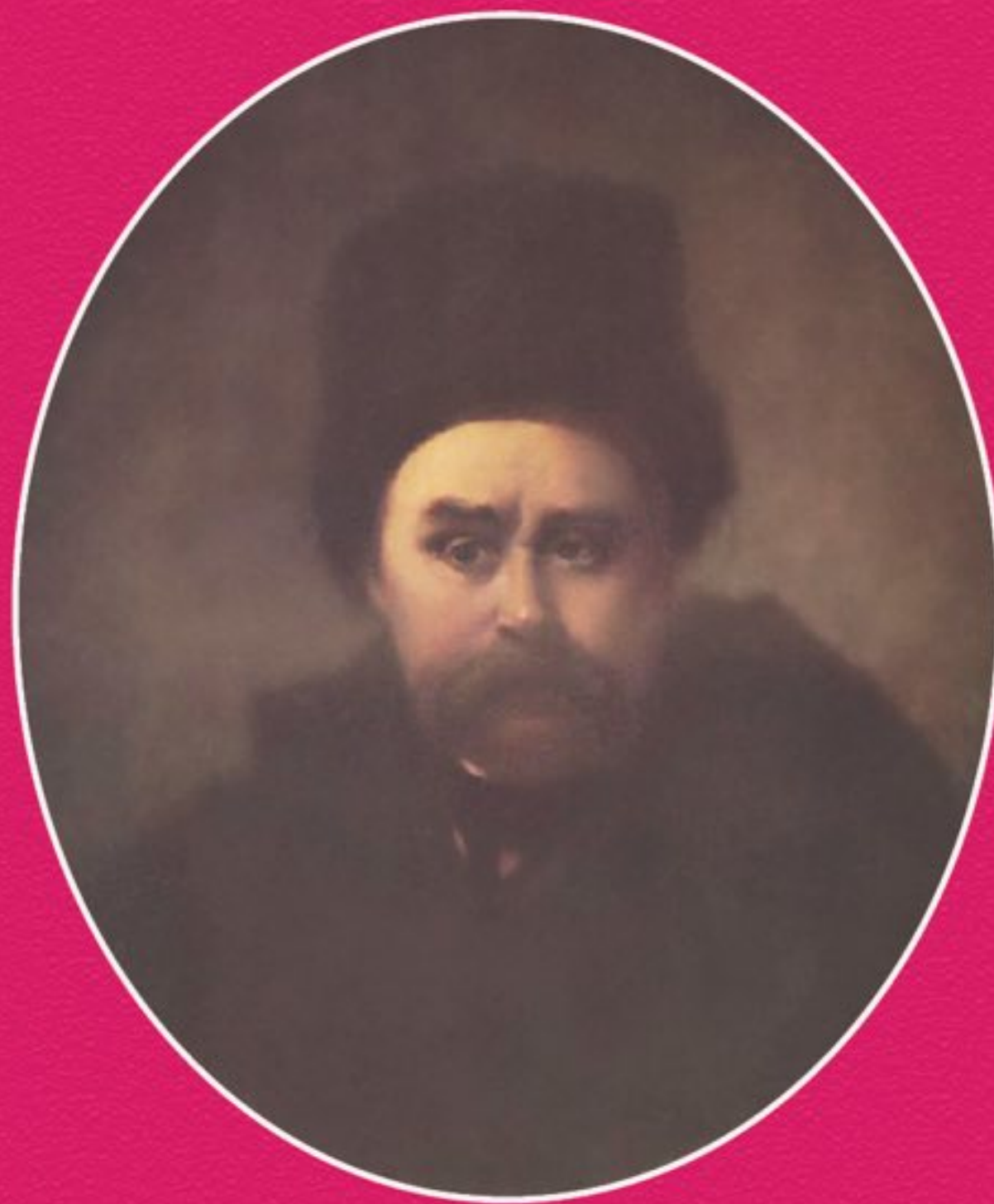




**Тернопільський осередок
Наукового товариства ім. Шевченка
Богословська комісія**

ЗБІРНИК ПРАЦЬ

Том 14

***Українська Греко-Католицька Церква:
виміри богослов'я, історії та культури***

**Тернопіль
Джура
2026**

*Присвячується
160-річчю від дня народження
Митрополита Андрея Шептицького*

**Ternopil branch
of the Shevchenko Scientific Society
Theological Commission**

**Тернопільський осередок
Наукового товариства ім. Шевченка
Богословська комісія**

SCIENTIFIC COLLECTION

Volume 14

***Ukrainian Greek Catholic Church:
Dimensions of Theology, History and Culture***

Ternopil
Dzhura
2026

ЗБІРНИК ПРАЦЬ

Том 14

***Українська Греко-Католицька Церква:
виміри богослов'я, історії та культури***

Тернопіль
Джура
2026

УДК 271.4(477)(06)

З 41

Відповідальний редактор серії — Заслужений діяч науки і техніки України, академік Національної академії медичних наук України, дійсний член НТШ, доктор медичних наук, професор **Михайло Андрейчин**

Редактор тому — член НТШ, голова Богословської комісії, доктор богослов'я, о. **Іван Говера**

Редакційна колегія:

о. **Іван Говера**, **Михайло Андрейчин**, **Елла Бистрицька**, о. **Ігор Драпак**, о. **Олег Хортик**, **Богдан Новосядлий**, **Ірина Рудник**

Рецензенти:

Заслужений діяч науки і техніки України, дійсний член НТШ, доктор економічних наук, професор **Богдан Андрушків**; доктор східних церковних наук, викладач Вищої духовної семінарії імені Патріарха Йосифа Сліпого, синкел Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ, о. **Віталій Козак**

З 41

ЗБІРНИК ПРАЦЬ. Том 14 : Українська Греко-Католицька Церква: виміри богослов'я, історії та культури / Тернопільський осередок Наукового товариства ім. Шевченка / відп. ред. М. Андрейчин, ред. тому о. І. Говера. Тернопіль: Джура, 2026. 532 с.

Збірник приурочено на вшанування 160-ї річниці від дня народження Митрополита Андрея Шептицького. Наукові праці-дослідження поділено на тематичні розділи, які розкривають діяльність Української Греко-Католицької Церкви у різні періоди, зокрема під керівництвом Митрополита Андрея, у часи переслідувань, а також у період виходу з підпілля та подальшого розвитку.

Для висвітлення й дослідження цих тем запрошено науковців, котрі здобули наукові ступені як в Україні, так і за кордоном.

Видання адресовано науковцям, богословам, працівникам освіти й культури, студентській молоді, а також усім, хто зацікавлений історією та життям Церкви.

Рекомендовано до друку Вченою радою Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка (протокол № 12 від 24.02.2026)

© Тернопільський осередок Наукового товариства ім. Шевченка, 2026
© Видавництво «Джура»,
оригінал-макет, 2026

ISBN 978-966-185-226-5

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА (Михайло Андрейчин)	11
АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ ТА ЙОГО ДОБА	14
Теодор (Тарас) Мартинюк Митрополит Андрей Шептицький та справа затвердження Унівського типікону в Апостольській Столиці (1920–1928)	14
Мартин Хомів Проблема встановлення дати інтронізації кир Андрея Шептицького, єпископа Станиславівського	34
Martin Chomiw The Strategies of Andrey Sheptytsky, Bishop of Stanyslaviv, According to His First Pastoral Letter to the Clergy (1899)	47
Іван Кліщ, Галина Кліщ Внесок Андрея Шептицького у розвиток системи охорони здоров'я в Україні.....	67
Ігор Драпак Роль Митрополита Андрея Шептицького у становленні та розвитку християнських молодіжних організацій в УГКЦ	81
Юстин (Юрій) Бойко Листування отця Климентія Шептицького з отцем Андрієм Білецьким, офіціалом Капітули та генеральним вікарієм Львівської Архієпархії (1914–1917)	93
ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ	117
Михайл (Василь) Пастух Самобутність Київської Церкви: Досвід зародження і відродження в наш час	117
Василь Макоїд Отець Келестин Скоморовський: життя та літературна діяльність діяча Галицького Відродження XIX століття	149

Іван Говера

Богословський та інтелектуальний рівень духовенства
в період підпілля УГКЦ..... 158

Марія Горяча

Йосиф Сліпий і Альфонсас Сваринскас —
приклад духовної дружби та християнського свідчення
в умовах тоталітарного переслідування..... 173

Орест Глубіш

Коли нам забороняли молитися 189

Наталія Григорук

Огляд праць М. Чубатого з історії української церкви,
опублікованих у США у 1939–1975 рр. 195

Прокопій (Юрій) Лотоцький

Історичний погляд на виховання священників
у Василянському Чині в добу Просвітництва (XVII–XIX ст.) 205

Дарія (Світлана) Турків

Сестри-василіанки: шлях до централізації 220

Ілля Герасимюк

Свята гора Афон — містична земля православ'я 239

ЦЕРКВА ТА СУСПІЛЬСТВО..... 246**Елла Бистрицька, Леся Костюк, Степан Прийдун**

Правові засади душпастирської опіки релігійних організацій
у сфері охорони здоров'я 246

Оксана Валіон

Публічний вимір релігії в умовах сьогодення..... 260

Зоряна Лановик, Мар'яна Лановик

Проблема зіткнення національних світоглядів
у процесі інтерпретації Біблійних текстів 273

Юстиніан (Олег) Городечний

Що Бог говорить нам через Стигми святого Франциска? 288

Іван Басюк

Привілей серця у філософській антропології Памфіла Юркевича 300

Богдан Завідняк

Теодицея або містика Хреста Едити Штайн
(Св. Терези Бенедикти від Хреста) 315

Надія Волік

Церква в епоху цифрових технологій: досвід УГКЦ 338

Ігор Василюшин

Актуальність відновлення читань зі Старого Завіту
на Божественній Літургії..... 348

Олег Хортик

Крилос в сучасній правовій інтерпретації
та еклезіологічній практиці 359

САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО..... 373**Михайло Андрейчин**

Святий Рох і пам'ять про нього на Тернопільщині 373

Михайл Шевченків

Бог у поезії Тараса Шевченка..... 391

Наталія Ганусевич

Атрибуція частини сакральної колекції скульптур XVIII ст.
в рамках проекту з диджиталізації 429

Руслан Корнят

Храм Воздвиження Чесного Хреста в Копичинцях —
як взірєць реставрованої архітектурної пам'ятки
національного значення 1630 р. 438

Богдан Гринюка, Марта Гринюка

Найдавніші архітектурні та історико-культурні пам'ятки
села Крогулець 459

Світлана Гуральна

Богослужбовий спів УГКЦ впродовж XIX та на початку XX століть..... 474

Олег Смоляк, Лілія Проців

Церковні коляди у духовно-музичній спадщині
українських священників..... 486

Галина Яценко

Музична стилістика західноукраїнських паралітургійних пісень,
присвячених святому Димитрію, Архистратигу Михаїлу
та Миколаю Чудотворцю..... 505

Наталія Чеканова

Унікальні листівки на березовій корі
в колекції Тернопільського обласного краєзнавчого музею 518

АВТОРИ 527

CONTENTS

FOREWORD (Mykhaylo Andreychyn)	11
ANDREY SHEPTYTSKY AND HIS TIME	14
Teodor (Taras) Martynyuk Metropolitan Andrey Sheptytsky and the case of approval of the Univ Typicon in the Apostolic See (1920–1928)	14
Martin Chomiw The problem of establishing the date of enthronement of kyr Andrey Sheptytsky, Bishop of Stanyslaviv	34
Martin Chomiw The Strategies of Andrey Sheptytsky, Bishop of Stanyslaviv, according to his first pastoral letter to the clergy (1899)	47
Ivan Klishch, Halyna Klishch Andrey Sheptytsky's contribution to the development of the healthcare system in Ukraine	67
Ihor Drapak The role of Metropolitan Andrey Sheptytsky in the formation and development of Christian youth organizations and communities in the first half of the 20th century	81
Justin (Yurii) Boiko Correspondence between Father Klymentiy Sheptytsky and Father Andriy Biletsky, Official of the Chapter and Vicar General of the Lviv Archeparchy (1914–1917)	93
CHURCH HISTORY	117
Mykhail (Vasyl) Pastukh The identity of the Kyiv Church: the experience of origin and revival in our time	117
Vasyl Makoyid Father Kelestyn Skomorovsky: Life and literary activity of a figure of the Galician Revival in the 19th century	149

Ivan Hovera

Theological and intellectual level of the clergy in the underground period
of the Ukrainian Greek Catholic Church 158

Mariya Horyacha

Josyf Slipyj and Alfonsas Svarinskas: an example of spiritual friendship
and Christian witness in conditions of totalitarian persecution 173

Orest Hlubish

When we were forbidden to pray 189

Nataliia Hryhoruk

Review of the works of M. Chubaty on the history
of the Ukrainian Church, published in the USA in 1939–1975 195

Prokopij (Jourii) Lototskyj

A historical view of the education of priests in the Basilian Order
in the Age of Enlightenment (17th–19th cent.) 205

Dariya (Svitlana) Turkiv

The Basilian Sisters: the path to centralization 220

Illiya Herasymyuk

Holy Mount Athos — the mystical land of Orthodoxy 239

CHURCH AND SOCIETY 246

Ella Bystrytska, Lesya Kostyuk, Stepan Pryydun

Legal principles of pastoral care of religious organizations
in the sphere of health care 246

Oksana Valion

Public dimension of religion in today's conditions 260

Zoriana Lanovyk, Mariana Lanovyk

The problem of the clash of national worldviews
in the process of interpreting biblical texts 273

Justynian (Oleg) Horodechnyi

What is God saying to us through the stigmata of Saint Francis? 288

Ivan Basjuk

The privilege of the heart in the philosophical anthropology
of Pamfil Yurkevich 300

Bohdan Zavidniak

Theodicy or the mystery of the Cross of Edith Stein
(St. Teresa Benedicta of the Cross) 315

Nadiia Volik

The church in the era of digital technologies: the experience
of the UGCC 338

Ihor Vasylyshyn

The relevance of the Old Testament readings in the Divine Liturgy 348

Oleh Khortyk

Krylos in contemporary legal interpretation
and ecclesiological practice 359

SACRED ART 373**Mykhaylo Andreychyn**

Saint Roch and the memory of him in the Ternopil region 373

Mykhail Shevchenko

God in the poetry of Taras Shevchenko 391

Natalia Hanusevych

Attribution of a part of the sacred collection of sculptures
of the 18th century within the digitalization project 429

Ruslan Korniyat

The church of the Exaltation of the Holy Cross in Kopychyntsi
as an example of a restored architectural monument
of national importance from 1630 438

Bohdan Hryniuka, Marta Hryniuka

The oldest architectural and historical-cultural monuments
of the village of Krogulets 459

Svitlana Huralna

Liturgical chant of the Ukrainian Greek Catholic Church
throughout the 19th and early 20th centuries 474

Oleh Smoliak, Liliia Protsiv

Church carols in the spiritual and musical heritage of ukrainian priests 486

Halyna Yatsenko

Musical stylistics of western Ukrainian paraliturgical songs
dedicated to Saint Demetrius, the Archangel Michael,
and Saint Nicholas the Wonderworker 505

Nataliia Chekanova

Unique postcards on birch bark in the collection
of the Ternopil Oblast Museum 518

AUTHORS 527**ПЕРЕДМОВА**

Чотирнадцятий том праць Тернопільського обласного осередку Наукового товариства імені Шевченка (ТОО НТШ) підготовлений його богословською комісією, яка була створена у березні 2024 року за підтримки і благословення митрополита Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ), доктора канонічного права, викладача Папського Східного інституту (Рим) Теодора Мартинюка. Першим головою цієї комісії було обрано доктора літургійних наук отця Івана Говеру, секретарем — доктора богослов'я отця Ігоря Драпака, які успішно виконують покладені на них статутні обов'язки.

Варто зауважити, що богословської комісії в НТШ у минулому не було, попри те, що товариство існує понад 150 років і його почесним членом був предстоятель УГКЦ Митрополит Андрей Шептицький та дійсним членом — Верховний Архієпископ митрополит Йосиф Сліпий. Однією з вагомих передумов створення богословської комісії при ТОО НТШ послужило сформування серед греко-католицьких священників на Тернопільщині за роки незалежності держави групи талановитих богословів із науковими ступенями.

Книга складена з 4-х розділів. У першому наведено результати дослідження маловідомих сторінок життя і діяльності Митрополита А. Шептицького. Детально описано працю галицького Митрополита над Унівським типіконом, аргументи для встановлення точної дати інтронізації його на Станіславівську катедру та викладено програму діяльності на цій посаді. Оцінено внесок А. Шептицького у розвиток системи охорони здоров'я в Україні. Вперше докладно проаналізовано листування його брата отця Климентія Шептицького з отцем Андрієм Білецьким у 1915–1917 роках.

Другий розділ присвячено новітнім дослідженням історії УГКЦ та її самобутності. Чільне місце відведено діяльності Церкви в роки підпілля (1946–1989), оцінці богословського та інтелектуального рівня тогочасних отців і варіантів навчання й виховання майбутніх священників. Окремі статті висвітлюють страдницьке життя митрополита Йосифа Сліпого та його духовних побратимів за комуністичного режиму, стигми святого Франциска.

У третьому розділі розглянуто засади душпастирської опіки у сфері охорони здоров'я; роль і місце релігії в сучасному публічному просторі; проблеми зіткнення національних світоглядів у процесі інтерпретації текстів із Біблії; досвід УГКЦ в епоху цифрових технологій; актуальність повернення старозавітних читань до структури Божественної Літургії святих Івана Золотоустого та Василя Великого; причини занепаду духовності в сучасному світі; централізацію об'єднання сестер Чину Святого Василя Великого.

Четвертий розділ презентує дані поглибленого дослідження діяльності низки християнських святих і возвеличення Бога у поезії, скульптурі, архітектурних пам'ятках, церковному співі, колядках, музиці, філателії, музейних колекціях.

Принагідно зазначимо, що Марійський духовний центр «Зарваниця» за участю ТОО НТШ у 2024 році започаткував щорічні науково-практичні конференції та публікацію збірників їхніх матеріалів у серії «Слово і Церква», головний редактор — владика Володимир Фірман (єпископ-помічник Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви). Натепер видано два збірники, з яких перший присвячений українському національному і духовному відродженню у XIX столітті, другий — слову як духовно-культурній домінанті української ідентичності.

Окремо слід наголосити, що представлений читачам том є не лише науковим підсумком діяльності богословської комісії ТОО НТШ за відносно короткий період її існування, але й ще одним свідченням поступового відродження богословської думки як важливої складової української гуманітаристики. У сучасних умовах воєнних випробувань України, суспільних трансформацій і світоглядних викликів богослов'я постає не як ізольована дисципліна, а як простір глибокого діалогу між вірою, культурою, історією та національною

ідентичністю. Саме тому зібрані в томі праці вирізняються міждисциплінарністю, актуальністю порушених проблем і прагненням до поєднання академічної строгості з пастирською чутливістю.

Важливим є також те, що авторський колектив збірника презентує дослідників різних поколінь, наукових шкіл і напрямів. Окрім статей тернопільських авторів, представлені роботи науковців з інших областей нашої країни та української діаспори. Все це посприяло формуванню відкритого інтелектуального простору та забезпечує наступність богословської традиції. Поєднання історико-богословського аналізу з осмисленням сучасних викликів — від секуляризаційних процесів до цифрової культури — дає змогу не лише глибше зрозуміти наукове минуле УГКЦ, але й частково обґрунтувати можливі напрями її подальшого творчого розвитку. У цьому контексті спадщина Митрополита Андрея Шептицького постає як живе джерело ідей, здатних надихати сучасних дослідників і практиків церковного життя.

Збірник покликаний стати майданчиком для фахової дискусії, стимулювати подальші наукові розвідки та заохотити до співпраці між богословами, релігієзнавцями, істориками, філософами, культурологами й представниками інших галузей знання. Ми переконані, що цей том сприятиме утвердженню богословських студій у публічному академічному просторі України та поглибленню усвідомлення духовних засад, на яких формувалася і продовжує вдосконалюватися українська нація.

Автори та упорядники сподіваються, що 14-й том наукових праць ТОО НТШ зацікавить не тільки богословів і релігієзнавців, але й широке коло читачів, зокрема творчу молодь і викладачів закладів освіти. Будемо раді, якщо оприлюднені результати наукових студій заохотять до богословських і релігієзнавчих роздумів й дискусій та нових досліджень.

Михайло Андрейчин,
голова ТОО НТШ

АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ ТА ЙОГО ДОБА

Теодор (Тарас) Мартинюк
м. Тернопіль

МИТРОПОЛИТ АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ ТА СПРАВА ЗАТВЕРДЖЕННЯ УНІВСЬКОГО ТИПІКОНУ В АПОСТОЛЬСЬКІЙ СТОЛИЦІ (1920–1928)

Анотація. Стаття присвячена Унівському типікону 1920 року, який був укладений Митрополитом Андреєм Шептицьким, правдоподібно, у співпраці з його рідним братом ієрм. Климентієм. Метою даного документу було надання монахам Студійського уставу чітких монаших правил. Цей типікон вже досліджувався автором на основі архівних матеріалів, які були віднайдені у Архіві Дикастерії для Східних Церков (до 5 червня 2022 р. — Архів Конгрегації для Східних Церков). Однак відкриття нових архівних документів у Центральному державному історичному архіві України у м. Львові пролило нове світло на формування Унівського типікону та на його спробу затвердження у Апостольській Столиці. Одним з досліджуваних питань є причини написання нового типікону 1920 р., адже студійське чернецтво вже мало свій нормативний документ під назвою «Типиконъ Студитской Лавры св. Антонія Печерского в Сквиловъ пѣд Львовомъ», який був опублікований 1910 р. Митрополит Андрей бажав, щоб Унівський монастир був визнаний іншими єпископами Галицької митрополії, тому він прийняв рішення, щоб законодавство студійських монастирів відповідало існуючим нормам Католицької Церкви, зокрема Кодексу Канонічного Права 1917 р., який був зобов'язуючим у Латинській Церкві. До Ватикану Галицький митрополит представив Унівський типікон латинською мовою разом із листом-поясненням. Порівняльний аналіз української і латинської версії типікону показав, що первісним є український текст, а латинський — є радше перекладом. Однак не можна

виключити також іншої гіпотези, а саме, що обидва тексти готувалися паралельно.

