТЯ ВІД ДНЯ НАРОДЖЕННЯ БЛАЖЕННОГО ЄПИСКОПА ГРИГОРІЯ ХОМИШИНА (м. ІВАНО-ФРАНКІВСЬК, 2017 рік)

У жовтні 2014 року наказом ректора Івано-Франківського богословського університету імені святого Івана Золотоустого о. д-ра Олександра Левицького засновано Інститут історії Церкви (далі – ІІЦ ІФБУ). Його метою, відповідно до схваленої в січні 2015 року «Концепції науково-дослідної діяльності ІІЦ ІФБУ», було визначено «отримання об'єктивних знань з історії Церкви, з особливою увагою до історії Української Греко-Католицької Церкви, задля їх практичного використання в житті Церкви та суспільства»[1]. Колектив ІІЦ ІФБУ, враховуючи та вшановуючи авторитет і досвід Інституту історії Церкви Українського Католицького університету, поставив собі за мету зосередитись на дослідженні історії УГКЦ на теренах Івано-Франківської митрополії. З цією метою колективом ІІЦ ІФБУ упродовж 2014 – 2016 років було проведено серію всеукраїнських науково-практичних конференцій, присвячених, як правило, до відомих ювілейних дат з історії УГКЦ.

Традиційно, у березні 2017 року колективом ІІЦ ІФБУ ініційовано проведення наступної науково-практичної конференції, присвяченої ювілею 150-ліття з дня народження Григорія Хомишина, четвертого єпископа Станиславівської єпархії УГКЦ, проголошеного блаженним Папою Римським Іваном Павлом ІІ під час візиту в Україну 27 червня 2001 року.

25 березня 2017 року виповнилась 150-та річниця з дня народження видатного релігійно-церковного, суспільно-політичного і громадсько-

[1] Концепція науково-дослідної діяльності Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені святого Івана Золотоустого Івано-Франківської Архієпаріхії УГКЦ (28 січня 2015) [електронний ресурс] – режим доступу: http://ifbu.org.ua/naukova-diialnist/instytut-istorii-tserkvy.html [зчитано: 20.11. 2017].

культурного діяча єпископа Григорія Хомишина. З метою збереження історичної пам'яті про релігійного діяча, належного відзначення ювілею священнослужителя Івано-Франківський богословський університет імені св. Івана Золотоустого УГКЦ разом з Прикарпатським національним університетом імені Василя Стефаника за підтримки Івано-Франківського Архиєпархіального управління УГКЦ, за участю Управління культури, національностей та релігій Івано-Франківської обласної державної адміністрації та Державного архіву Івано-Франківської області провели 30 березня 2017 року Всеукраїнську науково-практичну конференцію «Блаженний єпископ Григорій Хомишин в релігійно-церковному і громадсько-культурному житті України (до 150-річчя від дня народження)».



Співголовами конференції виступили Архієпископ і Митрополит Івано-Франківський УГКЦ, Великий Канцлер Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, доктор богослов'я, професор кафедри богослов'я Кир Володимир Війтишин і ректор Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, доктор політичних

наук, професор Ігор Євгенович Цепенда. До організаційного комітету конференції увійшли: ректор Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, доктор східного канонічного права, директор Інституту східного канонічного права Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого о. д-р Олександр Левицький; доктор історичних наук, доктор філософії, професор, академік Академії наук Вищої школи України, заслужений діяч науки і техніки, професор кафедри етнології і археології, декан факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Микола Васильович Кугутяк; габілітований доктор богослов'я, віце-ректор з наукової роботи Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, професор кафедри богослов'я о. д-р Річард Горбань; доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри історії України факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Ігор Ярославович Райківський; доктор історичних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, завідувач кафедри політичних інститутів та процесів факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Василь Васильович Марчук; доктор історичних наук, професор, заслужений працівник освіти України, завідувач кафедри гуманітарних і фундаментальних дисциплін Івано-Франківського навчально-наукового інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету, професор кафедри історії України факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника Ігор Васильович Пилипів; доктор богослов'я, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, професор кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого о. д-р Святослав Романович Кияк; доктор історичних наук, доцент, професор кафедри документознавства та інформаційної діяльності Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу Олег Михайлович Малярчук; кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, член Івано-Франківської обласної організації Національної спілки краєзнавців України Андрій Зіновійович Королько; кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, доцент кафедри церковного мистецтва та гуманітарних наук, директор Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого Олег Ігорович Єгрешій, що виступив модератором конференції; магістр історії, викладач кафедри гуманітарних і