У Ватикані текст типікону уважно вивчався такими експертами як Гонзалъве Галлянд та Плячідо де Местер. Отець Плячідо запропонував Конгрегації для Східної Церкви, щоб вона не затверджувала Унівського типікону, який цитував канони Кодексу Канонічного Права 1917 р., а щоб митрополит Андрей постарався про приготування нового типікону, який би повністю відповідав принципам візантійського монашого законодавства без латинських впливів. Натомість, щоб у нікого не виникало сумнівів про законність студійських монастирів, Конгрегація видала декрет похвали для Галицького митрополита та благословила розвиток студійських монастирів. Окрім того рішенням Апостольської Столиці студійські монахи у літургійних відправах повинні були дотримуватися візантійського обряду без латинізмів, які впровадив Замоїський синод. Як для митрополита, так і для монахів це було чудове рішення. Однак із застосуванням цього ватиканського декрету виникли труднощі, пов'язані з банальною технічною помилкою — на листі не була вказана точна дата, а лише — «травень 1923». Це дало нагоду деяким церковним ієрархам поставити під сумнів автентичність декрету, зокрема йшлося про рішення Конгрегації щодо літургійних питань. 1928 року Галицький митрополит звернувся до Конгрегації для Східної Церкви, щоб йому було надано копію декрету похвали для того, щоб були розвіяні всякі сумніви. Проте копія не була надана з огляду на те, що вже у той час у Ватикані вивчалися обрядові питання Галицької митрополії і Конгрегація не хотіла викликати додаткових непорозумінь.

Ключові слова: Унівський типікон, Митрополит Андрей Шептицький, студійські монастирі, Конгрегація для Східних Церков, візантійський обряд.

Постановка проблеми. У процесі відродження монастирів Студійського уставу Галицький Митрополит Андрей Шептицький особливу увагу приділяв опрацюванню законодавчої основи, тобто монаших правил, згідно з якими мали жити монахи. Саме він уклав Сквилівський типікон 1905 року, який був затверджений владиками Галицької митрополії у 1906 році. Публікація цього документу

під назвою «Типиконъ Студитской Лавры св. Антонія Печерского в Сквиловѣ під Львовомъ» з'явилася на світ у Жовкві 1910 року¹. 1920 року він, правдоподібно, разом зі своїм братом Климентієм Шептицьким, опрацьовує нові монаші правила: «Установи — Конституції», які ще відомі під назвою Унівський типікон. Немає сумніву у тому, що Львівський архієпископ, як архимандрит Лаври у Сквилові, особисто приклав багато зусилля для того, щоб постав цей документ. Ми вже його досліджували на основі архівних документів, зокрема з Архіву Дикастерії для Східних Церков (до 5 червня 2022 р. Архів Конгрегації для Східних Церков, далі — АДСЦ)², однак нещодавно в Центральному державному історичному архіві України у м. Львові (далі — ЦДІАЛ) було віднайдено кілька оригінальних документів, деякі з яких хоч вже були відомі, проте не було відомо, чи збереглися їх оригінали і де вони знаходяться³. Йдеться про документи, пов'язані із Унівським типіконом 1920 р., а саме: копія листа Митрополита Андрея Шептицького до кардиналів, членів Конгрегації для Східної Церкви від 6 лютого 1921 р.⁴; Унівський типікон латинською мовою, який носить назву: «Constitutiones Congregationis

¹ Т. Мартинюк. Відродження монастирів Студійського Уставу та формування Загального Типікону. *Музей народної архітектури та побуту у Львові — спадщина Митрополита Андрея Шептицького*. Матеріали наукової конференції з нагоди 150-ліття від дня народження Митрополита Андрея Шептицького. 30–31 жовтня 2015 року. Упор. Ю. Бойко, Х. Кутнів. Львів, 2016. С. 35–38.

² Т. Мартинюк. Митрополит Андрей і блаженний Климентій Шептицькі як законодавці відродженого Студійського чернецтва. *Історично-канонічні джерела Студійського чернецтва в Україні*. Т. 1. Типікони. Ред. Ю. Бойко. Львів, 2007 (далі — Типікони). С. 19–29; Той самий. Відродження монастирів. С. 38–44.

³ Висловлюю вдячність ієрм. д-ру Юстину Бойко за інформацію про дані документи.

⁴ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 1–3. Це є машинописна копія латинською мовою з оригінальним підписом Митрополита Андрея. Оригінал цього листа під назвою: «Lettera di A. Szeptyckij ad Eminentissimis Cardinales rebus Ecclesiae Orientalis praepositis» знаходиться у АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 3. Арк. 1–3. Він ніколи не публікувався, але витяги з нього українською мовою можна віднайти в: К. Шептицький. Митрополит Андрей і обновлення східної чернечої традиції. Богословія. 1926. № 4. С. 150–151, 158–161; у французькому перекладі: С. Korolevskij. Métropolitte André Szeptyckij 1865–1944. Rome, 1964. С. 260–261, 265–267. Див.: український переклад: К. Королевський. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944). Перекл. Я. Кравець, опрац. Ю. Дубленич. Вид. друге. Львів, 2015. С. 309–310, 315–317.

Studitanae Ordinis monastici militantis sub regula S. Basilii Magni»⁵; декрет секретаря Конгрегації для Східної Церкви кардинала Джованні Таччі (Giovanni Tacci Porcelli) до Митрополита Андрея Шептицького італійською мовою, травень 1923 р.⁶; копія листа Галицького владика до секретаря Конгрегації для Східної Церкви кардинала Луїджі Сінчеро (Luigi Sincero) французькою мовою від 8 липня 1928 р.⁷ та його відповідь Митрополитові від 2 серпня 1928 р.⁸. Отже, порівняння віднайдених документів із тими, що знаходяться в АДСЦ у Ватикані дає можливість більш повно подивитися на справу затвердження Унівського типікону.

Результати дослідження та їх обговорення. Причини написання Унівського типікону. У попередніх дослідженнях⁹ ми вже писали, що були різні причини, які призвели до повстання Унівського типікону¹⁰. 1919 р. Митрополит Андрей поселяє в Унівському монастирі монахів Студійського уставу, які уціліли протягом жаклихих

⁵ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 5–23. Це є машинопис латинською мовою без дати та без підпису. В АДСЦ знаходиться оригінал цього документу: ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 4. Арк. 5–26. Даний документ не публікувався. 2007 р. ієрм. Юстин Бойко видав українську версію Унівського типікону 1920 р.: Типікони. С. 73–110.

⁶ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 23–25. Чернетки даного листа знаходяться в АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 12. Арк. 1–6. Вперше цей лист був опублікований у перекладі на французьку мову в А. Szeptyckij. La restauration du monachisme slave. Lophem-lez-Bruges, 1924. С. 13–14; італійською мовою: С. Korolevskij. Métropolitte André. С. 416–417; в українському перекладі: Богословія. 1969. № 33. С. 138–139 та Типікони. С. 129–130. Вважалося, що оригінал цього листа, тобто оригінальний лист італійською мовою, який отримав Митрополит Андрей, не зберігся (Т. Мартинюк. Митрополит Андрей. С. 22), адже згідно із інформацією на рукописі українського перекладу він мав залишитися у Римі в Українській Колегії, що знаходилася на П'яцца Мадонна деї Монті, 3 (Типікони. С. 130). Як ми вже вище згадували цей документ насправді тепер знаходиться у ЦДІАЛ.

⁷ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 27–29. Оригінал цього документу є в АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1), Док. 13. Арк. 1–3. Він ніколи не публікувався.

⁸ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 26. Чернетка цього листа збереглася в АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 16. Арк. 1. Даний лист не публікувався.

⁹ Т. Мартинюк. Митрополит Андрей. С. 19–22; Той самий. Відродження монастирів. С. 38–41.

¹⁰ Щодо змісту «Унівського типікону» див.: Т. Мартинюк. Митрополит Андрей. С. 25–29.

лихоліть Першої світової війни¹¹. В Уневі зароджується нова спільнота, швидкими темпами розвивається чернече життя, зростає кількість монахів. Ігуменом монастиря стає ієромонах Климентій Шептицький, який з 1911 р., тобто з моменту вибору монашого шляху, старанно студіював устрій і життя константинопільського монастиря Студіоса з VIII–IX ст.¹² Таким чином зміна обставин життя монахів, нові дослідження в ділянці Студійського чернецтва, нові перспективи праці над єдністю Церков спонукали Львівського архієпископа до того, щоб був опрацьований новий типікон.

Про одну з причин написання нового документу говорить він сам у листі до кардиналів, членів Конгрегації для Східної Церкви, від 6 лютого 1921 р.¹³ У Галицькій митрополії деякі особи поставили під сумнів законне існування відроджених монастирів Студійського уставу, аргументуючи своє переконання тим, що вони не відповідають вимогам нового Кодексу Канонічного Права (Codex Iuris Canonici) з 1917 р., зокрема щодо поняття чернечого чину (кан. 488). Хоч цей Кодекс безпосередньо не зобов'язував греко-католиків у Галичині, дехто заявляв, що всі монастирі, які не відповідають його поняттям, будуть просто ігноровані. Щоб уникнути непорозумінь та продовжувати справу відродження східного чернецтва, владика Андрей вибрав наступний шлях. Незважаючи на те, що Кодекс не мав прямого відношення до східних католиків і зобов'язував лише вірних Латинської Церкви, він вирішив використати його канони, які відносилися до чернецтва, і поєднати їх зі Студійським законодавством для того, щоб у нікого не виникало сумніву щодо законності відроджених монастирів. Ціллю Митрополита було доказати, що східний монастир у Католицькій Церкві прирівнюється до статусу латинського чернечого чину.

Дотримуючись вище згаданого принципу про поєднання норм

¹¹ Спалений монастир на Сквилові монахи відродили після повернення з полону і війни, але вкінці 1918 р. Сквилівська Лавра була вдруге знищена внаслідок польсько-української війни. Див. о. Никифор. Спомин про Сквилів. *Ясна Путь*. 1936. № 2. Ч. 7–8. С. 19.

¹² Див.: одне із найгрунтовніших досліджень про цей монастир О. Delouis. Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople: la contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454–1204). Thèse préparée sous la dir. de Michel Kaplan. Paris, 2005.

¹³ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 4. Арк. 1–3; ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 1–3.

Кодексу з монашими правилами, новий типікон було названо «Установи — Конституції» тому, що нормативний документ, який регулює монашу дисципліну і життя кожного чину чи згромадження у Латинській Церкві називається конституціями (constitutiones). Проте вживалися й інші терміни на окреслення документу з 1920 р., зокрема у назві вступного слова вжито термін «Устав Унівський», у цьому ж вступному слові законодавець використовує такі терміни як «типік», «устави». У тексті є згаданий термін «типікон». Такий самий термін владика Андрей вживає також у листі до монахів Унівської Лаври від 4 листопада 1924 р. і лише один раз в дужках додає слово «конституції»¹⁴. Надалі на окреслення «Установи — Конституції» вживатимемо термін Унівський типікон. Термін типікон найкраще відповідає нашій традиції, він був використаний Студійським архимандритом на означення монаших правил для першої Лаври у Сквилові.

Передача типікону на затвердження до Ватикану. Для того, щоб надати Студійському чернецтву солідну законодавчу основу та щоб воно було визнане у Католицькій Церкві, Митрополит Андрей вирішив передати Унівський типікон до Конгрегації для Східної Церкви на затвердження. Таким чином 6 лютого 1921 р. він скерував листа латинською мовою до кардиналів. Між оригіналом, який знаходиться в АДСЦ¹⁵, та копією, що зберігається у ЦДІАЛ¹⁶, немає суттєвої різниці. Обидва документи мають власноручний підпис Митрополита Андрея, тільки на оригіналі є написано: «humillimus in Christi servus + Andreas Archiepiscopus Leopold. Ruthenorum»¹⁷, а на копії просто: «+Andreas Archiepiscopus»¹⁸. У листі він насамперед розповідає про початки відродження монастирів Студійського уставу та про їхній характер, зокрема про походження покликань та види праці у монастирях. Потім він розкриває дванадцять головних принципів Студійського чернецтва та його типікону. Далі він обґрунтовує своє рішення про використання у типіконі деяких канонів Кодексу Кано-

¹⁴ Див. Типікони. С. 76, 133–134.

¹⁵ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 4. Арк. 1–3.

¹⁶ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 1–3.

¹⁷ «Найпокірніший у Христі слуга + Андрей Архиепископ Львівський Русинів».

¹⁸ «+Андрей Архиепископ».

нічного Права 1917 р. Він закінчує лист проханням до Конгрегації затвердити типікон.

Разом із цим листом Апостольській Столиці був представлений сам Унівський типікон латинською мовою. Це машинописний документ. Правдоподібно, Митрополит Андрей привіз його сам і представив його у Конгрегації для Східної Церкви, адже в той час він перебував у Римі¹⁹.

Варто порівняти оригінал латинською мовою, який знаходиться у АДСЦ²⁰, та машинописну копію на цій же мові з ЦДІАЛ²¹. Як також, цей самий документ українською і латинською мовами.

Насамперед слід сказати, що копія латинською мовою у ЦДІАЛ є неповною. Текст закінчується на арт. 198, а у АДСЦ є повний документ, тобто всі 223 артикули. В обох документах є закреслені арт. 29–32 і замість них є доданий рукописний аркуш з іншим змістом цих самих артикулів. Різниця між цими двома рукописними аркушами є така, що новий текст арт. 29–32 з АДСЦ є писаний рукою Митрополита Андрея²², а аркуш із ЦДІАЛ є рукописною копією, зробленою правдоподібно ієрм. Климентієм Шептицьким²³. Зміст тексту на обох аркушах є однаковий, однак існує одна цікава деталь. У арт. 29 перераховується кілька пунктів, які порядкуються латинськими літерами. У рукописі, писаному Митрополитом Андреєм, пункт h є закреслений, але наступний продовжує алфавітний порядок, не враховуючи закреслення. Таким чином перелік закінчується літерою m. Натомість у копії ієрм. Климента є чітко дотриманий перелік згідно алфавіту від a до l. Це означає, що він переписав текст з аркуша владики Андрея і виправив помилку.

Відкритим залишається питання, що спонукало Митрополита змінити зміст арт. 29–32, і коли він це зробив? Ми припускаємо, що

¹⁹ Митрополит прибув до Риму у грудні 1920 р. і перебував там майже три місяці. А. Баб'як. Подвиг митрополита Андрея Шептицького як Апостольського візита-тора для українців (1920–1923) і його взаємини з урядом Польщі. Тренто-Больцано, 2013. С. 28–29.

²⁰ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 4. Арк. 4–26.

²¹ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 4–17, 17а–23.

²² АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 3. Арк. 1–1 зв. Цікаво, що у цьому архіві цей аркуш є зазначений як окремий документ.

²³ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 7.

цю зміну він вніс вже у Римі за чиясь порадою, адже для Конгрегації для Східної Церкви він вже не встиг зробити новий машинописний варіант, а просто додав рукописний аркуш. Це припущення підтверджується ще й тим фактом, що на супровідному листі до Унівського типікону поряд із датою 6 лютого 1921 року, як місце вказаний Рим: «Romae»²⁴. Слід зауважити, що обидва документи латинською мовою містять рукописні виправлення Львівського архієпископа, які є паралельними в обох текстах.

Щодо українського тексту Унівського типікону²⁵, то він загалом відповідає латинському тексту до внесення змін, тобто у ньому не внесений новий варіант арт. 29–32, який був зроблений на окремому аркуші для латинського тексту. Нам невідомо чи існував український текст Унівського типікону з новими арт. 29–32. Обидва тексти мають 223 артикули. В українському варіанті вони поділяються на розділи (глави), підрозділи, пункти і підпункти, а в латинському — опущені назви деяких пунктів і не вказано жодного разу назв підпунктів, натомість розділи і підрозділи відповідають українському варіанту. Тільки в одному випадку латинський текст містить назву одного підрозділу, який не вказаний в українському варіанті. Український текст Унівського типікону переповнений посиланнями на Кодекс Канонічного Права 1917 року, а у латинському варіанті більшість посилань опущена. Здається, що в деяких моментах перекладач був неуважний і опустив деякі слова чи вирази, які є в українському варіанті (наприклад в арт. 32). У деяких місцях машинописного тексту Митрополит Андрей прямо власною рукою дописував неперекладений текст (наприклад, арт. 40 b, 52, 59, 103, 108) чи виправляв неправильно перекладений (наприклад, арт. 40 g, 59, 108, 165). Він також дописував у латинському варіанті вирази грецькою мовою, які є в українському тексті типікону (арт. 10, 73). Є місця, наприклад, арт. 108 с, 143, 155, де у латинському тексті знаходяться вирази, котрих немає в українському, і Митрополит їх закреслив. Проте слід підкреслити, що у латинському варіанті типікону є набагато ширший вступ, ніж в українському; також арт. 81 має примітку, якої немає в українському тексті. Здається, що для Конгрегації Митрополит хотів пояснити докладні-

²⁴ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 4. Арк. 1; ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 1.

²⁵ Типікони. С. 76–110.

ше суть Студійського монашого життя. Також до арт. 3 є посилання, яке пояснює що таке лавра, натомість в українському варіанті такого посилання немає. Отже, уважний аналіз обох текстів типікону схиляє нас зробити припущення, що оригінальним є український текст, а латинський — є перекладом або ж вони обидва готувалися паралельно.

Розгляд Унівського типікону Конгрегацією для Східної Церкви. Згідно з практикою римських дикастерій, перш ніж приймати рішення, вони запитують думку різних експертів. Так само було й з Унівським типіконом. Проект, який отримала Конгрегація від Галицького Митрополита, було дано трьом експертам для опрацювання. Ми розглянемо висновки двох експертів. Перша оцінка цього документа з боку експерта о. Гонзальве Галлянда (Gonzalve Galland)²⁶ надійшла 5 березня 1922 р. Він зробив доволі детальний аналіз артикулів типікону, як також подав загальні зауваження. Весь текст міститься на 35 сторінках²⁷. У своєму висновку він зазначив, що представлений документ є гідний уваги та заохочення, однак його зміст потребує допрацювання: перегляду, доповнення, редагування тощо²⁸.

Оцінка іншого експерта о. Плячідо де Местера (Placido de Meester)²⁹ була зареєстрована у Конгрегації для Східної Церкви 12 грудня 1922 р. З її доручення, яке він отримав 5 травня 1922 р., він дуже детально проаналізував проект Унівського типікону³⁰. Його опрацювання під назвою «Relazione sulle "Constitutiones Congregationis Studitanae"» складається зі змісту, загальної оцінки типікону, чотирьох частин та додатку³¹. Коротке резюме представлено в супровідному листі³². Перша частина присвячена описові східного чернецтва як такого, друга і третя — аналізу типікону як у загальному, так і деталь-

²⁶ Коротку інформацію про нього див.: <https://journals.openedition.org/dominicains/1340>.

²⁷ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 5. С. 1–35.

²⁸ Там само. С. 35.

²⁹ Біографію цього науковця опрацював М. Nin. Placide de Meester (1873–1950): cenni per una bio-bibliografia di uno studioso dell'Oriente cristiano. *Folia Athanasiana*. 2007. № 9. С. 7–19.

³⁰ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 9. Арк. 1–1 зв.

³¹ Там само. Док. 9а. С. I–II, 1–74 та Appendice на чотирьох нумерованих сторінках.

³² Там само. Док. 9. Арк. 1–1 зв.

но: оцінка супровідного листа Митрополита Шептицького, оцінка вступу до типікону та його артикулів. Натомість у четвертій частині о. де Местер пропонує схему нового типікону. Все опрацювання завершується додатком про візитації³³. Бельгійський експерт зробив надзвичайно детальний аналіз. Він прийшов до висновку, що мета, яку поставив перед собою Галицький Митрополит, а саме відродження Студійського чернецтва, заслуговує на особливу похвалу. Він вбачає у цьому задумі виразний знак Божого Провидіння, яке Львівський архієпископ хоче сповнити для добра Божої Церкви. Отець Плячідо підкреслює, що відродження чернецтва може причинитися до розвитку віри у слов'янських країнах. Однак проект типікону, на його думку, є недосконалий, хоч і є у ньому хороші норми. Тому, відповідаючи на питання, чи слід одразу надати цьому проекту типікону затвердження, чи може видати декрет похвали, він пропонує, щоб Конгрегація для Східної Церкви одобрила проект Митрополита щодо відродження східного чернецтва у Галицькій митрополії, але зобов'язала його якнайшвидше представити новий типікон, виправлений та покращений. З цією метою цей експерт власне і запропонував схему нового типікону³⁴. Здається, що саме думка о. Плячідо де Местера найбільше вплинула на рішення Конгрегації для Східної Церкви.

Відповідь кардинала Таччі Митрополиту Андрею³⁵. Питання затвердження типікону в Римі рухалося доволі повільно³⁶, аж навесні 1923 року з'явилися певні результати. У березні 1923 року Митрополит Андрей, перебуваючи у Римі, мав розмову з Ісаєю Пападопулосом (Isaia Papadopoulos)³⁷, асесором Конгрегації для Східної Церкви, який повідомив його, що Унівський типікон не буде затверджений і що у справі відродження Студійських монастирів потрібно застосувати інші канонічні принципи, тобто, що Кодекс Канонічного Права 1917 року не може бути канонічною основою типікону. Тому 8 березня 1923 р. Митрополит звернувся до цього ж асесора з прохан-

³³ Там само. Док. 9. Арк. 1; Док. 9а. С. I–II.

³⁴ Там само. Док. 9. Арк. 1; 9а. С. 1–2.

³⁵ Ця частина доповнює попереднє наше опрацювання. Див.: Т. Мартинюк. Відродження монастирів. С. 41–43.

³⁶ Див. С. Korolevskij. *Kniga bytija moego (Le livre de ma vie): mémoires autobiographiques*. Texte établi, édité et annoté par G. M. Croce. Cité du Vatican, 2007. Т. 3. Док. 69. С. 203; Док. 79. С. 226; Док. 88. С. 245; Док. 91. С. 257; Док. 95. С. 271.

³⁷ Про нього див.: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bpapad.html>.

ням повідомити його, які саме канонічні принципи повинні бути застосовані для формування і розвитку Студійського чернецтва³⁸. Вже у травні 1923 року, владика Андрей отримав декрет похвали, який можна вважати офіційним благословенням Конгрегації для Східної Церкви для відродження Студійського чернецтва³⁹.

Цікаво проаналізувати чернетки цього документа, що знаходяться в АДСЦ, у порівнянні з оригіналом, який зберігається в ЦДІАЛ. Ми віднайшли у Ватиканському архіві аж три чернетки листа до Митрополита Шептицького, а це означає, що він дуже серйозно готувався. Практика римських дикастерій у той час (подібно є і зараз) була такою, що відповідальний за певну ділянку працівник, з доручення кардинала-секретаря або асесора, готував чернетку документа, яку представляв своєму керівництву. Кардинал-секретар або асесор виправляв і наказував написати оригінал документа, який відправлявся адресату, а чернетка залишалася в архіві дикастерії. Копії оригінала, як такої, не було.

Перша чернетка є машинописом. У ній автор на початку дуже позитивно описує починання владики Андрея щодо відродження східного чернецтва. Вона є доволі емоційною. Вживаються вислови, які хочуть підкреслити заслуги Митрополита: «Ця Священна Конгрегація з великим задоволенням ознайомила з працею, розпочатою Вашим Високопреосвященством з метою відновлення в Церкві Вашої країни давнього східного чернецтва у формі, яка б найкраще відповідала найпевнішим візантійським традиціям, і повністю схвалює ідею, що заснована Вами Лавра є колискою Студійської гілки східного чернечого Чину»⁴⁰. У цій чернетці мовиться, що «схвалюється думка, що Устав і Конституції цієї першої Лаври і всіх інших Лавр і монастирів, які згодом вийдуть, як багато роїв, з лона Лаври-Матері, повинні бути складені згідно з усіма нормами східного чернецтва, тобто за Правилами Отців, законами і звичаями Східної Церкви»⁴¹. Щодо конкретних рекомендацій, то заслуговує на увагу наступне: «Однак

³⁸ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Constituzioni 635/54 (1). Док. 11.

Арк. 1.

³⁹ Див.: пос. 6.

⁴⁰ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Constituzioni 635/54 (1). Док. 12.

Арк. 3.

⁴¹ Там само.

ця Священна Конгрегація рекомендує, щоб в основу праці було покладене набагато інтенсивніше вивчення східного чернецтва, не домішуючи до нього жодних приписів, взятих із Кодексу Канонічного Права Західної Церкви. Тому, отже, нехай буде зрозуміло, що в їхніх монастирях не буде ніякої різниці між простими монахами та ієромонахами, за винятком, однак, права канонічної першості монахів, які наділені священством або поставлених *in sacris*, над усіма іншими. Визнається принцип східного права, згідно з яким єдиною чернечою відмінністю є потрібний чин: рясофорів, монахів малої схими та монахів великої схими або великого ангельського образу; більше того, ця різниця відповідала б розрізненню, яке використовується в західних чинах між новіціатом, простими обітами та урочистими обітами, без жодної згадки про таку аналогію в тексті самих Конституцій»⁴². Проте ще більш цікавими є вказівки літургійного характеру, які є доволі конкретними та торкаються делікатного питання латинізації: «наміром цієї Священної Конгрегації є те, щоб у відправленні хорошого правила, а також Божественної Літургії і, загалом, у всьому церковному правилі Студійські монастирі дотримувалися обряду абсолютно чистого від будь-яких змін чи нововведень незалежно від того, чи ці зміни чи нововведення є нечисленними, санкціонованими Замоїським Собором 1720 року, чи запровадженими з часом у Руській Церкві, але ніколи не схваленими Святим Престолом. Вашому Високопреосвященству рекомендується запровадити відповідні зміни у зв'язку з цим, як в чинопослідуванні, так і у відправленні Божественної Літургії»⁴³. Отже, у цій чернетці є доволі таки серйозне твердження, що Римська Апостольська Столиця не давала ніколи згоди на впровадження латинських елементів до літургійного життя Руської Церкви. На кінець вказується, що повинні бути опрацьовані правила монашого життя для Лаври та монастирів згідно з вище перерахованими вказівками та потім подані на затвердження Конгрегації для Східної Церкви»⁴⁴.

З аналізу архівних матеріалів у Дикастерії для Східних Церков випливає, що щойно згадана чернетка не була представлена на розгляд секретаря-кардинала чи асесора, адже інша рукописна чернет-

⁴² Там само.

⁴³ Там само. Арк. 3–4.

⁴⁴ Там само. Арк. 4.

ка, на якій є виправлення і доповнення, зроблені кимось із вище згаданих двох керівників Конгрегації, є іншого змісту! Ця друга чернетка є датована 4 травня 1923 р.⁴⁵ На її основі був надрукований лист на офіційному бланку, який вже мав висилатися Митрополитові. Однак, правдоподібно в останній момент, хтось із керівників Конгрегації вніс чергові зміни і доповнення на надрукованому для відправки адресатові листі⁴⁶. Таким чином був виготовлений новий лист на бланку Конгрегації, який і вручено Митрополитові Андрееві, коли він перебував у Римі, а саме того ж дня — 4 травня 1923 р. Про це свідчить напис французькою мовою, зроблений рукою Митрополита на звороті другого аркуша листа: «отримав 4.V.923»⁴⁷.

Ми не будемо аналізувати тексти вище згаданих двох чернеток, а одразу перейдемо до аналізу листа Конгрегації, підписаного кардиналом Таччі та асесором Пападопулосом. На початку листа стверджується, що Апостольська Столиця від самого початку відродження Студійських монастирів цікавилася її перебігом. Спочатку справами Східних Церков займалася одна із секцій Конгрегації поширення віри під назвою: «Справи Східного Обряду», а від 1917 року — Конгрегація для Східної Церкви. Кардинал Таччі говорить про те, що наявність покликань до нової Лаври в Уневі показує, що Господь благословляє це починання Митрополита Андрея. Бажаючи підтримати цю справу, Конгрегація вирішила дати кілька вказівок. Перша торкається фундаментальної справи — повинні бути написані монаші правила, які мають базуватися на законах Східної Церкви: «Виразним бажанням цієї Священної Конгрегації є те, щоб для Унівської Лаври, як і для всіх інших [Лавр — прим. авт.], які можуть бути засновані пізніше, якнайшвидше було складено начерк правил і конституцій, поданих на розгляд цієї Священної Конгрегації, у повній відповідності до законів і звичаїв Східної Церкви, лише з тими змінами чи пристосуваннями, які необхідні у зв'язку зі змінами часів»⁴⁸. Цікаво, що для окреслення монаших правил кардинал вживає латинське розрізнення на устав і конституції. Властиво у східному чернецтві не існувало такого поділу.

⁴⁵ Там само. Арк. 1–2.

⁴⁶ Там само. Арк. 5–6.

⁴⁷ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 25 зв.

⁴⁸ Там само. Арк. 24.

Одним із важливих елементів листа є те, що Апостольська Столиця «схвалює ваш (Митрополита — прим. авт.) намір надати зароджуваній інституції цілковито східний характер, уникаючи включення в неї норм, запозичених із подібних латинських інститутів, як щодо дотримання обітів, так і щодо внутрішньої дисципліни та організації монаших спільнот, а також залежності, яка існує між різними лаврами та єпископською владою»⁴⁹.

Особливою важливою є вказівка Конгрегації щодо літургійного життя Унівської Лаври, згідно з якою монахи повинні дотримуватися візантійського обряду «в усій його цілісності, усуваючи всі зміни чи нововведення, які були введені в обряд, що використовується русинами, не виключаючи тих, які були певним чином встановлені на Замойському Синоді»⁵⁰.

На завершення кардинал Таччі повідомляє Митрополита про те, що він представив Римському Архиєреєві Пію XI його прохання⁵¹ про допомогу монахів бенедиктиців у справі духовного формування монахів Студійського уставу і що він благословляє його прохання. Кардинал передає слова Папи про те, що він надіється на те, що Митрополитові вдасться знайти серед бенедиктинців інтелігентних і активних монахів, які співпрацюватимуть для процвітання східного чернецтва⁵². Як Галицький Митрополит, так і його брат тодішній ігумен Климентій сподівалися на допомогу бенедиктинців, проте ці задуми не були здійснені⁵³.

У порівнянні з першою чернеткою лист не має такого емоційного характеру, а радше є більш юридичним. У листі не згадується те, що Апостольська Столиця ніколи не підтримувала латинізації, од-

⁴⁹ Там само. Арк. 24зв

⁵⁰ Там само.

⁵¹ 4 березня 1923 р. Галицький Митрополит звернувся до асесора Конгрегації для Східної Церкви Ісаї Пападопулоса з проханням, щоб отримати благословення від Папи Пія XI щодо допомоги бенедиктинців для монахів Студійського уставу. Див.: АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 10. Арк. 1.

⁵² Там само. Арк. 24 зв. – 25.

⁵³ Типікони. С. 129–130; Архів Святоуспенської Унівської Лаври. Fr. Clément supérieur des moines Studites rend compte à S. Exc. Le Visitateur Apostolique p. Jean Genocchi de l'état actuel de la famille monastique confié à ses soins. Léopol. 19.03.1923. Арк. 7–8. Див.: А. Szeptycky. La restauration du monachisme. С. 11–13; К. Шептицький. Митрополит Андрей. С. 163; С. Korolevskij. La mission de l'Ordre Bénédictin dans l'apostolat gréco-slave. *Stoudion*. 1 (1923–1924). № 4. С. 97–122; К. Королевський. Митрополит Андрей. С. 322–324.

нак Конгрегація виразно підтримала Митрополита у справі відродження східного чернецтва. Не говорячи нічого про представлений на затвердження «Унівський типікон», дала вказівку формувати новий, але на основі виключно східного права. Кардинал Таччі фактично відкинув ідею пристосування латинського Кодексу 1917 р. до наших правил Студійського чернецтва. Перша чернетка нічого не говорила про благословення Папи для отримання допомоги від бенедиктинців. Лист натомість це згадує.

Галицький Митрополит сповістив монахів Унівської Лаври про рішення Конгрегації для Східної Церкви у своєму листі від 4 листопада 1924 р., додаючи український переклад⁵⁴.

Труднощі у застосуванні рішення Конгрегації для Східної Церкви⁵⁵. Незважаючи на те, що здавалось би все вже зрозуміло і позиція Ватикану чітко виражена, у деякого навіть виникали сумніви щодо автентичності листа кардинала Таччі.

Декрет похвали містив у собі неповну дату «травень 1923 р.». Власне ця маленька деталь викликала підозріння щодо його автентичності у деяких церковних достойників⁵⁶. Ми ґрунтовно дослідили це питання, вивчаючи документи, які збереглися у Архіві Конгрегації для Східних Церков. Вказання неповної дати сталося просто через помилку. На останньому чорновику згаданого листа є також вказаний лише місяць, без дати⁵⁷, проте на іншому чорновику є вказана дата самого листа і дата відправлення (властиво вручення, бо правдоподібно Митрополит його забрав сам) — це 4 травня 1923 р.⁵⁸. Рівно ж ми мали можливість переглянути книгу вихідних листів Конгрегації за 1923 р. Власне у ній є запис, що даний лист був відправлений 4 травня 1923 р.

1928 року Митрополит Андрей знову був у Римі. Він скористався нагодою, щоб представити Конгрегації проблему недовіри вище згаданих єпископів у Галичині щодо автентичності листа з травня

⁵⁴ Типікони. С. 133–136.

⁵⁵ Ця частина доповнює попереднє наше опрацювання. Див.: Т. Мартинюк. Відродження монастирів. С. 43. Посилання 55.

⁵⁶ Йдеться про владика Йосафата Коциловського та владика Григорія Хомишина. Див.: С. Korolevskij. Kniga bytija. Т. 4. Док. 523. С. 1678; Док. 524. С. 1679; К. Королівський. Митрополит Андрей. С. 322–323.

⁵⁷ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 12. Арк. 5.

⁵⁸ Там само. Арк. 1.

1923 р. Йшлося властиво про заперечення, що волею Апостольської Столиці є збереження чистоти візантійського обряду в Студійських монастирях, тобто, що монахи в літургійних відправах повинні дотримуватися візантійського обряду без латинізмів, які впровадив Замоїський синод. Отже, Львівський архієпископ просив Конгрегацію вислати копію листа, для того, щоб могли розвіяти сумніви тих, які недовіряли автентичності цього листа. Прохання датоване 8 липня 1928 р., а місце — Готель Мінерва у Римі, в якому затримався Митрополит. Проте протоколіст зареєстрував лист 7 липня, вказуючи, що саме тоді він був принесений. Тому, припускаємо, що Митрополит приніс його до Конгрегації особисто 7 липня⁵⁹.

До прохання Митрополита Конгрегація поставилася доволі серйозно. У працівника, якому було поручено готувати відповідь (ми не знаємо його прізвища), виникло запитання, що відповідати Митрополитові? Він приготував доповідну записку кардиналові Сінчиро (від 30 липня 1928 р.), в якій каже, що монсеньор Джіоббе (Filippo Giobbe) і монсеньор Марґотті (Carlo Margotti) вважають, що у своїх рішеннях від травня 1923 р. Конгрегація «зайшла занадто далеко»⁶⁰. Очевидно йдеться про недійсність для монастирів Студійського уставу рішень Замоїського синоду щодо літургійних питань. Тому він подає думку монсеньора Марґотті, що не варто давати Митрополитові копію листа від травня 1923 р. Кардинал розглянув дану доповідну записку і наказав передати справу на розгляд конгресу (розширене засідання) Конгрегації для Східної Церкви⁶¹. 31 липня відбувся конгрес, на якому було вирішено відкласти прохання Митрополита, тобто на даний час не давати йому копію листа з травня 1923 р.⁶² У чернетці листа до Митрополита Андрея від 2 серпня 1928 р. вказано, що для збереження миру не треба тепер заторкувати літургійні питання. Однак ця фраза є закреслена і вона не попала до самого листа⁶³. В оригіналі листа Конгрегації вказано, що обрядові справи повинні залишатися такими, якими вони є на даний час, і, що треба зачекати,

⁵⁹ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 13. Арк. 1–2; ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 27–29.

⁶⁰ АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1). Док. 14. Арк. 1.

⁶¹ Там само.

⁶² Там само. Док. 15. Арк. 1.

⁶³ Там само. Док. 16. Арк. 1.

адже Конгрегація розглядає багато питань, пов'язаних із русинським обрядом (rito ruteno). Тому сказано, що з огляду на це Митрополитові все буде повідомлено пізніше⁶⁴. Хоч документ з травня 1923 р. не був відкликаний, однак, на жаль, такі формулювання свідчать, що Конгрегація для Східної Церкви боялась підтвердити своє рішення щодо дотримання візантійського обряду без латинських домішок у монастирях Студійського уставу. Проте варто ще раз підкреслити, що у листі Конгрегації не мовиться про відкликання рішення з травня 1923 р. Здається, що ще у 1932 р. це питання залишалося відкритим, адже ігумен Климентій Шептицький писав про нього о. Кирилу Королевському⁶⁵.

Висновки. Розвиток монастирів Студійського уставу був би неможливий без опрацювання правил монашого життя. Тому Галицький Митрополит присвятив цій справі багато зусиль, про що свідчить праця над Унівським типіконом. Особливі старання він прикладав на те, щоб цей документ був затверджений Апостольською Столицею. Аналіз збережених архівних документів показує, що ця справа була нелегкою і мала багато перешкод. Остаточного представлення Митрополитом типікон не був затверджений, але Конгрегація для Східної Церкви у 1923 р. видала декрет похвали, який не тільки схвалював розвиток Студійського чернецтва, але й відкривав дорогу до опрацювання нового типікону, базованого виключно на джерелах східного чернецтва. Більше того, Апостольська Столиця звільняла Студійських монахів від дотримання латинізаційних приписів Замойського синоду. Через помилку працівника Конгрегації цей документ не містив повної дати, що стало причиною підозрінь щодо його автентичності з боку деяких церковних ієрархів. Митрополитові не вдалося отримати від Конгрегації потвердження автентичності виданого нею декрета похвали з травня 1923 р., однак важливим є те, цей історичний документ Конгрегації не був відкликаний. У будь-якому випадку декрет з травня 1923 р. дав поштовх для подальшого розвитку Свято-Успенської Унівської Лаври та всіх Студійських монастирів, зокрема в ділянці опрацювання нового типікону.

⁶⁴ ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 26.

⁶⁵ С. Korolevskij. *Kniga bytija*. Т. 4. Док. 523. С. 1678; Док. 524. С. 1679.

Література

1. Delouis O. Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople: la contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin. Thèse préparée sous la dir. de Michel Kaplan. Paris, 2005.
2. Korolevskij C. *Kniga bytija moego* (Le livre de ma vie): mémoires autobiographiques. Texte établi, édité et annoté par G. M. Croce. Cité du Vatican, 2007.
3. Korolevskij C. La mission de l'Ordre Bénédictin dans l'apostolat gréco-slave. *Stoudion* 1 (1923–1924). № 4. С. 97–122.
4. Korolevskij C. *Métropolitte André Szeptyckyj 1865–1944*. Rome, 1964. 429 с.
5. Nin M. Placide de Meester (1873–1950): cenni per una bio-bibliografia di uno studioso dell'Oriente cristiano. *Folia Athanasiana*. 2007. № 9. С. 7–19.
6. Szeptyckyj A. La restauration du monachisme slave. Lophem-lez-Bruges, 1924. 232 с.
7. АДСЦ. Ф. Ucraini. Оп. Monaci Studiti. Спр. Costituzioni 635/54 (1).
8. Архів Святоуспенської Унівської Лаври. Fr. Clément supérieur des moines Studites rend compte à S. Exc. Le Visitateur Apostolique p. Jean Genocchi de l'état actuel de la famille monastique confié à ses soins. Léopol, 19.03.1923. Арк. 7–8.
9. Баб'як А. Подвиг митрополита Андрея Шептицького як Апостольського візитатора для українців (1920–1923) і його взаємини з урядом Польщі. Тренто-Больцано, 2013. 240 с.
10. Королевський К. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944). Перекл. Я. Кравець, Ю. Дубленич. Вид. друге. Львів, 2015. 490 с.
11. Мартинюк Т. Відродження монастирів Студійського Уставу та формування Загального Типікону. *Музей народної архітектури та побуту у Львові — спадщина Митрополита Андрея Шептицького*. Матеріали наукової конференції з нагоди 150-ліття від дня народження Митрополита Андрея Шептицького. 30–31 жовтня 2015 року. Упор. Ю. Бойко, Х. Кутнів. Львів, 2016. С. 35–38.
12. Мартинюк Т. Митрополит Андрей і блаженний Климентій Шептицькі як законодавці відродженого Студійського чернецтва. *Історично-канонічні джерела Студійського чернецтва в Україні*. Т. 1. Типікони. Ред. Ю. Бойко. Львів, 2007. С. 19–29.
13. Никифор. Спомин про Скнулів. *Ясна Путь*. 1936. № 2. Ч. 7–8. С. 18–21.
14. ЦДІАЛ. Ф. 350. Оп. 3. Спр. 90. Арк. 1–38.
15. Шептицький К. Митрополит Андрей і оновлення східної чернечої традиції. *Богословія*. 1926. № 4. С. 150–161.

Teodor (Taras) Martynyuk
Ternopil

**METROPOLITAN ANDREY SHEPTYTSKY
AND THE CASE OF APPROVAL OF THE UNIV TYPICON
IN THE APOSTOLIC SEE (1920–1928)**

Abstract. This article is devoted to the Univ Typikon of 1920, which was compiled by Metropolitan Andrey Sheptytsky, probably in collaboration with his brother, Hieromonk Klymentiy. The purpose of this document was to provide monks of the Studite Order with clear monastic rules. This typikon has already been studied by the author based on archival materials found in the Archives of the Dicastery for the Eastern Churches (until June 5, 2022 – Archives of the Congregation for the Eastern Churches). However, the discovery of new archival documents in the Central State Historical Archive of Ukraine in Lviv shed new light on the formation of the Univ Typikon and its attempt to be approved by the Apostolic See. One of the issues under investigation is the reasons for writing a new typikon in 1920, since the Studite monastic community already had its own normative document entitled “Typikon of the Studite Lavra of St. Anthony of the Caves in Sknyliv near Lviv,” which was published in 1910. Metropolitan Andrey wanted the Univ Monastery to be recognized by other bishops of the Galician Metropolia, so he decided that the legislation of the Studite monasteries should comply with the existing norms of the Catholic Church, particularly the 1917 Code of Canon Law, which was binding in the Latin Church. The Metropolitan of Galicia presented the Univ Typikon in Latin to the Vatican, along with an explanatory letter. A comparative analysis of the Ukrainian and Latin versions of the typikon showed that the Ukrainian text is the original, while the Latin text is more of a translation. However, another hypothesis cannot be ruled out, namely that both texts were prepared in parallel.