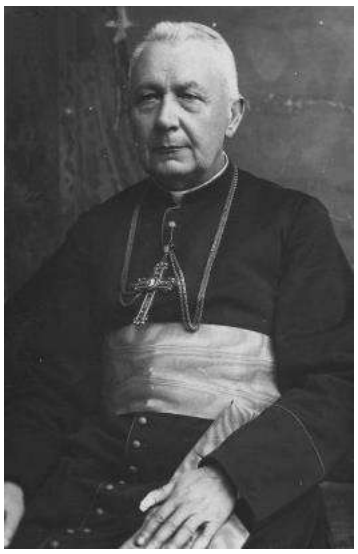
фундаментальних дисциплін Івано-Франківського навчально-наукового інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету, науковий співробітник Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого Руслан Іванович Делятинський (відповідальний секретар конференції); кандидат історичних наук, викладач кафедри богослов'я, науковий співробітник Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого с. Андрея-Ольга Данківна Маслій, Згромадження Сестер Мироносиць; кандидат історичних наук, директор Державного архіву Івано-Франківської області Ігор Іванович Гриник; кандидат історичних наук, викладач циклової комісії суспільних дисциплін Івано-Франківського державного коледжу технологій і бізнесу Андрій Іванович Випасняк.



«Найбільше, що може зробити єпископ для своїх вірних – це утверджувати у вірі свою паству, як словом так і ділом» – такими словами у вітальному слові звернувся до учасників конференції єпископ-помічник Івано-Франківської Архієпархії Владика Йосафат (Мощич). Саме із молитви та вітальних слів ректора Богословського Університету протоієрея доктора Олександра Левицького, владики Йосафата (Мощича) та гостя, правлячого архиєрея Коломийської Єпархії владики Василя (Івасюка), розпочалась перша частина конференції, яка присвячена 150-літтю від дня народження Блаженного єпископа Григорія Хомишина. З вітальним словом до учасників звернувся також поважний гість заходу – ректор Прикарпатського Національного університету імені В. Стефаника, доктор політичних наук, професор, п. Ігор Цепенда, наголосивши на важливості організації подібних конференцій для збагачення та поповнення культурного та інтелектуального багажу для діячів церкви та культури України.

Під час роботи пленарного засідання учасники та гості конференції заслухали доповіді науковців, присвячені постаті блаженного Григорія Хомишина. Так, кандидат історичних наук, асистент кафедри історії України

Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича Олександр Валерійович Руснак виступив з доповіддю «Родинне середовище єпископа Григорія Хомишина»; доктор історичних наук, професор Василь Васильович Марчук та кандидат історичних наук, доцент Андрій Зіновійович Королько – з доповіддю «Інтронізація Станиславівського єпископа Григорія Хомишина 1904 р. (за матеріалами періодики)»; доктор богослов'я, доктор філософських наук, професор о. д-р Святослав Романович Кияк – з доповіддю «Владика Григорій Хомишин і проблеми літургійної ідентичності українського греко-католицизму»; кандидат історичних наук с. Андрея-Ольга Данківна Маслій, ЗСМ – з доповіддю «Хомишин Григорій: шлях на Голгофу (за матеріалами кримінальної справи)».









На пленарному засіданні кандидат історичних наук, доцент Олег Ігорович Єгрешій та магістр історії Руслан Іванович Делятинський презентували пересувну виставку «Блаженний єпископ Григорій Хомишин в релігійно-церковному і громадсько-культурному житті України», підготовлену Інститутом історії Церкви Івано-Франківського богословського

університету імені св. Івана Золотоустого та Державним архівом Івано-Франківської області.