In the Vatican, the text of the typikon was carefully studied by experts such as Gonzalve Galland and Placido de Mester. Father Placido proposed to the Eastern Congregation that it should not approve the Univ Typikon, which cited the canons of the 1917 Code of Canon Law, but that Metropolitan Andrey should try to prepare a new typikon that would fully comply with the principles of Byzantine monastic law without Latin influences. However, so

that no one would have any doubts about the legality of the Studite monasteries, the Congregation issued a decree of praise for the Metropolitan of Galicia and blessed the development of the Studite monasteries. In addition, by decision of the Apostolic See, Studite monks were to adhere to the Byzantine rite in liturgical services, without the Latinisms introduced by the Synod of Zamosc. This was an excellent decision for both the Metropolitan and the monks. However, the application of this Vatican decree was complicated by a trivial technical error: the letter did not specify the exact date, but only “May 1923.” This gave some church leaders a chance to question the authenticity of the decree, especially the Congregation’s decision on liturgical issues. In 1928, the Metropolitan of Galicia appealed to the Apostolic See to provide him with a copy of the decree of praise in order to dispel any doubts. However, the copy was not provided because the Vatican was already studying the ritual issues of the Galician Metropolis at that time, and the Congregation did not want to cause further misunderstandings.

Keywords: Univ Typikon, Metropolitan Andrey Sheptytsky, Studite monasteries, Congregation for the Eastern Churches, Byzantine rite.

Мартин Хомів

м. Тернопіль

ПРОБЛЕМА ВСТАНОВЛЕННЯ ДАТИ ІНТРОНІЗАЦІЇ КИР АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО, ЄПИСКОПА СТАНИСЛАВІВСЬКОГО

Анотація. На офіційному сайті Івано-Франківської архієпархії УГКЦ, 20 вересня 2025 року, було опубліковано статтю Департаменту інформації Івано-Франківської архієпархії УГКЦ під назвою: «126 років тому Митрополит Андрей Шептицький був інтронізований на Станіславівську Катедрі. Які плоди його праці на теренах Прикарпаття?», де зазначається: «20 вересня минає 126 років від моменту, коли праведний Митрополит Андрей Шептицький, після своєї єпископської хіротонії 17 вересня 1899 року, був інтронізований на Єпископа Станіславівської Єпархії» [1]. Подібну інформацію про те, що інтронізація відбулася 20 вересня можна віднайти на сайті Вроцлавсько-Кошалінської єпархії УГКЦ [2], а також на сторінці Вікіпедії [3].

Однак виникає певна складність, оскільки дослідники життя та діяльності Митрополита Андрея Шептицького вказують різні дати його станіславівської інтронізації. Якщо дата єпископської хіротонії в архикатедральному соборі св. Юра у Львові — 17 вересня 1899 року — є загальноприйнятою, то день інтронізації [4] викликає непорозуміння.

Ця стаття є спробою детальніше висвітлити аргументи для встановлення точної дати уведення на престіл третього єпископа Станіслава [5].

Ключові слова: Андрей Шептицький, Станіславів, інтронізація.

Постановка проблеми. Стосовно дати інтронізації кир Андрея на станіславівську катедрі думки сучасних біографів Митрополита Шептицького розділилися на два табори. Одні, посилаючись на Барана С. (1947) [6, 17] та Королевського К. (1964) [7, 37], відстоюють дату 20 вересня 1899 року; інші вказують на 24 вересня 1899 рік, так як подають Лятишевський І. (1926) [8, 231] та Цегельський Л. (1937) [9, 17].

Результати дослідження. У статті розглянуто ключові історичні джерела та біографічні твори, що висвітлюють дату інтронізації у Станіславові. Зокрема, аналіз охоплює період від повідомлення Єпископської Консисторії в Станіславові, виданого окремим обіжником 18 вересня 1899 року, до публікації праці отця-доктора Кирила Королевського [10] «Митрополит Андрей Шептицький 1865–1944», видано французькою мовою 1964 року в Римі. Історичні праці, написані після 1964 року, будуть згадані лише в тому випадку, якщо вони мають відношення до дослідженої теми і містять додаткову чи уточнюючу інформацію.

Передусім, малоймовірно, що така велична й монументальна подія, як єпископська інтронізація перспективного молодого монаха, доктора і графа Шептицького, у юній греко-католицькій єпархії Галичини XIX століття, могла відбутися не в неділю чи в день урочистого свята, а посеред робочого тижня — у середу, 20 вересня 1899 року. Проте, саме так вказано у перших відомих біографічних творах Барана та Королевського.

Відомість про те, що інтронізація Шептицького відбулася у Станіславові 20 вересня 1899 року уперше зустрічається в українській газеті «Голос» за 19 листопада 1944 року, де опубліковано некролог Митрополита Андрея Шептицького. Повідомляє Секретаріат греко-католицької апостольської Адміністрації для українців католиків Великонімеччини в Берліні про Андрея Шептицького «уродженого дня 19. липня 1865, рукоположеного 22. серпня 1892, іменованого Єпископом Станіславівським дня 2. лютого 1899, преконізованого 10. червня 1899, посвященого 17. вересня 1899, інтронізованого 20. вересня 1899» [11, 6]. Окрім помилки у даті інтронізації, є також неточність у датах народження (29 липня 1865) та преконізації (19

червня 1899) Шептицького. Некролог зі Секретаріату повторюється через тиждень у берлінській газеті «Український вісник», але цього разу замість «інтронізованого» подається «преконізованого 20 вересня 1899» [12, 4].

У 1944 році Апостольським візитатором з правами адміністратора для українців-католиків у Німеччині, чисельність яких тоді досягала до півтора мільйона, був отець-прелат Петро Вергун. У зазначених газетах немає згадки про те, що о. Вергун був автором некрологів, хоча на той час він очолював греко-католицьку апостольську Адміністрацію для українців-католиків Великої Німеччини. Однак, о. Вергун не завжди виявляв точність у питаннях історії, оскільки раніше він ще допустив помилку в даті хіротонії Митрополита Андрея [13, 12].

У той же час, у 1944 році емігрував з м. Холм до Німеччини Баран Степан [14], який видав монографію «Митрополит Андрей Шептицький — життя і діяльність» у Мюнхені 1947 року. В цьому творі він пише: «Хіротонія відбулася 17. вересня 1899 р., а святочна інтронізація на єпископську катедру у Станіславові три дні пізніше — 20. вересня 1899 р.» [6, 17]. Визначити людей, які посилаються на Барана С. у контексті дати інтронізації досить просто, адже вони застосовують його характерний вислів «три дні пізніше». Але звідки сам автор взяв цей підхід до підрахунку?

Монографія Барана не подає жодних цитат на використані історичні джерела, а у творі немає розділу використаної літератури. Натомість, у вступі до своєї книжки про Митрополита Андрея, автор розкриває, що особисто знав Шептицького ще з 1898 року і ближче познайомився з ним значно пізніше, коли обняв становище секретаря Народного Комітету (1913–1918), працював у польському сеймі у Варшаві (1928–1939) та, востаннє, 15 грудня 1941 року [6, 7–8].

Автор визнає, що, на жаль, у важких повоєнних еміграційних умовах він не мав під рукою друкованих публікацій про життя та діяльність Шептицького в українській чи іноземних мовах, і також не мав доступу до його життєпису, виданого у журналі «Богословія» у Львові з нагоди 25-ліття на митрополичому престолі. Баран сам вважає, що його книга не має «джерельного характеру», а вона сперта у великій мірі на його «особистих спогадах» та його «взаємини з ми-

трополитом» [6, 6–7]. Він далі коментує, що при писанні «цієї скромної і безпретенсійної розвідки», не мав можливості користуватись бібліографією Митрополита [6, 8].

Баран, мабуть, не був знайомий з монографією Цегельського Л. [15], виданою у Філадельфії, США, у 1937 році під назвою «Митрополит Андрей Шептицький — короткий життєпис і огляд його церковно-народної діяльності», де Цегельський лаконічно, але правильно стверджує, що «дня 24 вересня 1899 року Андрей Шептицький став владикою у Станіславові» [9, 17].

Баран зазначає, що на момент написання мав у своєму розпорядженні такі роботи: «Історія політичної думки галицьких українців 1848–1914» (1926) та «Історія визвольних змагань галицьких українців з часу світової війни 1914–1918» (1928) д-ра Костя Левицького, український переклад дослідження Едуарда Вінтера «Візантія та Рим у боротьбі за Україну 955–1939» (1944), а також «Українську Загальну Енциклопедію» (1933) під редакцією І. Раковського. Отже, автору доводилося покладатися на власну пам'ять, прочитане, особисті спостереження та спогади [6, 8]. Важливо зазначити, що праці Левицького [16], Вінтера [17, 193] та Українська Загальна Енциклопедія [18, 1218] не надають жодної інформації про дату станіславівської інтронізації кир Андрея.

Дослідник також згадує, що не мав доступу до життєпису Шептицького, виданого у журналі «Богословія» у Львові з нагоди 25-ліття на митрополичому престолі, зокрема йдеться про статті: «Про молодечий вік нашого Митрополита» о. д-ра Й. Сліпого; «Вступлення Митрополита А. Шептицького на митрополичий престол у Львові» о. Івана Рудовича; та «Митрополит Андрей Шептицький, Єпископ Станіславівський від 24 вересня 1899 – 13 січня 1901» [8, 231] о. Івана Лятишевського [19].

Автор, скоріше за все, не мав доступу до цього останнього твору, адже на початку статті Лятишевський дослівно цитує матеріал із «Вістника станіславівської єпархії 1899 року» та передає, що «...під днем 18. вересня 1899.р. повідомила Єпископська Консисторія світське і монаше духовенство станіславівської єпархії, що Преосвящений Андрей Шептицький, прийнявши дня 17. вересня в Архікатедральнім храмі св. Великомуч. Юрія у Львові єпископські свячення, приїде дня

20. вересня до Станиславова і вступить на владичий престол дня 24. вересня та відслужить в тім дні першу Архієрейську Службу Божу» [8, 231].

Отож, Баран, перебуваючи в Німеччині у 1944 році, ймовірно, міг звернути увагу на некролог, опублікований Секретаріатом греко-католицької Апостольської Адміністрації для українців-католиків Великонімеччини у газеті «Голос». Особливо важливо зазначити, що до появи цього некролога в часописах і статтях, написаних за життя Шептицького, не зустрічались помилки щодо дати хіротонії або інтронізації владики Шептицького з 1899 року.

Цікаво, що Назарко І. [20] у 1962 р. не до кінця цитує «Вістник станіславівської єпархії» і подає, що «Єпископська Консисторія в Станиславові окремим обіжником із 18. IX. 1899 р. повідомила світське й чернече духовенство, що новий Владика, прийнявши єпископські свячення у Львові 17. IX., приїде до Станиславова 20. IX. і вступить на владичий престіл». Він оминає продовження тексту з «Вістника» — «...дня 24 вересня та відслужить в тім дні першу Архієрейську Службу Божу», і тому помилково вважає, що інтронізація відбулася 20 вересня [21, 226, також виноска 26].

Найбільш відома біографія Шептицького, написана Королевським К. упродовж 1955–1957 рр. і видана вже після його смерті у 1964 р. [22, 231], не помиляється в датах преконізації та хіротонії, але повторює думку, що інтронізація відбулася 20 вересня 1899 року [7, 37]. Біографічний твір Королевського не подає виноску щодо цієї дати і книга не має розділу використаної літератури. Тому неясно, яке джерело інформації. Натомість, у передмові своєї книги, Королевський згадує свої джерела, зокрема особисті розмови з кир Андреем, якого особисто знав упродовж 40 років; повна біографія — спогади графині Софії, матері Митрополита; власні особисті спогади; журнал «Богословія» (1926), виданий з нагоди 25-ліття на митрополитичому престолі, в якому, як він пише, «знаходимо чимало подробиць» [7, xxxi] і де міститься стаття о. Лятишевського, який правильно цитує «Вістник станіславівської єпархії».

Королевський також згадує між джерелами своєї праці книгу д-ра Григорія Прокопчука, видану в Мюнхені у 1955 році [23]. У цьому дослідженні Прокопчук подає список своїх джерел та викорис-

таної літератури, де, між іншим, можна побачити названі книги Барана [23, 283] та Цегельського [23, 284]. Прокопчук посилається на о. Вергуна та згадує тільки правильний рік інтронізації, але помилково подає 22 липня 1899 як дату хіротонії [23, 71].

Хоча Королевський цього не визнає, є ймовірність, що він, принаймні, був обізнаний про існування твору Барана С., опублікованого в Мюнхені у 1947 році завдяки бібліографії Прокопчука. Проте залишається загадкою, чому, маючи в наявності журнал «Богословія» з 1926 року, що містить «чимало подробиць», автор посилається саме на дату інтронізації, зазначену тільки Бараном.

У 1954 році було опубліковано нарис історії Української Церкви авторства Лужницького І., який зазначає: «На митрополитичий престол вступив він (єпископ Юліян Куїловський) 12. вересня 1899 р., але вже 1900 р. помер. Цього ж дня 12. вересня 1899 р. вступає на станіславівський престол кир Андрей Шептицький, який після ледве однорічного виконування єпископських обов'язків у Станиславові по смерті митрополита Юліяна стає галицьким митрополитом» [24, 529]. Насправді, митрополит Юліян Сас-Куїловський був інтронізований у Львові 14 вересня 1899 р., а кир Шептицький дійсно був інтронізований у Станиславові 12 вересня, але за Юліанським календарем.

Про події, що відбувалися від дня хіротонії Шептицького до його вступу на катедру в Станіславові, розповідається у хроніці, опублікованій у часописах «Gazeta Lwowska» (одне із найстаріших польськомовних видань Львова, що виходило друком починаючи з 1811 року).

У випуску «Gazeta Lwowska» за вівторок, 19 вересня 1899 року, після хіротонії Андрея Шептицького, яка відбулася в неділю 17 вересня, міститься згадка про подальші кроки кир Андрея: «Владика Шептицький у середу вирушає до Станиславова, де нового владику зустріне підлегле йому духовенство в четвер вранці. Церковна церемонія інтронізації відбудеться наступної неділі. Через реставрацію греко-католицького Станіславівського кафедрального собору, який настільки переповнений риштуваннями, що туди можуть потрапити лише близько 200 осіб, церемонія буде суто локальною» [25, 3]. Газета повідомляє, що владику Шептицький намітив приїхати до Станиславова в середу, 20 вересня. На четвер, 21 вересня, запланована його

зустріч з місцевим духовенством, а церемонія інтронізації має відбутися в неділю, 24 вересня 1899 року.

Згідно зі звітами, опублікованими в часописах «Czas» і «Діло», Новак М. додає, що 20 вересня, в день прощання у Львові перед переїздом до Станиславова, владики Шептицький відслужив Божественну Літургію у василіянській церкві. Після цього в монастирі, у приймальні протоігумена, яким на той час був єзуїт Міхал Мичельський, відбувся урочистий прощальний обід. У ньому взяли участь представники українського духовенства та латинських орденів. Серед мирян були присутні батько владики Ян Кантій Шептицький і його брат Леон. У звіті згадуються також ігумен монастиря Святого Онуфрія у Львові отець Платонід Філяс, представник капітули отець Іван Чапельський та представник мирянства, старійшина Ставропігійського інституту доктор Ісидор Шараневич [26, 364].

Після обіду, у середу 20 вересня, кир Андрей вирушив до Станиславова з Львівського залізничного вокзалу [26, 365].

Докладну хронологію подій, пов'язаних із приїздом Шептицького до Станиславова у середу, 20 вересня 1899 року, представлено у матеріалах часопису «Gazeta Lwowska» від 23 вересня 1899 року [27, 3]: «Станиславівський єпископ Андрей Шептицький у середу відсвяткував свій в'їзд до Станиславова. По дорозі зі Львова його зустріли в Галичі станиславівські каноніки отці Литвинович і Ткачунік. У Єзуполі на прибуття єпископа чекало все населення Єзуполя, Побережжя, Ганнусівки, Яструбич та інших довколишніх сіл, духовенство в літургійному одязі, братства з процесіями, хоругвами та світилами, а також школярі під наглядом вчителів. Коли потяг прибув на перон, дитячі та сільські хори заспівали “Многії літа!”. Єпископ вийшов з потяга та привітав зібраних, зокрема графа Дідушицького (молодшого) [28] з Єзуполя. Потяг зупинився дуже ненадовго» [27, 3].

«У Станиславові були присутні представники влади, районної ради з маршалом, духовенство всіх трьох обрядів, отці єзуїти та делегації русинських товариств представилися єпископу одразу після того, як він вийшов з вагону. Хор Русинського співочого товариства “Боян” заспівав вітальну кантату. Привітавши всіх, єпископ пройшов до зали очікування першого класу та коротко відповів на промову, яку від імені капітули виголосив отець митрат Фацієвич. Біля

під'їзду єпископа чекала карета, в якій він та отець Фацієвич сіли. Перед каретою єпископа їхала інша відкрита карета, в якій їхав мер міста. Єпископ проїхав вулицями Романовського та Заболотівської, а на кінці вулиці Сапїжинської зупинився перед пишно прикрашеною тріумфальною брамою. Тут зібралися натовпи людей, пожежна служба та школярі. Біля брами один зі старших священників привітав єпископа зворушливою промовою. Єпископ тепло відповів на цю промову, а потім вся процесія, перед якою йшли братства, рушила процесією до собору. З настанням вечірніх сутінків місто було чудово освітлене; всі магазини були зачинені. Соборний хор співав благочестиві гімни дорогою, за ним йшли велике зібрання духовенства всіх обрядів, каноніки, і нарешті єпископ у мантиї та митрі, тримаючи пастирський жезл і хрест, а за ним йшов увесь антураж влади» [27, 3].

«Біля дверей відновленого собору єпископа зустрів хлібом і сіллом канонік Богонос, як парох парафії Станиславова. Після короткої відповіді єпископ благословив присутніх. Після цього процесія вирушила від собору вулицями до єпископського палацу. З балкону палацу єпископ благословив усіх присутніх. Єпископ прикрасив свій палац, як повідомляє “Національна газета”, під монастир. Його секретарем є отець Головка, чернець василіянський, до сану якого додано брата, щоб допомагати в управлінні палацом. Церемонія інтронізації відбудеться в неділю, після чого в палаці відбудеться прийом для духовенства, а ввечері — урочиста вечеря» [27, 3]. Церемонію вечірнього вітання владики Андрея Шептицького в Станиславові висвітили також газети «Czas» [29, 3] та «Діло» [30, 2].

Наступного дня, у четвер 21 вересня, відбулися аудієнції духовенства трьох обрядів, делегацій українських товариств, інтелігенції, урядовців та судового радника Карановича [30, 2].

У неділю, 24 вересня 1899 року, відбулася інтронізація кир Андрея Шептицького у станиславівському катедральному соборі, як подає «Gazeta Lwowska»: «Інтронізація єпископа Шептицького у Станиславові відбулася 24-го числа цього місяця в греко-католицькому соборі з великою пишністю. Через реставрацію церкви туди впустили лише дуже невелику кількість людей, оскільки церква була накрита риштуваннями. Єпископ Шептицький відслужив Службу Божу, після якої висвятив багатьох дияконів. Після цього отець-митрат Фа-

цієвич, звернувся до єпископа Шептицького, вітаючи його як нового владику, на правління якого вся єпархія покладає великі надії. У відповідь єпископ Шептицький наголосив, що він має найкращі наміри, і оголосив, що суворо вимагатиме виконання своїх обов'язків духовенством своєї єпархії. Один за одним вони підходили до єпископа і, на знак послуху, цілували хрест і єпископський перстень. Пролунав «Те Деум», і процесія під звуки дзвонів, набожних пісень та дим запашного ладану вирушила до резиденції єпископа на вул. Липовій. На церемонію прибуло близько 100 священників з єпархії, а також велика кількість сільських жителів. Після процесії єпископ прийняв духовенство своєї єпархії, а ввечері, о 7 год., в єпископському палаці відбулася вечеря, на яку були запрошені представники влади та різних установ. Сьогодні єпископ Шептицький отримав численні телеграми та листи з привітаннями з різних куточків країни» [31, 3].

Крім хроніки тодішніх газет, збереглися листівки та вірші, присвячені владиці Шептицькому, створені питомцями Духовної Семінарії. У цих матеріалах зазначена дата інтронізації — 12 вересня за Юліанським календарем і 24 вересня за Григоріанським календарем [32]. Варто зауважити, що в той час Греко-Католицька Церква в Галичині дотримувалася старого стилю, тоді як Австрійська імперія користувалася новим. У 1899 році різниця між календарями становила 12 днів.

Висновки. Ця стаття представляє чіткі факти та аргументи, що інтронізація третього станіславівського єпарха відбулася в неділю, 24 вересня 1899 року. Висловлюючи глибоку шану до попередніх дослідників та справжньої цінності первісних біографій Митрополита Андрея, основною метою цієї роботи була усунути недоліки і неточності, які присутні в цих творах та можуть передаватися у подальших дослідженнях. Подане уточнення також має за ціль підкреслити усі вагомі події, промови, зустрічі, пов'язані з періодом від дня хіротонії до інтронізації у Станіславові. Крім того, воно наголошує на необхідності того, щоб майбутні святкування, концерти чи академії, приурочені річниці вступу праведного Митрополита Андрея на станіславівський престіл, спиралися на історичну основу та відзначалися у належний час.

Література

1. Департамент інформації Івано-Франківської Архієпархії УГКЦ, «126 років тому Митрополит Андрей Шептицький був інтронізований на Станіславівську Катедрі. Які плоди його праці на теренах Прикарпаття?». *Івано-Франківська Архієпархія УГКЦ*, 20 вересня 2025 року, <https://ugccif.org.ua/126-rokiv-tomu-mytropolyt-andrej-sheptytskyj-buv-intronizovanyj-na-stanislavivsku-katedru-iaki-plody-joho-pratsi-na-terenakh-prykarpattia/> (переглянуто 7 жовтня 2025 року).
2. Фостик П. «121 рік тому у цей день Андрей Шептицький у Львівській Катедрі св. Юра висвячений на Станіславівського Єпископа», *Eparchia Wroclawska-Koszalińska Kościoła Greckokatolickiego w Polsce*, 17 червня 2021 року, <https://cerkew.net.pl/zycie-ugkc/121-rik-tomu-u-цей-день-андрей-Шептицький/> (переглянуто 12 жовтня 2025 року).
3. Дописувачі Вікіпедії, «Андрей (Шептицький)» *Українська Вікіпедія*, [https://uk.wikipedia.org/wiki/Андрей_\(Шептицький\)#cite_note-korol-9](https://uk.wikipedia.org/wiki/Андрей_(Шептицький)#cite_note-korol-9) (переглянуто 12 жовтня 2025 року).
4. Інтронізація, чи встановлення — це процедура надання церковної влади, що є безпосередньою умовою перед виконанням єпископським урядом на даній території над частиною Божого народу.
5. У цій статті використовується назва «Станіславів», оскільки саме так місто називалося у 1899 році. Водночас правопис цитат залишається незмінним.
6. Баран С. Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Українське видавниче Товариство «Вернігора». Мюнхен, 1947. 151 с.
7. Korolevskij C. Métropolitte André Szeptyckij 1865–1944. Праці Українського Богословського Наукового Товариства т. 16–17. Roma, 1964. 429 s.
8. Ляишевський І. Митрополит Андрей Шептицький, Єпископ Станіславівський від 24 вересня 1899 – 13 січня 1901. *Богословія*. т. IV. 1926. Кн. 1–4. с. 231–235.
9. Цегельський Л. Митрополит Андрей Шептицький. Короткий життєпис і огляд його церковно-народної діяльності. Передрук з видання 1937, Видавництво Отців Василіян «Місіонер». Львів, 1995. 79 с.
10. Кирило Королевський, француз, священник, працівник Ватиканської бібліотеки, справжнє ім'я якого Жан Франсуа Шарон (Jean François Joseph Charon), нар. 16.12.1878 р., м. Кан, Франція, помер 19.04.1959 р. в Римі. Вивчав східне богослов'я й обряд у Бейруті. Під час однієї з численних поїздок в Україну зустрівся з Митрополитом Андреем Шептицьким, який доручив йому збирати документи в Римі про митрополита В. Рутського та історію УГКЦ. Уклав каталог документів ЧСВВ, опублікував серії «Записки ЧСВВ» (1926–1928 рр., 1949 р.). Працював у Конгрегації для Східної Церкви, як член Комісії східного права і перегляду східних богослужбових книг; співавтор Правил Чину Студитів (1943–44 рр.).
11. *Голос*. Берлін. 1944. Ч. 47.

12. *Український вісник*. Берлін. 1944. Ч. 29–30.

13. «Schon 1899 wurde er zum Bischof von Stanislaw designiert und am 22. Juli 1899 bereits charitonisiert», див: Werhun P. Metropolit Scheptyckyj und die griechisch-katholische (unierte) Kirche der Ukraine. *Leben und Wirken des Metropoliten Andreas Graf Scheptyckyj von Lemberg*. Druck von Buchdruckerei C. Aitmann. Glogau. Berlin, 1954. 31 с.

14. Степан Баран (нар. 1879 р. в с. Круkenичі, Мостиського повіту, Королівства Галичини і Володимирії, помер 4 червня 1953 р., в Мюнхені, Баварія, ФРН) — український (галицький) адвокат, журналіст, політичний і громадський діяч, публіцист, дійсний член НТШ, доктор права.

15. Цегельський Лонгин, син священника Михайла Цегельського, народився 29 серпня 1875 р. у Кам'янці-Струмиловій (тепер Кам'янка-Бузька, Львівської області), доктор з міжнародного права, дипломат, редактор журналу «Молода Україна», видавець і відповідальний редактор газети «Діло», газети «Свобода», газети «Українське слово», відповідальний редактор «Літературно-наукового вісника». 1919 р. призначений заступником міністра зовнішніх справ Української Народної Республіки. У 1920–1921 рр. — представник уряду ЗУНР у США. У Нью-Йорку Цегельський редагував часопис «Український Вісник», а потім переїхав до Філадельфії, де працював спочатку редактором часопису «Шлях», а в 1943–1950 рр. був редактором популярного часопису «Америка». Помер 13 грудня 1950 р. у Філадельфії, у своєму робочому кабінеті.

16. Левицький К. Історія політичної думки галицьких українців 1848–1914. На підставі споминів. Видавництво оо. Василян, Жовква, 1926. 738 с.; Історія визвольних змагань галицьких українців з часу світової війни. З часу світової війни 1914–1918. З ілюстраціями на підставі споминів та документів. Ч. 1. Видавництво оо. Василян, Жовква, 1928. 495 с.

17. Вінтер Е. Візантія та Рим у боротьбі за Україну 955–1939. Видавництво Юрія Тищенка Серія “Життя і Чин” ч. 4. Прага, 1944. 222 с.

18. Українська Загальна Енциклопедія. Книга Знань в 3-х т. Під гол. ред. І. Раковського. [В. Дорошенко, М. Рудницький, В. Сімович]. — Львів; Станіславів; Коломия: Рідна школа, 1930–1933. 1422 с.

19. Лятишевський Іван, єпископ УГКЦ, доктор богослов'я, народився 17.10.1879 р. у м. Богородчани, що поблизу Станіслава. Автор праць про унію «Die Union zu Florenz und ihre Bedeutung für die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse bei den Ruthenen»; «Іпатій Потій і его значіння для унії». Дійсний член-засновник історично-правничої секції Наукового Богословського Товариства у Львові. У 1929 р. іменований єпископом-помічником Станіславівським. Помер у Станіславі 27.11.1957 р., після важкої хвороби серця і судин, набутої за майже десять років тортур, виснажливої праці та нелюдських умов утримання в тюрмах Казахстану.

20. Назарко Іриней ЧСВВ, народився 7 липня 1905 р., Товстолуг, Тернопільської області, помер 20 квітня 1976 р. в Оттаві, — український священник-василіанин, релігійний діяч, учений-богослов у Галичині та діаспорі.

21. Назарко І. Київські та Галицькі Митрополити: біографічні нариси (1590–1960). Видавництво оо. Василян. Торонто, 1962. 271 с.

22. Keleher B.R. Sheptyts'kyi and Three Converts from the West. *Morality and Reality: The Life and Times of Andrey Sheptytskyi*, ed. Magosci P.R. Canadian Institute of Ukrainian Studies, University of Alberta. Edmonton, 1989. с. 227–243.

23. Prokoptschuk G. Der Metropolit. Leben und Werken des grossen Forderer der Kirchenunion Graf Andreas Sheptytskyj. Verlag Ukraine. Munchen, 1955, 299 с.

24. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом: нарис історії Української Церкви. Накладом Союзу Українців-Католиків “Провидіння”. Філадельфія, 1954. 723 с.

25. «Kronika, ks. biskup Szeptycki». *Gazeta Lwowska*. 1899. Ч. 213. https://archive.org/details/jbc.bj.uj.edu.pl.DIGCZAS002001_1899_213/page/n1/mode/2up (переглянуто 12 жовтня 2025 року).

26. Новак М. Два Світи — Проблема національної ідентифікації Андрея Шептицького в 1865–1914 рр., переклад А. Павлишин, Свічадо — вид. Гданського Університету. Львів–Гданськ, 2023. 637 с.

27. «Kronika, ks. Biskup stanislawowski». *Gazeta Lwowska*. 1899. Ч. 217 https://archive.org/details/jbc.bj.uj.edu.pl.DIGCZAS002001_1899_217/page/n1/mode/2up (переглянуто 12 жовтня 2025 року).

28. «Одразу після єпископської хіротонії 18-го вересня Казимир їде до Станіслава, де чекає на приїзд брата, а до цього часу займається приготуваннями урочистостей, пов'язаних із інтронізацією [«Листи Софії Шептицької», т. IV., с. 344]. Батько Ян Кантій Шептицький в цей час бере участь у похороні Володимира Дідушицького (1825–1899), політичного і громадського діяча, мецената, великого апологета русько-української справи. Казимир сам із родини присутній в часі в'їзду Станіславівського єпископа Андрея до міста, про перебіг чого телеграмами повідомляє Софію Шептицьку. Смерть Дідушицького в часі єпископської хіротонії та інтронізації Шептицького була дуже символічною, оскільки це саме Дідушицький був одним із лідерів та натхненників ідеї переходу шляхти з латинського у східний обряд». Матковський І. «Станіславівський єпископ Андрей Шептицький. Фрагмент біографії о. Климента — брата Митрополита», 1 серпня 2018 року, *Фотографії старого Львова*, <https://photo-lviv.in.ua/stanislavivskyj-jepyskop-andrej-sheptytskyj-frahment-biohrafiji-o-klymenta-brata-mytropolita/> (переглянуто 12 жовтня 2025 року).

29. *Czas*. 1899. Ч. 216.

30. «Виїзд Єп. Шептицького з Львова і в'їзд в Станиславів». *Діло*. 1899. Ч. 203.

31. «Kronika. Intronizacya». *Gazeta Lwowska*. 1899. Ч. 219. https://archive.org/details/jbc.bj.uj.edu.pl.DIGCZAS002001_1899_219/page/n1/mode/2up (переглянуто 12 жовтня 2025 року).

32. Центральний Державний Історичний Архів України м. Львів, «Шептицький Андрей (Роман-Марія-Олександр) (1865–1944), граф, митрополит Галицький греко-католицької Церкви, архієпископ Львівський, єпископ Кам'янець-Подільський, культурний і церковний діяч, меценат, дійсний член НТШ», Фонд 358, Опис 1, Справа 34, 1899–1936pp., <https://archium.tsdial.archives.gov.ua/file-viewer/232595#file-630160;#file-630176;#file-630121;#file-630362;#file-630339>, (переглянуто 12 жовтня 2025 року).

Martin Chomiw
Ternopil

THE PROBLEM OF ESTABLISHING THE DATE OF ENTHRONEMENT OF KYR ANDREY SHEPTYTSKY, BISHOP OF STANYSLAVIV

Abstract. On the official website of the Ivano-Frankivsk Ukrainian Greek Catholic Archeparchy, an article was released by the Information Department of the archeparchy on September 20, 2025, entitled: “126 years ago, Metropolitan Andrey Sheptytsky was enthroned in the Stanyslaviv Cathedral. What are the results of his efforts in the Carpathian regions?”.

In this article, we read that September 20th marks the 126th anniversary of Metropolitan Andrey Sheptytsky's enthronement as Bishop of the Stanyslaviv eparchy, after his episcopal ordination on September 17, 1899. The detail that the enthronement took place on September 20 can also be found on the website of the Wrocław-Koszalin Ukrainian Greek Catholic eparchy, as well as on the Andrey Sheptytsky Wikipedia page.

However, certain difficulties arise, as researchers of the life and activities of Metropolitan Andrey Sheptytsky indicate different dates for his Stanyslaviv enthronement. Although September 17, 1899, is widely recognized as the date of episcopal consecration, the actual day of his enthronement causes confusion. This article is an attempt to shed more light on the arguments for establishing the exact date of enthronement of the third bishop of Stanyslaviv.

Keywords: Andrey Sheptytsky, Stanyslaviv, enthronement.

Martin Chomiw
Ternopil

THE STRATEGIES OF ANDREY SHEPTYTSKY, BISHOP OF STANYSLAVIV, ACCORDING TO HIS FIRST PASTORAL LETTER TO THE CLERGY (1899)

Abstract. Who was Andrey Sheptytsky [1], and what was to be expected from the youthful bishop? These questions needed to be addressed by the man himself, and this is exactly what he aimed for in his first episcopal open pastoral letter to the clergy of Stanyslaviv entitled “Our Programme”. This is more than a pastoral letter, focusing on how Sheptytsky understood his obligations as a bishop and the tasks he had to perform on behalf of the Church and his people. This is a primal, strategic, argumentative response to misunderstandings, provocations, and doubts surrounding his episcopal nomination in some Ruthenian [2] Catholic circles and the expected satisfaction as ‘persona gratis-sima’ among the Poles [3]. The view that the majority of faithful and clergy accepted his nomination with great joy and high hopes is erroneous; however, the error is understandable in light of the enormous respect in which Andrey Sheptytsky was later to be held [4].

There were numerous achievements and innovations set out by Sheptytsky's ‘programme’, as well as “many matters started, but unfinished, many promises made, but unfulfilled” [5]. Consequently, at the beginning of 1901, as Bishop Andrey was leaving to assume the Metropolitan See in Lviv, the whole city of Stanyslaviv bade him a tearful farewell [6].

Keywords: Sheptytsky, Stanyslaviv, Ruthenian, Church, letters, nomination.

Problem Statement. “Nasha Prohrama” («Наша Програма», “Our Programme”) was the first open pastoral letter to the clergy of the Stanyslaviv Eparchy written by Sheptytsky, published on the feast of the prophet

Elijah in 1899 [7]. The timing of this letter and of a separate encyclical letter addressed to the faithful of the eparchy, published in Ukrainian and Polish [8], postdates his imperial nomination (1 February 1899) [9] and papal preconisation (19 June 1899), but precedes his episcopal consecration in Lviv (17 September 1899), and, more importantly, paves the way for his arrival in Stanyslaviv (20 September 1899), and enthronement (24 September 1899) [10]. Timing was the subtle but powerful strategic force, just enough to procure patient anticipation and sufficient to extinguish negative outlooks. In this initial work, Sheptytsky outlines his personal preparation for the episcopal office.

Research justification. This paper explores the strategies that Kyr Andrey adopted in preparation for his episcopal ordination and subsequent enthronement as the third Bishop of Stanyslaviv, a time period that has been largely overlooked by scholars, overshadowed by his more prominent achievements as Metropolitan of Halych [11].

Furthermore, this period was particularly important and tumultuous for the Greek Catholic Church in Galicia [12], with numerous factors influencing church leaders in the past, often resulting in negative reflections from historians. In addition, considerable expectations were placed on Sheptytsky, especially by Pope Leo XIII, the Polish nobility, the Basilian Order, the Sheptytsky family, Eastern Catholics, Ukrainian nationalists, and the clergy and faithful of the Stanyslaviv Eparchy.

Research results. Under Austrian rule, the Ruthenian Catholics in Galicia and Bukovina were subordinate to the Metropolia of Halych, re-erected in 1807 [13]. In 1850, Metropolitan Hryhoriy Yakhymovych had submitted a petition to the imperial throne for the division of the Archeparchy of Lviv and the creation of a new eparchial jurisdiction. In recognition of the loyalty of the Ruthenians in 1848, the emperor had agreed in principle to the request. However, despite this imperial decision, nothing happened; no eparchy was established due to difficulties with funding. Galicia's crownland statute of 26 February 1861 made provision for a Stanyslaviv hierarch, but no such bishop was appointed. Ruthenians petitioned for the establishment of the eparchy in the 1860s, but to no avail [4, pp. 98–99].

Stanyslaviv remained an overlooked issue until autumn 1882, when, after long deliberation, the Austrian government finally agreed to the di-

vision and accepted the expenses involved; then the petition was sent to Rome [14]. Accordingly, a portion of the enormous Archeparchy of Lviv, accounting for 20 deaneries, was reorganized by Pope Leo XIII into the Eparchy of Stanyslaviv on 25 March 1885 [15]. By a decision of 20 February 1885, Emperor Franz Joseph I nominated Fr. Dr. Julian Pelesz as the first Bishop of Stanyslaviv [16], and Pope Leo XIII confirmed his appointment on 27 March 1885 [17].

Andrey Sheptytsky succeeded Julian Sas-Kuilovsky as the third Eparch of Stanyslaviv. According to Blazejowsky, in 1899, the eparchy had 431 parishes, 296 filial parishes, and 31 chapels. The Greek Catholic population was estimated at over 860,000, served by 531 secular priests (of whom 7 were celibate), and 23 hieromonks of the Order of St. Basil the Great [14, p. 414].

Preparations to the episcopal office. Sheptytsky begins his pastoral, reassuring his clergy regarding his ambitions and views on becoming a bishop. “Why is the office of a bishop so difficult?” he asks. After giving a few notes on the ‘gravity of salvation of his people exceeding all human strength’, and the ‘aspiration and work is to fight evil in whatever form it may appear’, and how ‘unbearable the weight of the office would be without friends and brothers in the clergy who strive for the same and common goal’, he comes to his first response to misunderstandings surrounding his episcopal nomination: “As soon as I received the news that I was to become Bishop of Stanyslaviv, I resisted this office for a long time and did everything I could to be released from it. And as soon as the clear and express will of the Holy Father, to whom, as a monk, I must obey more than anyone else, persuaded me to accept this burden” [5, p. 19].

Cardinal Sylvester Sembratovych, Archbishop of Lviv, had died on 4 August 1898, without a confirmed coadjutor or successor, thus leaving the Metropolitan See of Halych vacant for almost a year. At this time, “both Rome and Vienna cooperated in searching for a suitable replacement of the same high calibre, one who was an educated, intelligent, zealous reformer, loyal to the Catholic Church and acceptable to the Austrian government. Some of the newly reformed Basilians, such as Fathers Andrey Sheptytsky, Soter Ortynsky, and Platonides Filas, possessed these qualities” [18].

Two years earlier, in 1896, only four years after his priestly ordination, at the age of just thirty-one, Rev. Dr. Sheptytsky was already considered to replace the recently deceased Bishop of Przemyśl Julian Pelesz

[19]. Sheptytsky himself wrote in a letter to Kasper Szczepkowski, Provincial of the Basilian Order, about rumours of him being a candidate for the Eparchy of Stanyslaviv as Auxiliary Bishop [9, p. 314]. By 1897, Father Andrey Sheptytsky was the favoured candidate in both Vienna and Rome. Josef Skrutenj recalls Sheptytsky being rumoured for the Metropolitan See or possibly for Stanyslaviv as early as January 1899 [9, p. 316].

On 12 January 1899, the press first reported that Father Andrey Sheptytsky would be ordained as Bishop of Stanyslaviv [20]. The Polish-language newspaper "Kraj", published in St. Petersburg, commenting on ecclesiastical nominations, went further to state that the young Count Sheptytsky was to become the successor to Bishop Sas-Kuilovsky [21]. At this time, Count Jan Kanty Sheptytsky was granted an audience with the Emperor Franz Josef, who mentioned the Count's son Andrey, Stanyslaviv, and that the episcopal nomination would be pronounced shortly [9, p. 345]. In letters written by Sofia Sheptytska dated 31 January 1899, we see preparations for Father Andrey's elevation to the episcopate. The texts make it clear that the Sheptytsky family is aware of the upcoming events and that preparations have been underway for some time. In fact, preparations began immediately [22].

Quite independent of his superior upbringing, Sheptytsky was content with a simple monastic life, but the young monk's spiritual and intellectual qualities were quickly noticed by his superiors. He rapidly and successively filled the posts of the first Master of Novices after the Jesuit Reform and ecclesiarch of the monastery church (1893); Assistant Hegumen at the Dobromyl Monastery, a librarian [23], and professor of classical Greek (1895); Hegumen of the Basilian monastery of St. Onuphrius in Lviv (1896); and co-founder of the "Misionar" [24] journal at the Basilian monastery of St. Onuphrius (1897). While in Lviv, at the hub of the national life of Galician Ruthenians, Hegumen Andrey engaged in activities outside the monastery for the first time, establishing close contacts with the intelligentsia and young students, often preaching and conducting retreats for both groups [6, p. 30]. He gave fresh impetus to Basilian missionary activity, preaching and hearing confessions, giving missions in surrounding villages. He visited the Basilians of Mukachevo and the Bishop of Uzhhorod [25]. He was also Metropolitan Sembratovych's "person of trust" and his commissar in matters concerning the Sister Servants of Mary Immaculate and Sisters of the Order of St. Basil the Great [9, p. 310]. Fr. Andrey Sheptytsky's final responsibility was his position as

professor of Moral and Dogmatic Theology at the Basilian School of Theology in Krystonopil, (today Sheptytskyi) (1898). It was here he received with great reluctance his imperial nomination (1 February 1899).

In the time between his monastic profession (1892) and episcopal nomination (1899), Sheptytsky acquired experience primarily in education and pastoral care, in administrative and pedagogical activities, as well as undertaking missionary and reformatory initiatives.

The choice to nominate Bishop Julian Sas-Kuilovsky as Greek Catholic Archbishop of Lviv and Metropolitan of Halych on 28 December 1898 surprised many. The selection was surprising not so much because of the bishop's political past but because he had been seriously ill for several years. In fact, he was a dying man. He was to serve less than a year, passing away on 4 May 1900 [4, p. 128]. For this reason, many saw Sheptytsky's nomination as Eparch of Stanyslaviv as him being groomed for the position of metropolitan, gaining needed experience, while Sas-Kuilovsky was selected with an eye to avoid longevity [4, p. 129].

In monastic circles, the news that Count Sheptytsky had already entered the Basilian monastery and his rapid advancements in the order seemed to indicate that the Jesuits were preparing a Polish nobleman for a bishop [4, footnote 346]. The Ruthenian press and political leaders were extremely wary of Polish manipulation of their most important national institution, their Church, as "Dilo" put it, "There will be a repetition of that period in the history of the Uniate Church when the Order of St. Basil the Great stood at the head of the white clergy and brought the clergy to that miserable state from which Austria finally delivered our Church" [4, footnote 350].