Учасниками конференції виступило понад 40 науковців з Івано-Франківська, Києва, Львова, Чернівців, Тернополя, Збаража, Калуша, Коломиї, серед яких 7 докторів наук і 27 кандидатів наук різних наукових спеціальностей. Крім того, до участі в роботі конференції було залучено священнослужителів, краєзнавців, аспірантську та студентську молодь вищих навчальних закладів. Науковці працювали у чотирьох секціях: «Блаженний єпископ Григорій Хомишин – мученик за віру», «Роль Греко-католицької церкви в українському національному відродженні (XIX – перша половина XX ст.)»; «Греко-Католицька Церква в умовах катакомб та в діаспорі»; «Українська Греко-Католицька Церква перед викликами XXI ст.».

За результатами Всеукраїнської науково-практичної конференції «Блаженний єпископ Григорій Хомишин в релігійно-церковному і громадсько-культурному житті України (до 150-річчя від дня народження)» вирішено матеріали доповідей опублікувати у 10-му випуску збірника наукових праць «Науковий вісник Івано-Франківського Богословського Університету «Добрий Пастир». Серія: Богослов'я».

З метою популяризації історичної пам'яті про блаженного єпископа Григорія Хомишина директор та науковий співробітник Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого кандидат історичних наук, доцент Олег Ігорович Єгрешій та кандидат історичних наук с. Андрея-Ольга Данківна Маслій, ЗСМ за сприяння заступника завідувача кафедри українознавства і філософії Івано-Франківського національного медичного університету, кандидата історичних наук, доцента Ігоря Дмитровича Любчика та викладача цієї ж кафедри, кандидат історичних наук Наталії Мирославівни Винник 4 квітня 2017 року провели науковий семінар для студентів медичного факультету. У своїй доповіді Олег Єгрешій, репрезентуючи пересувну виставку, наголосив на актуальності життєвого кредо владики Григорія Хомишина, а с. Андрея-Ольга Данківна Маслій, ЗСМ показала на основі документів розсекреченої архівно-кримінальної справи страдницький шлях мученика за віру.





Упродовж квітня – травня 2017 р. пересувна виставка «Блаженний єпископ Григорій Хомишин в релігійно-церковному і громадсько-культурному житті України» була презентована для ширшої громадськості в Івано-Франківській обласній універсальній науковій бібліотеці імені Івана Франка, на парафії святих Кирила і Мефодія УГКЦ в с. Крехівці Івано-Франківської міської ради, в приватному навчальному закладі 1-3 ступенів «Католицька школа імені святого Василія Великого» УГКЦ у м. Івано-Франківськ.

Відомості про наших авторів

1. **Біланич Михайло Михайлович** – старший науковий співробітник Закарпатського обласного краєзнавчого музею імені Тиводара Легоцького.
2. **Війтишин Володимир** – Архієпископ і Митрополит Івано-Франківський УГКЦ, великий канцлер Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого УГКЦ, доктор богослов'я, професор кафедри богослов'я.
3. **Гавриш Іванна Вікторівна** – аспірант кафедри історії України факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
4. **Гайдукевич Олена Олександрівна** – кандидат історичних наук, доцент кафедри українознавства та філософії Івано-Франківського національного медичного університету.
5. **Геник Любов Ярославівна** – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри релігієзнавства, теології і культурології (з 01.09. 2017 – кафедри філософії, соціології та релігієзнавства) філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
6. **о. Гоголь Василь –** доктор богослов'я, професор, завідувач кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.
7. **Голомідова Марія Михайлівна (с. Християна, МЧСВВ)** – магістр богослов'я, настоятелька Мирянського Чину Св. Василія Великого при монастирі Отців Василіян, м. Івано-Франківськ, аспірант кафедри східного канонічного права Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.
8. **Горан Тетяна Анатоліївна** – аспірант кафедри історії України факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
9. **Делятинський Руслан Іванович** – кандидат історичних наук, старший викладач кафедри гуманітарних та фундаментальних дисциплін Івано-Франківського навчально-наукового інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету, науковий співробітник Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.
10. **Дрогобицький Ігор Іванович** – кандидат історичних наук, доцент кафедри теорії та методики навчання Івано-Франківського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти.
11. **Єгрешій Олег Ігорович** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, викладач кафедри гуманітарних дисциплін і директор Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