By all accounts, Sheptytsky was entirely focused on the religious life, to be with the faithful, to preach, free of any desire for greater leadership outside of his religious community. He had no personal ambitions to rise to the episcopacy; he instead petitioned against the imperial decision to Pope Leo XIII. Thus, in "Our Programme" he confesses to his clergy completely and sincerely: a) "I feared the bishop's office primarily because it is a truly terrible thing to be responsible before God's judgment for the salvation of thousands of people"; b) "I didn't feel strong enough for such work"; c) "I considered myself completely inadequate and incapable"; d) "But instead, I knew that in our Church there were men who, both because of their merits and experience, were incomparably more worthy of this office"; e) "I was attached to my monastic cell with all my heart and soul, so it was a

difficult thing for me to leave it. And I understood monastic life only in such a way that the first and last occupation of a monk is to sit in a cell and pray to the Lord God. Therefore, I would never dare to undertake apostolic work without the order of people who are called to this calling"; f) "Finally, I was afraid of falling into misunderstandings with the secular clergy... as for a long time, the secular clergy accused monks of ambition and encroachment on church dignities." [5, pp. 19–20].

Sheptytsky even wanted to travel to Rome to personally make his argument before the Holy Father [9, p. 345]. However, he wrote three letters to the Apostolic See refusing the episcopacy, claiming that he was unworthy of the honour, making some solid arguments concerning: a) the desperate moral state of Stanyslaviv's population; b) the poor intellectual level of the clergy; c) infused Russophile tendencies; d) apprehension that he may not be able to confront such conditions in the eparchy [9, p. 345]; e) the special vows included by the Jesuits in the Basilian constitutions: the first to spurn promotions, and the second of particular obedience and submission to the Roman Pontiff [19].

Pope Leo's response was clear: "And where is the monastic obedience?" [9, p. 110]. The Pontiff had his own vision, far from Austrian or Galician political concerns. There also remained the problem of a shortage of acceptable episcopal candidates, as widowers were excluded according to Particular Church law, further narrowing the list of eligible secular priests; thus, choosing candidates from the only Greek Catholic monastic order was again becoming a necessity. The Apostolic See, meanwhile, was looking for candidates who would not only decrease the influence of Russophilism but also strengthen the Church's bonds with Rome, as Pope Leo viewed the Ruthenian Church as an ideal base from which to spearhead a mission to the Orthodox world. Sheptytsky, a well-educated, reformed Basilian monk of noble Polish-Ruthenian background, besides his personal qualities, fulfilled all of Rome's prerequisites: he was also a convinced follower of Pope Leo XIII's policy of respect for the traditions of the Eastern Churches and openness to Russia. In the end, Sheptytsky agreed to his imperial nomination; generally speaking, he was the perfect choice, at least for Stanyslaviv [19].

Another issue was Sheptytsky's family background, his upbringing, and his education as a Polish noble, to which he openly writes: "For I am a Ruthenian from my grandfather's great-grandfather" (words he will repeat after his enthronement). "And I loved our Church and the holy rite

with all my heart, dedicating my whole life to the glory of God. I know that under this view I could not be a stranger to people who are devoted with heart and soul to the same cause" [5, p. 20].

The Sheptytsky family was one of the oldest in Ukraine and originated as early as the XII or XIII century, deriving from Galician boyars, who were "the prince's better people", "loyal sons of their nation" that occupied leading posts in the royal court, in state offices, and the royal army [6, p. 12]. When their lands came under the dominion of the king of Poland, many of these noble families succumbed to Polish influence because of the educational institutions in which their children were being trained, their social and marital ties with Polish nobility and the favours and advantages they sought, which led to the transition to the Latin rite and as a result — Polonization and total assimilation. One of the few Ruthenian noble families that remained with the nation the longest was the boyar family of Sheptytsky.

The family had a prominent ecclesiastical presence throughout the centuries that provided the Greek Catholic Church several abbots, bishops, and two metropolitans. Notwithstanding his renowned heritage, the perception of Andrey Sheptytsky has never been free from controversy, especially since his father, Count Jan Kanty Remigian Sheptytsky (1836–1912), a wealthy landowner and Roman Catholic, was a member of the Austrian Parliament and his mother — Sofia (1837–1904) — the daughter of a well-known Polish poet, playwright, and romantic author Count Aleksander Fredro (1793–1875). The news that a young, handsome, Polish count, a doctor of law and lieutenant in the reserves, had abandoned his secular career, the Latin rite of his parents, and entered the order of the Ruthenian Basilians, and by an unprecedented pace advanced in his ecclesiastical career suggested to many, that Sheptytsky was being promoted by Polish ruling circles in Galicia as part of a further Polish campaign to undermine the Ruthenians and their Church. However, the Poles soon realized that Andrey Sheptytsky was anything but "their man". Polish political, and even ecclesiastical leaders came to resent him. On the other hand, the Ruthenians of Galicia discovered in him a powerful and dedicated advocate, a saintly and righteous pastor, and a historical personality towering high above his contemporaries [4, p. 130].

It is evident, that Sheptytsky's noble background influenced the relationships he initiated and sustained during his lifetime. The Sheptytsky household was dominated by an old-fashioned, strict style of upbringing,

characterized by emotional coldness and complete submission to the will of the adults [27]. Two languages were spoken at the family home in Prylbychi, Polish and French. Nevertheless, Ukrainian was often heard on the estate spoken by the Ruthenian farmhands, and the whole family knew this language [28].

Fulfilling the wishes of his father, Sheptytsky enlisted in the Austrian Army as an *Einjähriger-Freiwilliger* (one-year volunteer) [29] in the Austrian Uhlan Battalion [6, p. 22], which was stationed at the time in Krakow, where he served from 1 October 1883 to 22 June 1884. A severe inflammation of the joints from scarlet fever [29] that affected the joints of his hands and legs hastened his discharge from military service [30]. This would plague him for the rest of his life and later lead to paralysis.

Sheptytsky completed his studies in Krakow, where in 1888, he was awarded a Doctor of Law degree from the Jagiellonian University and later a further “*ad gradum*” degree in Sacred Theology and Philosophy in 1894 from the Jesuit College in Krakow, affiliated with the University of Krakow [31]. Many encounters and journeys significantly influenced Sheptytsky during his student formation and would serve him later in life as a hierarch, as he was expected to do and be everything: an administrator, an economist, a diplomat-politician, and a defender of the rights of his Church and his people, and often even his own [6, p. 23].

Sheptytsky had the world at his feet, yet he chose a monastery cell. This he felt needed to be addressed in his pastoral: “I will not cease to be a monk, I will not take off the monastic cowl, this great symbol of the profession which is my entire glory and happiness” [5, p. 20].

Expectations from the youthful bishop. Sheptytsky makes his position clear; he foremost regards his clergy as “brothers and aides” in his episcopacy, with whom he perceives relations to be “deeper than family or monastery” [5, p. 20]. However, he requires his clergy to re-establish themselves as spiritual leaders among the people. Sheptytsky calls for a return to former glory: “A few years ago, our clergy had a decisive voice in our society, and almost our whole people followed them. The clergy was united; they truly established one body. Now, times have changed. The times when the intelligentsia was represented by their own priests are irrevocably gone” [5, pp. 20–21].

At the end of the 19th century, most disturbing for the Church was the growing sympathy for Orthodoxy among the Ruthenian clergy. The politically active part of Ruthenian society, among whom there were many

Greek Catholic priests, showed an affinity for Orthodoxy. They emphasized the primacy of Orthodoxy in the Ruthenian lands, the identity of the rite, and the lack of differences in faith. The priests referred to the memory of the Church during Cossack times. They taught that Galician Ruthenians are connected to Russia by ethnographic, historical, literary, ritual, and national bonds. The Union was presented as a creation of hostile Polish and Jesuit forces who wanted to Polonize and Latinize the Ruthenians. In addition, Church life was significantly disorganized. The process of emigration of dissatisfied Greek Catholic priests from Galicia to the Kholm region, to the liquidated Greek Catholic eparchy, intensified. Clergy also emigrated to Tsarist Russia. There were attempts to convert entire villages to Orthodoxy [9, pp. 179–180]. The Greek Catholic clergy was a decisive factor in the national movement. Urban intellectuals depended on the clergy to act as a bridge connecting them with the peasantry [32]. The figure of Father Ivan Naumovych well illustrates the religious, socio-political, and national dilemmas of the Ruthenian people and the Greek Catholic clergy at that time.

The Greek Catholics were not abandoned by the Apostolic See. Pope Leo XIII [33], who presided over an intellectually and spiritually ambitious papacy, stood apart from his predecessors, announcing several initiatives that were undertaken in relation to Ruthenian Catholics. These included ordering a reform of the Ruthenian Basilians of Galicia by his encyclical “*Singulare praesidium*” (1882), the creation of the Stanyslaviv Eparchy (1885), approving the founding of a new pontifical theological college in Rome (1897) [34], endorsing the resolutions of the Lviv Synod of 1891, and proclaiming the apostolic letter “*Orientalium dignitas*” (1894). He pursued a policy of revival of the Church through the East itself, highly appreciating the Eastern rite and traditions. His second encyclical “*Grande Munus*” (1880) was dedicated to the apostles Cyril and Methodius. A year later, there was a pilgrimage of Slavs to Rome. In 1894, the Pope issued another encyclical “*Praeclara Gratulationis*” on the Eastern Churches not united with Rome. Moreover, he appointed three Metropolitans of Halych, created Metropolitan Sylvester Sembratovych a cardinal (1895), was personally acquainted with the family of Count Sheptytsky, and envisioned, most probably destined Andrey Sheptytsky to serve as the spiritual and moral leader of the Greek Catholics in the new era.

Sheptytsky recognized the difficulties with the clergy, and so he writes: “We are convinced that the people and the secular intelligentsia will follow

us if we only stand in solidarity with each other, if we only fulfil our duties, because we know that if we do not do this, our people will perish. We also know how much dedication priests need, how much work, how much zeal, and how much knowledge to be true shepherds and fathers for the people. All the poor and oppressed by the burden of work and life, all the unenlightened, downtrodden, and without a means of livelihood, all see in us their fathers and leaders" [5, pp. 21–22].

In his pastoral, Sheptytsky was obligated to mention radicalism and socialism. By virtue of their secular, anti-clerical, and anti-Christian nature, radicalism and socialism, in Sheptytsky's view, posed a threat to the Christian foundations of society. In addition, Sheptytsky felt that the differences between democratic, Christian (social) action and the work of socialists were not adequately understood by the Galician clergy. Concerned that socialist tendencies in the social action of priests threatened to turn that constructive work from its proper ultimate purpose, the salvation of souls, towards the spiritual ruin of the entire people. In elaborating on his argument, Sheptytsky drew on many of the natural-law premises that had been employed by Pope Leo XIII in his encyclical "*Rerum Novarum*," (1891) which reaffirmed relief and justice for exploited workers, the rights and dignity of the human person, particularly in light of the modern family, upholding the right to private property, endorsing Christian associations and trade unions, condemning unregulated liberal economics, and the radical collectivism of socialism [35]: "In the papers and pamphlets that the radicals, as they call themselves, distribute in our villages, they extol every mistake of the priest in his pastoral work and try to persuade people that the priest is an enemy of the people. We are not afraid of their criticism. We are afraid of their godless teachings; we are afraid of the teachings of the socialists, those who undermine the foundations of the Christian family, who do not recognize private property, and consider religion to be the private business of each individual, and who try to draw the people away from the Church in order to persuade them to accept their position" [5, p. 23].

Sheptytsky's tactics against opponents and those led astray were simple: "We don't have to defend ourselves; we are obliged to forgive our opponents from the bottom of our hearts. Where it comes to defending the honour of a priest, we must refute slander, even through the courts. We are in no way allowed to remain silent when someone violates the dogmas of Christ's teaching. Therefore, in the regions where the work of radicals

is already developed, it is imperative to expose and overthrow their false teachings. But always with love for those people whom we want to warn against heresies and draw to Christ, not to push them away! Let everyone be convinced by our teachings that we love sinners and those who go astray with all our hearts but only hate sins and heresies! In those areas where radicalism has not yet developed its actions, we must prepare people all the more diligently; we must confirm them in the dogmas of the teaching of Christ, especially in the dogmas against which socialism is fighting. We must pay attention to the organization of the Christian family. In the economic field, we must show the necessity and practicality of the teaching of Christ. The richer must be inclined to love and show mercy towards the poor, and the poor must be warned against coveting the goods of others" [5, pp. 23–24].

The Greek Catholic priest in Galicia generally had three sources of income: a salary from the government, a sizable farm, and fees for rites and services. He could pay for his son's education, put away something for his daughters' dowries, buy the right clothing for his wife to wear in society, buy or repair a carriage, and make some improvements on his farm. The Roman and Greek Catholic churches owned 53,250 hectares of manorial estates in Galicia, including 32,000 hectares of forest. Villagers, through disputes and high fees, may well have had the Church as their adversary, engendering profound anti-clerical sentiment [32, pp. 11–12]. Thus, Sheptytsky entrusts his clergy to establish and support Christian shops, granaries, loan agencies, various economic and craft unions, and place beneficial institutions under economic supervision. "Let people know that they can always count on our help in any way! Let them know that we care about their well-being! And we only demand one thing from them: to be good Christians, not to be indifferent or opponents of the faith and the Church! If we act in this way, we can be sure that a whole nation will follow us." [5, p. 24].

Before making a final appeal for unity and solidarity, Sheptytsky revisits the topic of the Galician intelligentsia. In late 19th century, influenced by the modernization processes of the Habsburgs, advancements in education and science, and the liberalization of political life, transformed the social landscape of the elite. The clergy, which had been prevalent in the first half of the 19th century, gradually gave way to secular intellectu-

als such as lawyers, educators, medical professionals, authors, scholars, and artists, who began to assume leading roles in the region's public life and became the driving force behind Ruthenian nation-building [36].

Sheptytsky viewed the intelligentsia as the moral and spiritual backbone of the populace, the primary organizers and advocates for national affairs, particularly in the provinces. However, he regarded the unity between the clergy and the secular elite, their mutual recognition of shared goals and aspirations, and the resolution of contradictions, conflicts, and misunderstandings as crucial for the success of this social group, as they worked collectively for the welfare of their people. Additionally, he recognized significant shortcomings within the intellectual elite, such as excessive ambition, competition for influence within the community, a gradual detachment from ethnic and cultural identity, prioritizing financial success over serving the public, and an overzealous embrace of atheistic and socialist ideals. He acknowledges and commends the contributions of the intellectual elite, referring to them as "natural enlighteners," [5, p. 14] and asserts that the accomplishments of the Ruthenian people in the 19th century were largely due to intellectuals, most of whom were parish priests [36].

Sheptytsky had a clear understanding of the role of priests in both the past and his contemporary society. The pastor was more than just a representative of the Church performing religious duties and rituals; for many years, it was priests who genuinely served as spiritual guides for the populace. The priest held moral authority and was an advisor and assistant to the peasant. However, the swift evolution of education and science, along with the liberalization of political life, significantly altered the social structure and the nature of the elite. Starting in the latter half of the 19th century, a secular intelligentsia began to form and expand rapidly, gradually assuming control over the political, economic, and cultural spheres of the nation [36]. Sheptytsky's plea to his clergy in the matter of the intelligentsia was to pray and to preach [5, pp. 24–25].

The first pastoral letter to the clergy concludes with choice words from the heart: "For you, venerable fathers, I will try to be a brother and a friend. You can safely count on the fact that, as long as it is within my power, you will always find my door open and my heart sincere. I want to get to know each of you personally as best as possible and help each of you in your work. I want to know your needs and the needs of your families, and if possible, I want to take care of them. Trust in my goodwill. Together, sincerely tell me everything that is on your heart and do not hide anything

from me. Just as I treat you with trust and sincerity and invite you to work together as a brother, so I hope that you, too, venerable fathers, will always find trust and sincerity, help and obedience, no matter how difficult the situation may be" [5, pp. 25–26].

Conclusions. Sheptytsky publicly, in writing, exposes and justifies himself, explains his actions, and embraces his role in the episcopacy with deeply personal and sincere words. For these reasons, "Our Programme" was positively received by the Stanyslaviv eparchial clergy. He also expressed his demands on his priests very clearly. He will repeat them a little more strictly after his enthronement, emphasizing his authority and the need to observe discipline [9, p. 370].

Nonetheless, there was something different about this bishop from the very first mention of his nomination. Sheptytsky wanted to be close to his flock and clergy; he sought various means of communication, openness, and a relationship with the clergy that was rare gift at that time.

As a newly ordained hierarch will visit the priests to thank them for their participation at his consecration and share with them how he understood his obligations as a bishop: "The people are completely right to demand certain things from a bishop, and it is absolutely correct to censure him if he avoids the task that he has to perform on behalf of the church and his people" [4, p. 135]. He will assure them he would try to do what was expected of him as a Ruthenian bishop. Impressed by the pageantry, by the gesture to the common people, and by the sentiments expressed in the new bishop's words to the clergy, "Dilo" took a second look at Sheptytsky: "We greet with joy the declaration of the new bishop that he wants to labour for the good of the people and facilitate all honest and conscientious work on their behalf. On this basis we can all, without exception, come together, whether priest or layman, whether bishop or peasant" [37].

Sheptytsky took a stand that marked him off clearly from his predecessor in the see of Stanyslaviv. He was a young, talented aristocrat, Basilian monk, Doctor of Law, and immediately made an excellent impression on his contemporaries who contrasted the views of the bishops, old and young [38].

Endnotes

1. The varieties of spelling of the Metropolitan's family name range from the Polish 'Szeptycki' to the former transliterated Ukrainian version 'Sheptyts'kyi' and to the somewhat simplified English form 'Sheptytsky', chosen for this study.

2. Although some today prefer to call the Greek Catholics of the Austrian crown lands (Kronlander) of Galicia and Bukovina, and of the northeast counties of the Hungarian kingdom 'Ukrainian Catholics,' this study will refer to them by the official language of the late 19th century.

3. "Neue Freie Presse", 26 January 1899, cited in Saurer E., *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsnennungen 1867–1903*, Herold, Vienna, 1968, p. 178.

4. Himka, J.-P., *Religion and Nationality in Western Ukraine, the Greek Catholic Church, and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900*, McGill-Queen's University Press, Ithaca, 1999, p. 205, footnote 350.

5. Шептицький А., "Найбільша Заповідь — Пастирське послання Митрополита Андрея Шептицького до духовенства та вірних", in *Постуляція для справи беатифікації і канонізації Слуги Божого Андрея Шептицького, Рим-Львів, Центральний державний історичний архів України, Львів, Митрополит Андрей Шептицький, Документи і Матеріали 1899–1944, том. I, Пастирські Послання 1899–1914*, Фундація «Андрей» Видавничий відділ «Артос», Львів, 2007, pp. 112–113.

6. Laba V., *Metropolitan Andrey Sheptytsky, His Life and Accomplishments*, Rome, 1984, p. 34.

7. Шептицький А., «Пастирське послання Єпископа Андрея до духовенства 'Наша Програма'». The letter states "written on the feast of the prophet Elijah 1899", but with no actual date [5, p. 26]. According to the Julian liturgical calendar used in the Greek Catholic Church at that time, the feast of the prophet Elijah was celebrated 20 July. Some historians place the date of the letter as August 1, which corresponds to the Gregorian calendar used in the Austrian empire. However, it should be noted that the difference in days between the calendars in 1899 was twelve days.

8. These letters were translated into Polish by Andrey's brother Kazimierz Sheptytsky and published by his father Jan Kanty Sheptytsky. See Zięba A., "Sister Maria Krysta Szembek and her memoirs" transl. from Polish by Bohdan Struminsky, *Harvard Ukrainian Studies*, vol. XV, no.1/2 (1991), p. 118.

9. Although later dates are given: 2, 12, and even 17 February, the date from the Haus und Hof-Archiv in Vienna reads 1 February 1899. See Новак М., *Два Світи — Проблема національної ідентифікації Андрея Шептицького в 1865–1914 рр.*, переклад А. Павлишин, Свічадо — вид. Гданського Університету, Львів-Гданськ, 2023, p. 331, footnote 46.

10. Biographers, including Korolevskij and all who cite him, place the date of Sheptytsky's enthronement (installation) as Bishop of Stanyslaviv on 20 September 1899, which was a Wednesday. More likely the date is September 24, a Sunday, a week after his episcopal ordination. Invitations, greetings and commemorations regarding this grandiose event are many, including those published

by the Stanyslaviv chancery office (*Вістник Станіславівської Єпархії*, vol. X, 1899, p. 5). Also see commemorative poems published by priests and seminarians in Центральний державний історичний архів України, м. Львів, Шептицький Андрей (Роман-Марія-Олександр) (1865–1944), опис 1, справа 34, "Афіші, брошури, присвячені Шептицькому А., 1899–1936", 247 арк. <https://archium.tsdial.archives.gov.ua/file-viewer/232595#file-630229>.

11. Despite their common origins, Halych and Halychyna (Galicia) are two very different notions, thus when referring to the metropolitan ecclesiastical jurisdiction within Galicia, the term Halych will be used.

12. The English form 'Galicia' derives from 'Galitia,' the Latin chancery form of the German 'Galizien'. Under Poland the area was known as the wojewódstwo ruskie (Ruthenian Palatinate or Duchy). But given fact that Pope Innocent IV had sent a royal crown to Prince Danylo of Halych in 1253, it was decided that the territory could be appropriately denoted Königreiche Galizien und Lodomerien (Kingdom of Galicia and Lodomeria). The geographical political term 'Galicia' is widely known in historical publications when referring to the territory and even to the Austrian province, instead of the Ukrainian rendering Halychyna". See McVay A.D., "Controversies over the Bishopric of Halych", *Annales Ecclesiae Ucrainae*, 31 December 2013.