12. **Заборовський Ярослав Юрійович** – кандидат історичних наук, професор, професор кафедри педагогіки та психології Івано-Франківського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти.
13. **о. Каськів Олег –** доктор східного канонічного права, професор кафедри канонічного права та директор Інституту постійної формації Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, синкел у справах духовенства та священичих родин Івано-Франківської архиєпархії УГКЦ.
14. **о. Кияк Святослав Романович –** доктор богослов'я (теології), доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства, теології і культурології (з 01.09. 2017 – професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства) філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, професор кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.
15. **Климишин Ольга Іванівна** – доктор психологічних наук, доцент, професор кафедри педагогічної та вікової психології філософського факультету Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
16. **о. Козінчук Віталій** – доктор богослов'я, доцент, завідувач кафедри гуманітарних наук та декан гуманітарного факультету Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, провідний науковий співробітник Музею мистецтв Прикарпаття, член Національної спілки художників України.
17. **Концур-Карабінович Наталія Миколаївна** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії та політології Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.
18. **Королько Андрій Зіновійович** – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, член Івано-Франківської обласної організації Національної спілки краєзнавців України.
19. **о. Левицький Олександр –** доктор східного канонічного права, професор, ректор Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.
20. **Майба Ірина Богданівна** – науковий співробітник Національного заповідника «Замки Тернопілля», м. Збараж.
21. **о. Максим'юк Юрій** – парох храму св. Архистратига Михаїла в с. Рунгури, декан Печеніжинського деканату та член Літургійної комісії Коломийсько-Чернівецької єпархії УГКЦ, аспірант Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.
22. **Марчук Василь Васильович** – доктор історичних наук, професор, заслужений діяч науки і техніки України, завідувач кафедри політичних інститутів та процесів факультету історії, політології і міжнародних відносин Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

23. **Маслій Ольга Данківна (с. Андрея, ЗСМ)** – кандидат історичних наук, викладач кафедри богослов'я, науковий співробітник Інституту історії Церкви Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, Згромадження Сестер Мироносиць.
24. **Муравський Олег Іванович** – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, вчений секретар Інституту українознавства імені І. Крип'якевича НАН України.
25. **Огірко Олег Васильович** – доктор філософії, канд. фізико-математичних наук, доцент кафедри філософії та педагогіки Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій імені С.З. Ґжицького, професор кафедри українознавства Університету «Львівський Ставропігіон».
26. **Пилипів Ігор Васильович** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних і фундаментальних дисциплін Івано-Франківського навчально-наукового інституту менеджменту Тернопільського національного економічного університету.
27. **Плекан Юрій Васильович** – кандидат історичних наук, доцент, директор Коломийського навчально-наукового інституту Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
28. **о. Рак Василь** – ліцензіат східних церковних наук, докторант Папського Університету Григоріянум (Східний інститут), викладач кафедри богослов'я Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого, синкел у справах капеланського служіння Івано-Франківської архиєпархії УГКЦ.
29. **Руснак Олександр Валерійович** – кандидат історичних наук, асистент кафедри історії України Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
30. **Сабадуха Володимир Олексійович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу.
31. **Федик Лідія Богданівна** – кандидат історичних наук, доцент кафедри теорії та історії держави і права Івано-Франківський університет права імені Короля Данила Галицького.
32. **Флис Світлана Семенівна** – історик-краєзнавець, старший науковий співробітник Музею етнографії Карпатського краю м. Яремче, філіалу Національного музею народного мистецтва і побуту Гуцульщини та Покуття імені Йосафата Кобринського, член Національної Спілки Журналістів України (НСЖУ), член Національної Спілки Краєзнавців України (НСКУ), лауреат премії імені Володимира Полєка.
33. **Хомишин Олександр Тарасович** – ортодонт, лікар-стоматолог-хірург КМУ «Міська дитяча стоматологічна поліклініка» м. Чернівці, краєзнавець.
34. **о. Хортик Олег –** доктор канонічного права, викладач Тернопільської вищої духовної семінарії імені Патріарха Йосифа Сліпого, працівник церковного трибуналу Тернопільсько-Зборівської архиєпархії, промотор справедливості трибуналу Верховного Архиєпископа УГКЦ.

35. **о. Чорненко Андрій –** доктор східного канонічного права, віце-ректор Івано-Франківської духовної семінарії імені священномученика Йосафата, викладач кафедри канонічного права Івано-Франківського богословського університету імені св. Івана Золотоустого.

До відома авторів

Вимоги Редакції до наукових статей, що подаються до публікування в Науковому віснику Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир»

Рукописи для публікації в збірнику наукових статей подаються до редакції у двох варіантах – паперовому та електронному (обидва повинні бути ідентичними).

Електронний варіант статті виконується у форматі rtf або doc у текстовому редакторі Microsoft Word, обсягом 0,5–0,75 друкованого аркуша (20–30 тисяч знаків із пробілами). Увесь матеріал статті повинен міститись в одному файлі. Файл повинен бути підписаний українською мовою відповідно до прізвища та ініціалів автора та містити в другій частині вид матеріалу (наприклад: Петренко А.Б._стаття; Петренко А.Б._дані про автора).

Технічні вимоги до оформлення рукопису статті:

параметри сторінки: *папір – формат А4; поля: верхнє і нижнє – 20 мм, ліве – 30 мм, праве – 15 мм.*

основний текст: *шрифт – Times New Roman, кегель – 14, міжрядковий інтервал – 1,5, абзац – 1,25 см;*

список використаних джерел та анотації: *шрифт – Times New Roman, кегель – 12, міжрядковий інтервал – 1, абзац – 1,25 см.*

До друку приймаються ***наукові статті***, підготовлені та оформлені ***за наступною схемою***:

1. УДК (жирним шрифтом у лівому верхньому куті аркуша);
2. автор (співавтори) – ім'я, прізвище (жирним шрифтом у правому куті, без капіталізації прізвища);
3. назва установи – основного місця роботи автора (співавторів) (курсивом у правому куті);
4. назва статті (заголовними літерами (капіталізація), жирним шрифтом по центру);
5. анотація й ключові слова українською мовою (курсивом по ширині тексту);
6. виклад основного матеріалу із дотримання вимог постанови Президії ВАК України від 15.01. 2003 року №7-05/1 (повний зміст постанови – див.: http://www.niss.gov.ua/public/File/aspirantura/vumogi.pdf), що передбачає наступні складові елементи:

а. вступ – актуальність і постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями (5-10 рядків);

б. вихідні передумови – аналіз останніх досліджень та публікацій, на які спирається автор, виділення невирішених частин загальної проблеми, котрим присвячується дана стаття (звичайно ця частина статті становить близько 1/3 сторінки);

в. постановка завдання – формулювання цілей статті; вказаний розділ вельми важливий, бо з нього читач визначає корисність для себе пропонованої статті; мета статті випливає з постановки загальної проблеми і огляду раніше виконаних досліджень, тобто дана стаття має на меті ліквідувати «білі плями» у загальній проблемі (обсяг цієї частини статті 5-10 рядків);

г. виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів (від 5-6 сторінок тексту);

ґ. у закінченні наводяться висновки з проведеного дослідження і стисло подаються перспективи подальших розвідок у цьому напрямку.

7. список використаних джерел (заголовними літерами (капіталізація), жирним шрифтом по ширині з абзацним відступом 1,25 см) подається вкінці тексту статті (наскрізна нумерація в алфавітному порядку; нумерацію провести вручну, заборонено (!) використовувати команду «автоматична нумерація»), оформлений згідно з ДСТУ ГОСТ 7.1:2006 «Бібліографічний запис. Бібліографічний опис. Загальні вимоги та правила складання» (Бюлетень ВАК України № 3, 2008 р., с. 9-13; http://vak.in.ua/files/bjuleten_vak_ukrajini__no_5__2009.pdf).