13. Pope Pius VII, *In universalis Ecclesiae regimine*, 24 February 1807, in Welykyj A.G., *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae Illustrantia (1075–1953)*, vol. II, "Analecta OSBM", series II, sectio III, Rome, 1954, pp. 313–319.

14. Blazejowskyj D., *Historical Sematism of the Eparchy of Stanyslaviv from its Establishment until Outbreak of World War II (1885–1938)*, "Analecta OSBM", sectio 1, vol. 51, Lviv, "Misioner", 2002, p. 10.

15. Pope Leo XIII, *Litterae Apostolicae de erectione Sedis Episcopalis Stanislao-politensis "De universo Dominico grege"*, 25 March 1885 in Welykyj A.G., [13, pp. 460–467].

16. Following the First Partition of Poland in 1772, the city was transliterated as "Stanislau" in German, as it became part of the Austrian Empire, and later Austria-Hungary; however, after the Revolutions of 1848, the city carried three different linguistic renderings of its name: German: "Stanislau"; Polish: "Stanisławów"; Ukrainian: "Stanyslaviv". After World War II it was changed by the Soviet authorities into a simplified version — "Stanislav". In 1962, to honour the Ukrainian writer Ivan Franko on the city's 300th anniversary, it was renamed "Ivano-Frankivsk", which remains to this day.

17. Pope Leo XIII, *Hodie Nos Ecclesiae Stanislao-politanae*, 27 March 1885.

18. McVay A. D., "According to the will of God — The Untold Story of Father Platonides Filas", *St. Nicholas Ukrainian Catholic Church, Winnipeg, Manitoba, Canada*, retrieved 30 September 2025.

19. McVay, A. D., "The Reluctant-to-Accept and the Reluctantly-Accepted

Bishop", *Annales Ecclesiae Ucrainae*, 10 April 2008, published also in *Progress Ukrainian Catholic News*, no.15/2144 (24 August 2008).

20. *Gazeta Polska*, no. 8, (12 January 1899), p. 3.

21. *Kraj*, no. 3, (15 January 1899), p. 27.

22. In a letter by Sofia Sheptytska to her son Stanislaw, dated 15 March 1899, Andrey Sheptytsky is presented as "cheerful, spirited, energetic", entirely "not depressed" by his advancement. In a letter from Andrey to Stanislaw Sheptytsky he writes: "You military men have discipline that is almost absent in our unfortunate relationship. My army will be poorly disciplined and poorly organized". Count Jan Kanty met with Andrey Sheptytsky to set his episcopal finances in order and travelled to Stanyslaviv to examine his residency. His father was concerned with the state of his accommodations, furniture, bed sheets; he inspected the horses, silverware, cross, mitre; he invited a cook; a coachman; and saw the need for new episcopal robes and vestments all being too short [9, pp. 348–349], as Andrey was 2 m 10 cm (6 ft. 10 in.) tall.

23. Kaszczak I., *Metropolitan Andrey Sheptytsky and the Establishment of the Ukrainian Catholic Church in the United States*, The Basilian Press, Toronto, 2013, p. 8.

24. Мисіонар («Місіонар»; "Missionary"). A religious journal published by the Basilian monastic order, with some interruptions, between 1897 and 1944. It began in Lviv, but soon moved to the Zhovkva monastery, the main centre of Basilian activity. See *Encyclopaedia of Ukraine*, vol. 4 (1993).

25. Баран С., *Митрополит Андрей Шептицький — життя і діяльність*, Українське видавничє товариство «Вернигора», Мюнхен, 1947, p. 17.

26. Himka J.-P., *Religion and Nationality in Western Ukraine, the Greek Catholic Church, and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900*, McGill-Queen's University Press, Ithaca, 1999, p. 130.

27. Гентош Л., «Історія вибору Романа Шептицького», *Україна Модерна*, no. 27, p. 174.

28. "No wonder then that Metropolitan Andrey spoke fluent French and out of habit, often used it in conversing with his brother Clement, even on St. George's Hill. French-Canadians marveled at the fluency of Metropolitan Andrey's French when he addressed them in a sermon during the Eucharistic Congress held in Montreal in 1910 and again during a sermon delivered at St. Joachim's Church in Edmonton in 1923. They simply could not believe their ears". [6, p. 20].

29. Сліпий Й., *Життєпис Митрополита Андрея Шептицького в 15-ту річницю його смерті*, Маклаково, Красноярський край, 1958, Архів монастиря сестер Милосердя св. Вінкентія, Львів, спр. № 8.

30. Vehesh M. M., Palinchak M. M., Marchuk, V. V., Kish Ye. B., *Metropolitan Andrey Sheptytsky and the Greek Catholic Church in Eastern Galicia and Transcarpathia*, Lviv-Toruń, Liha-Pres, 2019. p. 40; Заборовський Я. Ю. *Му-*

трополит Андрей Шептицький. Нарис про життя і служіння народові (1865–1944 pp.), Ivano-Frankivsk, 1995. p. 8.

31. Ленчик В., *Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосиф Сліпий*, Свічадо, Львів, 2001, p.28.

32. Himka J.-P., "Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastor and the Ukrainian National Movement in Austria, 1867–1900", *Canadian Slavonic Papers/Revue Canadienne des Slavistes*, vol.21, no. 1 (March 1979), pp. 13–14.

33. Pope Leo XIII (Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci 1810–1903, son of Count Ludovico Pecci) helped steer the Roman Catholic Church from the 19th century into the 20th. His was a time marked by scientific discoveries, the Industrial Revolution, profound social change, and massive urbanization.

34. Pope Leo XIII issued the bull "Paternam benevolentiam" on 18 December 1897, founding the institution specifically for the Greek Catholic Ruthenians of the Metropolitan Province of Halych.

35. Krawchuk A., *Christian Social Ethics in Ukraine — The Legacy of Andrey Sheptytsky*, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies, and The Basilian Press, Ottawa, 1997, pp. 6–8.

36. Kolb N., Mysak N., "The Intelligentsia as a driving force of Ukrainian nation-building in Galicia in the late 19th – early 20th century (according to the materials of the pastoral epistles of Metropolitan Andrey Sheptytsky)", *Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, Національної академії наук України*, 2019.

37. "Khyrotoniia ep. Sheptytskoho," *Dilo* 20, no. 200 (6 [18] September 1899), pp. 1–2.

38. "Dva vладыky — molodyi i staryi," *Dilo* 20, no. 236 (19 October [1 November] 1899), p. 1.

Literature

1. Blazejowskyj D., *Historical Sematism of the Eparchy of Stanyslaviv from its Establishment until Outbreak of World War II (1885–1938)*, "Analecta OSBM", sectio 1, vol. 51, Lviv, "Misioner", 2002.

2. *Dilo* 1899.

3. *Gazeta Polska*, 1899.

4. Himka J.-P., *Religion and Nationality in Western Ukraine, the Greek Catholic Church, and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867–1900*, McGill-Queen's University Press, Ithaca, 1999.

5. Himka J.-P., "Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastor and the Ukrainian National Movement in Austria, 1867–1900", *Canadian Slavonic Papers/Revue Canadienne des Slavistes*, vol. 21, no. 1 (March 1979).

6. *Kraj*, 1899.

7. Kaszczak I., *Metropolitan Andrey Sheptytsky and the Establishment of the Ukrainian Catholic Church in the United States*, The Basilian Press, Toronto, 2013.

8. Kolb N., Mysak N., "The Intelligentsia as a driving force of Ukrainian nation-building in Galicia in the late 19th – early 20th century (according to the materials of the pastoral epistles of Metropolitan Andrey Sheptytsky)", Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, Національної академії наук України, 2019.

9. Krawchuk A., Christian Social Ethics in Ukraine – The Legacy of Andrey Sheptytsky, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies, and The Basilian Press, Ottawa, 1997.

10. Laba V., *Metropolitan Andrey Sheptytsky, His Life and Accomplishments*, Rome, 1984.

11. McVay A.D., "According to the will of God – The Untold Story of Father Platonides Filas", *St. Nicholas Ukrainian Catholic Church, Winnipeg, Manitoba, Canada*, retrieved 30 September 2025. https://www.stnicholaschurch.ca/content_pages/osbm/art_osbm.13.Filas.htm

12. McVay A.D., "The Reluctant-to-Accept and the Reluctantly-Accepted Bishop", *Annales Ecclesiae Ucrainae*, 10 April 2008, published also in *Progress Ukrainian Catholic News*, no. 15/2144 (24 August 2008). <https://annalesecclisiaeucrainer.blogspot.com/2008/04/reliant-to-accept-and-reliant-to-be.html>

13. McVay A.D., "Controversies over the Bishopric of Halych", *Annales Ecclesiae Ucrainae*, 31 December 2013.

<https://annalesecclisiaeucrainer.blogspot.com/2013/12/controversies-over-bishopric-of-halych.html>

14. Pope Leo XIII, "Litterae Apostolicae de erectione Sedis Episcopalis Stanislao-politensis 'De universo Dominico grege'", 25 March 1885.

15. Pope Leo XIII, "Hodie Nos Ecclesiae Stanislao-politanae", 27 March 1885.

16. Saurer E., *Die politischen Aspekte der österreichischen Bischofsnennungen 1867–1903*, Herold, Vienna, 1968.

17. Vehesh M.M., Palinchak M. M., Marchuk, V. V., Kish Ye. B., *Metropolitan Andrey Sheptytsky and the Greek Catholic Church in Eastern Galicia and Transcarpathia*, Lviv-Torun, Liha-Pres, 2019.

18. Welykyj A.G., *Documenta Pontificum Romanorum Historiam Ucrainae Illustrantia (1075–1953)*, vol. II, "Analecta OSBM", series II, sectio III, Rome, 1954.

19. Zięba A., "Sister Maria Krysta Szembek and Her Memoirs" transl. from Polish by Bohdan Struminsky, *Harvard Ukrainian Studies*, vol. XV, no. 1–2 (1991), pp. 88–106.

20. Баран С., *Митрополит Андрей Шептицький – життя і діяльність*, Українське видавниче товариство «Вернигора», Мюнхен, 1947.

21. *Вістник Станіславівської Єпархії*, 1899.

22. Гентош Л., «Історія вибору Романа Шептицького», *Україна Модерна*, no. 27 (2019), pp. 172–182.

23. Заборовський Я. Ю., *Митрополит Андрей Шептицький. Нарис про життя і служіння народові (1865–1944 рр.)*, Ivano-Frankivsk, 1995.

24. Ленчик В., *Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосиф Сліпий*, Свічадо, Львів, 2001.

25. Новак М., Два Світи – Проблема національної ідентифікації Андрея Шептицького в 1865–1914рр., переклад А. Павлишин, Свічадо – вид. Гданського Університету, Львів–Гданськ, 2023.

26. Постуляція для справи беатифікації і канонізації Слуги Божого Андрея Шептицького, Рим–Львів, Центральний державний історичний архів України, Львів, Митрополит Андрей Шептицький, Документи і Матеріали 1899–1944, Фондація «Андрей» Видавничий відділ «Артос», Львів, 2007.

27. Сліпий Й., Життєпис Митрополита Андрея Шептицького в 15-ту річницю його смерті, Маклаково, Красноярський край, 1958, Архів монастиря сестер Милосердя св. Вінкентія, Львів, спр. № 8.

28. Центральний державний історичний архів України, м. Львів, <https://archium.tsdial.archives.gov.ua/>.

Мартин Хомів

м. Тернопіль

СТРАТЕГІЇ КИР АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО, ЄПІСКОПА СТАНИСЛАВІВСЬКОГО, ВИСВІТЛЕНІ В ЙОГО ПЕРШОМУ ПАСТИРСЬКОМУ ЛИСТІ ДО ДУХОВЕНСТВА «НАША ПРОГРАМА» (1899 Р.)

Анотація. Папа Лев XIII увів Римо-Католицьку Церкву в ХХ століття. Це були часи, позначені науковими відкриттями, промисловою революцією, глибокими соціальними змінами та масовою урбанізацією. Папа, відомий як батько католицької соціальної доктрини, виступав за право та справедливість для експлуатованих робітників, утвердження гідності людської особистості та сучасної сім'ї. Він обстоював право на приватну власність, заснування християнських асоціацій і профспілок, жорстко критикував неконтрольований лібералізм економіки та радикальний колективізм соціалістичних ідей.

Папа Лев також оголосив про низку ініціатив, спрямованих для східних українських католиків. Серед них вирізняються реформа чину отців Василіан, викладена в енцикліці «*Singulare praesidium*» (1882 р.),

заснування Станиславської єпархії (1885 р.), створення нової папської богословської колегії в Римі (1897 р.), схвалення резолюцій Львівського синоду (1891 р.) та проголошення апостольського листа «*Orientalium dignitas*» (1894 р.). Крім того, він призначив трьох Галицьких митрополитів, іменував митрополита Сильвестра Сембратовича кардиналом (1895 р.), був особисто знайомий з родиною Шептицьких та одним із його ключових рішень стало призначення молодого Андрея Шептицького єпископом Станиславова (1899 р.), що знаменувало початок нової епохи.

Ця стаття зосереджується на молододосліджений етап життя і діяльності кир Андрея, як єпископа-номінанта Станиславова. Ким був Андрей Шептицький, чий духовний шлях тільки розпочинався в Чині святого Василія Великого, і чого слід було чекати від молодого єпископа? На ці очікування та виклики відповідає сам юний єпископ-номінант у своєму першому відкритому пастирському листі до духовенства Станиславської єпархії під назвою «Наша програма». В цьому документі Шептицький змальовує не лише бачення своїх обов'язків і завдань як архиєрея, але й пропонує стратегічну відповідь на сумніви та критичні голоси, зокрема щодо непорозуміння стосовно його номінації у русинських католицьких колах та передбачення щодо його ролі в польському середовищі. Його відкритий лист до духовенства, який становить основу цієї праці, є маніфестом перспективного бачення Шептицького, його амбітних ідей та пропозицій щодо численних викликів, які накопилися в Церкві. Крім того, лист є вираженням власної культурної та релігійної ідентичності, визнання труднощів у виконанні обіцянок і розпочатих справ.

Не дивлячись на тогочасні виклики, історія довела успішність цих стратегій. Адже коли в 1901 р. кир Андрей вирушав зі Станиславова, щоб обійняти митрополичий престол у Львові, місто з великим сумом прощалося зі своїм молодим єпископом, а багато хто не міг стримати сліз.

Ключові слова: Шептицький, Станиславів, Наша Програма, номінація, інтронізація.

Іван Кліщ, Галина Кліщ
м. Тернопіль

ВНЕСОК АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО У РОЗВИТОК СИСТЕМИ ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я В УКРАЇНІ

Анотація. У статті проаналізовано роль окремих медичних працівників і медицини загалом у житті і діяльності Митрополита Андрея Шептицького. Акцентовано увагу на його важливій ролі у забезпеченні медичною допомогою найбільш вразливих верств населення, розвитку медичної інфраструктури, пропаганду здорового способу життя. Окремо розглядається участь видатніших лікарів того часу у реалізації задумів Митрополита Андрея.

Ключові слова: Андрей Шептицький, розвиток медицини, благодійна діяльність.

Вступ. Митрополит Андрей Шептицький упродовж 44 років очолював не тільки Церкву, але й українське суспільство. За титанічні заслуги його визнають етнархом (батьком народу), українським Мойсеєм, Апостолом правди та єдності, який провадив народ дорогою віри та свободи. Він був правдивою «*homo religiosus*» — людиною, яка спроможна заглянути поза межі власного тілесного виміру та віддавалася осмисленню трансцендентного, надприродного Божественного буття. Митрополит Андрей — славетний християнський гуманіст XIX–XX ст., планетарна постать [4, 22].

Основна частина. Безумовно, як людина духовного сану, основні свої зусилля Митрополит спрямовував саме на духовне виховання, особливо молоді, повчаючи: «Пам'ятайте, що християнське ви-

ховання є більшим добром, ніж усе добро світу» [15]. Однак в одному із своїх пастирських послань до духовенства та вірних Станиславівської єпархії він вказує: «Мене мусить обходити також і тілесне, фізичне здоров'я Твоє, мій народі рідний» [21].

Зважаючи на те, що слово Митрополита завжди було вагоме і мало відгук у серцях не тільки серед його пастви, але й загалом у народі, він почасти звертався з Пастирськими посланнями до Божого люду з проблем, що були важливими для збереження народного здоров'я, а також надавали сили недужим, спонукали їх замислитись глибше над своїми стражданнями і переносити їх гідно, похристиянськи. Зокрема, у Посланні «До недужих», даному 1 березня 1934 року Митрополит каже: «Не маючи спромоги стати на ноги і прикований до крісла та в неспроможі Вас відвідати, пересилаю Вам отсим письмом найщиріший мій привіт — Архиєрейське благословення — і от тих кілька слів потіхи. Наука Євангелія, що містить у собі правди, Богом об'явлені, має для недужих такі обильні й великі потіхи, що хто тільки перейметься тією наукою, оту потіху знайде. Стане він видіти у своїх, хоч би як великих, терпіннях, зарядження Справедливого й Милосердного Бога, дане для нашого добра.

...Ваші, дорогі Христові страждальці, терпіння, Ваші недуги й болі та безсонні ночі, якщо тільки Ви ті терпіння по-християнськи зносите, можуть на якійсь таємничій вазі Божого милосердя стягати Божу ласку і на інших, на наших братів... Бог допускає на нас терпіння, недуги, тілесну неміч, тяжкі нераз болі, прикрі хірургічні операції з любові до нас і для нашого добра. Бо нам терпіння, недуг майже потрібно, і то не тільки майже потрібно, але й усе треба; без них могло б наше життя відступити від Божого закону і ми могли би пропасти навіки». (1934 р., березня 1, Львів. Із Пастирського послання Митрополита Андрея «До недужих») [15].

Окрім цього, Владика звертався до вірних і з більш предметними посланнями, що стосувались здорового способу життя, викорінення шкідливих звичок, Такими, зокрема, були послання «Здоров'я тіла», «Нам треба дбати о Здоров'я тілесне. Нечистота і п'янство нищить Здоров'я» [15].

У цих посланнях Митрополит вказує, «що лишень народи здорові і фізично сильні можуть бути щасливі». Також у цих посланнях зна-

чна увага звертається на дотримання моральних засад християнського життя, вказуючи на те, що «здоров'я і мораль так тісно між собою сплетені, що одно залежне від другого». Одним із важливих аспектів цього послання є викорінення пияцтва серед народу. Митрополит наголошує: «Ви, мої Браття хлібороби, — ви, що в деяких сторонах марнуєте ще майно і здоров'я на горівку, — покиньте її! Будьте тверезі! Закладайте у своїх селах брацтва тверезості! Пам'ятайте, що пияцтво нищить здоров'я і підкопує добробут, — а до того ще й стягує Божу кару. Нарід моральний, — фізично сильний, здоровий і тверезий, — при своїй усильній праці та ласці Божій, легко здобуває собі, навіть серед важких відносин, економічний добробут; — доробляється маєтку, стає заможним...» [21].

Зважаючи на велику тогочасну проблему розповсюдження захворюваності на висипний тиф, Митрополит звернувся зі спеціальним посланням «В справі поборювання п'ятнистого тифу» [20], у якому на основі епідеміологічного підходу навчав людей, як вберегтися від цієї небезпечної недуги та попередити її розповсюдження.

Однак не тільки словом Митрополит Андрей сприяв покращенню здоров'я ввіреного йому народу. Його щедро **благодійна діяльність** охоплювала підтримку закладів охорони здоров'я, фінансування медичних ініціатив і сприяння розвитку медичної науки [2, 10, 12, 22]. Одним із найвизначніших досягнень Митрополита Шептицького в медичній сфері стало створення лікарень та сиротинців, які працювали під патронатом Церкви. Особливу увагу Митрополит приділяв доступу до медичної допомоги для малозабезпечених верств населення, зокрема в сільській місцевості. Його підтримка медичних установ включала не лише фінансову допомогу, але й організацію навчання для лікарів і медсестер.

Визначною подією меценатської діяльності Митрополита стало заснування у 1903 р. «Народної лічниці» — медичної установи для мешканців Львова та Галичини, яка впродовж кількох десятків років надавала «безплатну поміч лікарську убогим хворим без різниці народності і віросповідання». Лічниця проіснувала впродовж 1904–1944 рр. та відновила свою діяльність вже після проголошення незалежності України [2, 5, 7, 11, 13, 19].