8. покликання на джерела і літературу у тексті статті – виключно внутрішньо-текстові (у квадратних дужках вказується нумерація відповідно до порядкового номеру джерела у списку, через кому номер аркуша (архівної справи) або сторінки (друкованого видання); наприклад: [3, арк. 9; 7, с. 124];

* додаткові коментарі та пояснення термінів – у формі посторінкової виноски (індексом на кожній сторінці в нижньому колонтитулі за наскрізною нумерацією; в колонтитулі наводиться текст пояснення, а при необхідності додаткового покликання на джерело – вказувати його у квадратних дужках);

* при покликанні на книги Біблії – використовувати прийнятий стандарт (скорочена назва книги Біблії, розділ, двокрапка, вірш), а в списку використаних джерел наводити повний бібліографічний опис відповідного видання Біблії;

* при покликанні на Кодекс канонів Східних Церков, папську енцикліку чи інші подібні церковні документи – використовувати паралельно загальноприйняті покликання на конкретний канон та його параграф (наприклад: ККСЦ, кан. 927 § 2), пункт енцикліки (наприклад, «Світло Сходу», 4-5), а також обов'язково (!) додавати внутрішньо-текстове покликання у квадратних дужках із зазначенням номера джерела та сторінок, а в списку використаних джерел наводити повний бібліографічний опис відповідного видання.

9. анотація англійською мовою (подається після списку використаних джерел або після додатків, якщо такі наявні) має включати наступні елементи: автор (співавтори) – ім'я, прізвище (жирним шрифтом у правому куті, без капіталізації прізвища), назва статті (заголовними літерами (капіталізація), жирним шрифтом по центру), анотація й ключові слова українською мовою (курсивом по ширині тексту);

10. додатки до статті – графіки, діаграми, таблиці, ілюстрації тощо – розміщувати вкінці тексту статті (при необхідності – в середині тексту), але перед анотацією англійською мовою.

11. наприкінці статті додаються дані про автора (за схемою: прізвище, ім'я, по батькові – науковий ступінь, вчене звання, посада, місце роботи, робоча адреса, електронна пошта, контактний телефон).

Для нотаток

Наукове видання

НАУКОВИЙ ВІСНИК
ІВАНО-ФРАНКІВСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
ІМЕНІ СВ. ІВАНА ЗОЛОТОУСТОГО
«ДОБРИЙ ПАСТИР»

Богослов'я
Збірник наукових праць
Випуск 10-11

Наукове редагування: *Олег Єгрешій, Руслан Делятинський*
Комп'ютерний набір: *Автори статей*
Технічне редагування, комп'ютерна верстка: *Руслан Делятинський*
Літературне редагування: *Олег Єгрешій, Руслан Делятинський*
Оригінал-макет: *Микола Іванотчак*

Науковий вісник Івано-Франківського богословського університету УГКЦ «Добрий Пастир». Богослов'я: Збірник наукових праць / Гол. ред. Р. А. Горбань. – Івано-Франківськ: ІФБУ, 2017. – Вип. 10-11. – 396 с.

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

ISSN 2522-1558 Збірник 22 серпня 2017 року зареєстровано в Міжнародному центрі періодичних видань (ISSN International Centre, м. Париж).

Підписано до друку: 04.12. 2017 р.
Папір офсетний. Друк лазерний. Формат 60x84/8.
Умов. друк. арк. 53,13. Гарнітура Times New Roman.
Зам. № 108. Наклад 300 примірників.

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

Друк: Видавництво «Нова Зоря»
76018, м. Івано-Франківськ, пл. Міцкевича, 5
Тел.: (0342) 52 73 48; факс: (0342) 55 24 45

Свідоцтво суб'єкта видавничої діяльності
ДК № 402 від 04.04.2001 р.


ІФБУ