Задум створення у Львові добродійної медичної установи виник

ще у 1902 р. за ініціати́ви відомого лікаря Євгена Озаркевича [2]. На його заклик про створення такого закладу відгукнулися українські громадські товариства й організації та патріотично налаштовані діячі медицини, науки, культури, юристи, священники та лікарі [5]. На загальних зборах засновників у січні 1903 р. установі надали назву «Народна лічниця», ухвалили статут товариства та надіслали його на затвердження до австро-угорського намісництва у Львові [2, 5]. Опікуном лічниці запросили Митрополита Андрея Шептицького, який прийняв покровительство над нею та передав й обладнав за власний коштом, споруджений на узбіччі Святоюрської гори. Так у цьому будинку на вулиці Петра Скарги, 4 виникла перша лікарня-амбулаторія [2, 7, 11]. «Заходами д-ра Євгена Озаркевича в 1903 р. засновано добродійне лікарське товариство «Народна Лічниця». Тоді Митрополит Андрей добродушно віддав у користування свою реальність коло площі Св. Юра і власним коштом 7,000 корон гарно відновив дім, де товариство «Народної Лічниці» могло розпочати вже в 1903 р. свою корисну діяльність» [11]. 22 вересня 1903 р. під патронатом Митрополита Андрея відбулося урочисте посвячення та відкриття «Народної лічниці», директором якої став Євген Озаркевич. Після урочистих заходів з приводу відкриття на святковому обіді Андрей Шептицький виголосив промову [13, 14]. На святковий обід після посвячення він запросив до своєї палати соймових послів, представників крайової влади й українських організацій та з'ясував присутнім культурногуманітарне значення установи «Народна лічниця» для «нижчого і страждаючого» людства без різниці народності... В домі було 11 кімнат, дві ждальні для хворих, 4 ординаційні кімнати, операційна зала, лікарська канцелярія та кімната для Сестер Служебниць, які виконували допоміжну працю в лікарні. У бічному крилі будинку були кімнати для служби та кухні. Знаменито були уряджені каналізація і вентиляція, а також водопроводи з холодною і теплою водою. На ті часи це була люксова устаткована мала поліклініка. Ця поліклініка була для вбогих, без огляду на національність і віровизнання, а лікарську допомогу давали всім безкоштовно. Туди приходили українці, поляки, євреї та хворі інших національностей» [17]. У 1904 р. «Народна лічниця» вже мала чотири поліклінічні відділи: інтерністичний та педіатричний, хірургічний, окулістики та гінекологічний. У 1905 р. був

утворений дерматологічний відділ та пізніше — вушний [5]. Найкращим доказом необхідності відкриття такої установи було те, що вже у перший рік існування медичну допомогу в її стінах отримало понад три тисячі хворих. У 1908 р. у лічниці працювало дев'ять лікарів. Завдяки їх благочинній та самовідданій праці та постійній матеріальній підтримці Митрополита Андрея лічниця розвивалася з кожним роком. Під час Першої світової війни більшість лікарів «Народної лічниці» було мобілізовано. На базі медичного закладу російські окупаційні війська облаштували невеликий військовий шпиталь. При відступі зі Львова вони забрали зі собою більшість обладнання, інструменти та білизну [2, 5]. Др. Євген Озаркевич намагався відновити роботу лікарні, але через хворобу не встиг цього завершити. Після смерті Є. Озаркевича директором лічниці був др. Броніслав Овчарський, після війни — єпископ Й. Боцян (1918–1919) та прелат Л. Куницький (1919–1921) [2]. Наступними директорами «Народної лічниці» були відомі лікарі та громадські діячі (С. Дрималик, М. Вахнянин, І. Куровець). Вони самовіддано працювали на покращення роботи медичної установи, поліпшували матеріально-технічну базу закладу, залучали до праці на громадських засадах або за символічну плату кращих українських лікарів і студентів медицини [2, 7, 11]. У квітні 1922 р., згідно із внесеними змінами до статуту «Народної лічниці», було відкрито стаціонарне відділення. Лічниця і надалі надавала допомогу амбулаторним хворим.

Після війни в її стінах розташувалася «Порадня для матерів», яка згодом, завдяки благодійній підтримці Митрополита, отримала окреме приміщення на вул. Ходоровського [3].

З кожним роком лічниця завойовувала щораз більше довіри серед населення міста: невпинно зростала кількість хворих, які зверталися по медичну допомогу, не лише серед українців, а й представників інших народів. Тому постала нагальна потреба побудови повноцінного шпиталю. У 1929 р. з нагоди 30-річного ювілею перебування Андрея Шептицького на Митрополичному престолі зібранням інтелігенції та представників громадських організацій Галичини було ухвалено, що найкращим пошануванням Митрополита буде побудова лікарні, яка носитиме його ім'я. Заклики на пожертви для будівництва нового шпиталю знайшли щирі відгуки серед української грома-

ди. Митрополит закупив ділянку при вул. Скарги ч. 4, та пожертвував 5,000 дол. на цю будову, Цей княжий дар Митрополита Андрея і попередні заощадження дали можливість розпочати будову шпиталю, так що 14 вересня 1930 р. відбулось уже врочисте посвячення наріжного каменя, яке довершив особисто Митрополит Шептицький [14, 16, 17]. Зведення та облаштування шпиталю тривало до 1937 р. У березні 1938 р. «Український шпиталь імені Митрополита А. Шептицького» був придатний для відвідування. Триповерховий будинок шпиталю був розрахований на сто ліжок [7]. У квітні 1938 р. шпиталь розпочав надавати медичну допомогу. Вже 11 квітня 1938 р. було прийнято перших хірургічних хворих, яких прооперовано наступного ж дня [2]. «В неділю 10 ц. м. о год. 12 в полудне сталося у Львові велике діло, зайшла рідка і справді надзвичайна подія, відкрито цілковито викінчений і внутрі уладжений Український шпиталь ім. митрополита Шептицького. Свято відкриття відбулось скромно і тихо, без ніякої попередньої голосної реклями...». Це «скромне» свято запало глибоко в пам'ять кожного присутнього, а зокремо радувало серця та сповняло до деякої міри й почуття професійної та національної гордості українських лікарів, а ще більше тих нечисленних лікарів-ординаторів амбулаторії, а пізніше поліклініки т-ва «Народна Лічниця», які своєю безкорисною і жертвенною працею не лише несли безплатну допомогу бідному населенню міста Львова та бідним селянам краю, але також при тому з дрібних одноразових добровільних датків створили найбільший фонд на будову українського шпиталю» [13]. Після відкриття стаціонарного відділення значно зросла кількість амбулаторних хворих. Збільшилося відвідування рентгенологічного відділення та лабораторії, які не мали можливості повноцінно функціонувати через брак приміщення. На допомогу прийшли монахи Студійського уставу. Розуміючи потреби українських лікарів, отці Студити поступово передавали приміщення свого монастиря для облаштування терапевтичного, хірургічного, педіатричного, неврологічного та стоматологічного кабінетів, аналітичної лабораторії та кабінету рентгенографії [2]. У липні 1938 р. Свято Успенська лавра Студійського Уставу замовила в фірмі «Сіменс» терапевтичний апарат найновішого зразка з усіма комплектуючими на суму 33 000 злотих [2]. «На загальних зборах «Народної Лічниці» 13-го

травня 1939 р. д-р Т. Бурачинський зложив звіт, який показав, що на будову Українського Шпиталю ім. Митр. Шептицького, величиною на 100 ліжок, видано 572,555 зл., а на устаткування і лікарські приладдя — 140,175 зл., — разом 712,730 злотих. Площу і партеровий дім подарував Митр. Шептицький. Лише за дев'ять місяців 1938 р. відвідування шпиталю склало 52,404 пацієнти [2, 7, 11].

Повноцінній роботі шпиталю завадила Друга світова війна. У 1944 р. його перетворили на 3-тю міську лікарню та поліклінічне відділення, які функціонували впродовж 48 років. Український Шпиталь ім. Митрополита Андрея Шептицького відновив свою діяльність із встановленням незалежності України. 4 січня 1992 р. він почав свою роботу у режимі стаціонару на 80 ліжок для терапевтичних і неврологічних хворих. У 2000 р. на фасаді шпиталю помістили меморіальну дошку Митрополиту Андрею Шептицькому [2]. Особливістю цього благочинного медичного закладу і сьогодні залишається дотримання головної ідеї його покровителя щодо основного принципу діяльності установи — забезпечення цілісної медичної опіки найменш захищеним верствам населення. Відтак Український Шпиталь імені Митрополита А. Шептицького став символом поєднання духовного і фізичного здоров'я, символом посвяти, служіння і любові до ближнього [10, 18, 19].

Митрополит Андрей Шептицький також відіграв важливу роль у **популяризації профілактики захворювань і поширенні знань про гігієну** серед населення [6, 9]. Його діяльність у цій сфері була частиною ширшої соціальної місії, спрямованої на покращення умов життя українського народу, особливо в умовах поширення інфекційних хвороб і низького рівня обізнаності про медичну профілактику.

В умовах частих епідемій туберкульозу, тифу, холери та інших інфекційних хвороб Митрополит активно сприяв організації заходів для їхнього запобігання. За його ініціативи:

- створювалися карантинні зони під час спалахів епідемій;
- організовувалися мобільні медичні бригади для вакцинації населення;
- фінансувалися закупівлі ліків і дезінфекційних засобів.

Митрополит особисто звертався до лікарів і місцевих громад із

закликом впроваджувати профілактичні заходи та дотримуватися санітарно-гігієнічних норм. Розуміючи, що одна з головних причин поширення захворювань — недостатня обізнаність населення про елементарні правила гігієни, він ініціював програми санітарно-просвітницького навчання, які включали:

- **видавництво брошур і пам'яток** про гігієну, догляд за дітьми, чистоту в оселях і дотримання правил особистої гігієни;
- **організацію курсів і лекцій** для сільського населення, де навчали основ санітарії та способів запобігання поширенню інфекцій;
- **освітні програми для молоді**, які проводилися в школах і громадських центрах.

Особливу увагу Андрей Шептицький приділяв охороні здоров'я дітей і матерів. У сиротинцях, що працювали під його патронатом, велика увага приділялася правильному харчуванню, гігієні та вакцинації дітей. Крім того, у медичних закладах, які він підтримував, вагітним жінкам і молодим матерям надавали поради щодо догляду за новонародженими.

Шептицький фінансував будівництво лазень і громадських пунктів дезінфекції, особливо у сільській місцевості, де доступ до таких послуг був обмежений. Це сприяло зниженню рівня інфекційних захворювань і покращенню санітарних умов у громадах. Митрополит підкреслював, що турбота про здоров'я — це не лише медична, але й моральна відповідальність кожної людини. У своїх пастирських листах і проповідях він наголошував на тому, що дотримання чистоти та здорового способу життя є проявом любові до Бога і ближніх.

Завдяки ініціативам Андрея Шептицького в сфері профілактики захворювань і поширення гігієнічних знань, у багатьох громадах Західної України було покращено санітарні умови життя. Його діяльність стала прикладом того, як соціальні та медичні ініціативи можуть поєднуватися з духовним лідерством, формуючи відповідальне ставлення до здоров'я в суспільстві. Його діяльність стала важливим внеском у розвиток системи громадського здоров'я і збереження життя тисяч людей.

Розуміючи свою місію у тогочасному суспільстві, Митрополит Андрей відіграв надзвичайно важливу роль у **боротьбі з епідеміями**, які періодично охоплювали нашу територію у першій половині ХХ

століття [1, 8, 9, 16]. У періоди поширення небезпечних інфекційних хвороб, таких як туберкульоз, тиф, холера, іспанський грип, він виявляв активну участь, спрямовуючи зусилля на порятунок життя та поліпшення санітарного стану серед українського населення. Зокрема, Митрополит мобілізував ресурси Церкви для організації медичної допомоги в найбільш постраждалих регіонах. Він:

- створював мобільні медичні бригади, які працювали у віддалених селах, де бракувало лікарів;
- забезпечував медичні установи необхідними медикаментами, обладнанням і дезінфекційними засобами;
- фінансував лікування найбідніших верств населення.

Під час спалахів епідемій Андрей Шептицький ініціював створення карантинних зон у районах із високою захворюваністю. Такі зони включали ізоляційні приміщення для хворих, пункти дезінфекції та тимчасові лікарні. Митрополит також жертвував значні кошти на боротьбу з епідеміями. За його рахунок закуповували ліки, фінансували зарплати медичному персоналу та організовували харчування для хворих. Дуже важливим було те, що Митрополит Андрей був одним із перших, хто активно підтримував вакцинацію як метод запобігання епідеміям. Він організовував кампанії з вакцинації, під час яких медики надавали населенню необхідні щеплення. Також Митрополит проводив масштабну просвітницьку діяльність. За його ініціативи видавалися брошури та проводилися лекції про важливість гігієни, чистоти питної води, правильного харчування та інших профілактичних заходів. Особливу увагу було звернуто на допомогу дітям, сиротам, літнім людям і бідним, які були найбільш уразливими до інфекційних хвороб. У його сиротинцях і притулках хворі отримували медичний догляд і повноцінне харчування. Доходило й до того, що Митрополит залучав священників і монахів до боротьби з епідеміями. Вони працювали як волонтери в лікарнях, допомагали доглядати за хворими та підтримували моральний дух населення. У своїх посланнях до духовенства і мирян Митрополит наголошував, що допомога хворим і боротьба з епідеміями є важливим християнським обов'язком. Він закликав до милосердя, солідарності та самопожертви заради порятунку ближніх. Завдяки зусиллям Андрея Шептицького вдалося суттєво зменшити рівень смертності під час епідемій і

покращити санітарний стан у багатьох громадах краю. Його діяльність стала прикладом ефективної організації медичної допомоги в кризових умовах і гармонійного поєднання духовного лідерства з практичною допомогою людям, демонструючи, як Церква може відігравати ключову роль у збереженні здоров'я та життя своїх вірян навіть у найважчі часи.

Ще одним важливим аспектом багатогранної діяльності Митрополита Андрея була підтримка **медичної освіти**, позаяк розумів, що без підготовки лікарів з талановитої молоді подальшого розвою медицини в краї годі чекати [1, 9, 17]. Тому його зусилля були спрямовані на забезпечення високого рівня підготовки медичних фахівців, які могли б ефективно працювати в умовах складної соціально-економічної ситуації, що панувала в Галичині. Тому Митрополит Андрей Шептицький активно сприяв здобуттю медичної освіти українською молоддю. Він виділяв стипендії талановитим студентам, які навчалися у провідних медичних закладах Австро-Угорщини, Німеччини, Польщі та інших європейських країн. Особливу увагу Митрополит приділяв підтримці студентів із малозабезпечених родин, надаючи їм фінансову допомогу для оплати навчання, проживання та придбання навчальних матеріалів.

З ініціативи Андрея Шептицького організовувалися медичні курси, які готували медсестер, акушерок та санітарів. Ці курси проводилися в лікарнях, сиротинцях і навчальних закладах, що знаходилися під його патронатом. Навчання включало як теоретичну підготовку, так і практичні заняття, що дозволяло випускникам швидко долучатися до медичної роботи. Митрополит також сприяв розвитку спеціалізованої медичної освіти. Наприклад, він підтримував навчання лікарів у галузі боротьби з інфекційними захворюваннями, туберкульозом та дитячими хворобами, які були найбільш актуальними проблемами того часу. За сприяння Митрополита організовувалися медичні семінари та конференції, які були платформою для обміну досвідом між лікарями та вченими. Він забезпечував фінансову підтримку цих заходів, що сприяло підвищенню рівня професійної кваліфікації медичних працівників. Зважаючи на велику проблему з доступом до сучасної літератури з медицини, Митрополит підтримував видання навчальних посібників і брошур із медичної тематики,

які використовувалися у процесі навчання. Ці матеріали сприяли підвищенню рівня знань як студентів, так і населення загалом, оскільки часто мали і просвітницький характер. Знаючи, яким є дефіцит лікарів, Митрополит Андрей закликав українських лікарів, які здобули освіту за кордоном, повертатися на батьківщину та працювати в українських громадах. Для цього він створював умови, які дозволяли молодим фахівцям застосовувати свої знання на практиці, зокрема забезпечував їх робочими місцями в «Народній Лічниці» у Львові та інших медичних установах.

У своїх зверненнях до студентів і лікарів Шептицький наголошував на важливості дотримання етичних принципів у медичній професії. Він закликав медиків ставитися до своєї роботи як до служіння ближньому, керуватися милосердям, повагою до людської гідності та професійною відповідальністю.

Діяльність Андрея Шептицького у сфері підтримки медичної освіти сприяла формуванню покоління українських медичних фахівців, які зробили значний внесок у розвиток охорони здоров'я. Його підхід до освіти базувався на поєднанні високих професійних стандартів із християнськими цінностями, що залишається актуальним і в сучасному світі, що стало важливим елементом ширшої місії Митрополита з допомоги українському суспільству, заклавши фундамент для розвитку медичної науки та практики в Україні.

Висновок. Багатогранна діяльність Андрея Шептицького заклала основу для розвитку системи охорони здоров'я в Україні. Його ініціативи сприяли не лише покращенню матеріального забезпечення лікарень, але й підвищенню культурного рівня суспільства в питаннях здоров'я. Завдяки інноваціям Андрея Шептицького в охороні здоров'я вдалося створити ефективну модель медичної допомоги, яка базувалася на поєднанні духовного та медичного служіння. Його діяльність стала прикладом того, як організація медичних послуг може бути гнучкою, доступною й одночасно високоякісною.

Митрополит Андрей Шептицький залишається прикладом того, як релігійний лідер може гармонійно поєднувати духовне служіння з активною соціальною роботою, спрямованою на поліпшення умов життя свого народу. Його внесок у медицину є неоціненним і залишається актуальним у сучасному контексті розвитку охорони здоров'я.

Спадок Митрополита Андрея, залишений своїм нащадкам, продовжує надихати сучасні покоління лікарів і науковців. Його підхід до охорони здоров'я показує, що турбота про людей вимагає не лише матеріальних ресурсів, а й гуманності, співчуття та віри у силу добра.

Література

1. Андрей (Шептицький) Життєпис [Електронний ресурс] // Вікіпедія. Вільна енциклопедія. — Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B9_%28%D0%A8%D0%B5%D0%BF%D1%82%D0%B8%D1%86%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9%29#.D0.96.D0.B8.D1.82.D1.82.D1.94.D0.BF.D0.B8.D1.81. — Назва з екрана. — Дата перегляду: 11 груд. 2015 р.
2. Благодійна установа Шпиталь ім. Митрополита Андрея Шептицького. Історія [Електронний ресурс] // Благодійна установа Шпиталь ім. Митрополита Андрея Шептицького. Режим доступу: <http://spital.org.ua/history/>. — Назва з екрана. — Дата перегляду: 8 груд. 2015 р.
3. До 75-річчя поради матерів у Львові / Богдан Надрага, Олександр Надрага, Лідія Козицька, Світлана Ткаченко // Лікарський вісник. — 1994. — Рік XLI, чис. 3. — С. 185–186.
4. Кенс А-М. Цінність та гідність людського життя у морально-пасторальній спадщині Митрополита Андрея Шептицького / Анна-Марія Кенс // Матеріали 76-ї загальноуніверситетської студентської наукової конференції «Досягнення сучасної медицини», Львів, 16–17 квітня 2015 р. — Львів, 2015. — с. 281–282.
5. Кіцера О. Митрополит Андрей Шептицький і «Народна лікарня» / Олександр Кіцера // Лікарський збірник. Нова серія. — Львів ; Чикаго, 2004. — Т. 13. — с. 66–74.
6. Королевський К. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944) / Кирило Королевський ; пер. з фр. Ярема Кравець. — Вид. 2-ге, виправл. — Львів : Свічадо, 2014. — 490 с.
7. Н. «Народна лікарня — перша українська лікарня в Галичині [Електронний ресурс] / Наталія Матлашенко // Фармацевт практик. — 2015. — 11 дек. — Режим доступу: <http://fp.com.ua/articles/narodna-lichnitsya-persha-ukrayinska-likarnya-v-galichini/>. — Назва з екрана. — Дата перегляду: 15 січня 2025 р.
8. Медики і медицина в житті та діяльності Митрополита Андрея Шептицького (До 150-річчя від дня народження) : бібліогр. покажчик / уклад.: М. С. Надрага, О. М. Кріль, С. В. Васильєва, Л. С. Метельська ; наук. ред. А. В. Магльований ; Львів. нац. мед. Ун-т ім. Данила Галицького, Наукова бібліотека. — Львів, 2015. — 93 с.

9. Митрополит Андрей Шептицький [Електронний ресурс] // Центральний Державний історичний архів України, м. Львів. — Режим доступу: <http://tsdial.archives.gov.ua/?url=/gallery/gallery1/>. — Назва з екрана. — Дата перегляду: 15 січня 2025 р.
10. Мудрий В. Роля Митрополита А. Шептицького в громадському житті : доповідь, виголошена на конференції НТШ в честь Митрополита 14 травня 1960-го року / Василь Мудрий // Український шпиталь Народної лікарни ім. Митрополита Шептицького : пропам'ятна книжка з нагоди відкриття. — 2-ге вид. — Львів, 1938 ; Чикаго : Медичний архів і бібліотека УЛТПА, 1980. — с. 68–73.
11. Народна лікарня [Електронний ресурс] // Вікіпедія. Вільна енциклопедія. — Режим доступу: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D0%B0_%D0%BB%D1%96%D1%87%D0%BD%D0%B8%D1%86%D1%8F. — Назва з екрана. — Дата перегляду: 15 січня 2025 р.
12. Надрага Б. Митрополит Андрей Шептицький — добродійець / Богдан Надрага // Український інформаційний бюлетень здоров'я. — Львів, 2002. — Вип. 2. — с. 11.
13. Надрага Б. Шпиталь на схилах Святоюрської гори [До 100-річчя «Народної лікарни»] / Богдан Надрага // Народне здоров'я. — 2003. — Вересень (№ 9). — с. 1–2.
14. Надрага М., Васильєва С. Митрополит Андрей Шептицький і медицина: задуми, проекти та їх реалізація. *Записки Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника* 7 (2015): 119–134.
15. Пастирські послання [Текст] : [зб. : в 4 кн.] / митрополит Андрей Шептицький ; Постуляція для справи беатифікації і канонізації слуги Божого Андрея Шептицького (Рим–Львів), Центр. держ. іст. архів України (Львів). — Львів : Артос, 2007 — 2013. — (Документи і Матеріали 1899–1944).
16. Пундій П. Опіка митрополита Андрея Шептицького над народним здоров'ям / Павло Пундій // Український медичний архів. — 1988. — Чис. 12 : Світлої пам'яті Д-ра Бориса Филипчика (1907–1988) лікаря хірурга і заслуженого мецената української культури. — с. 154–158.
17. Пундій П. Піклування Митрополита Андрея Шептицького народним здоров'ям / Пундій Павло // Сучасність. — 1989. — Чис. 11. — с. 63–69.
18. Пундій П. «Тим тривкіші підвалини, чим довше вони будовані». Опіка Митрополита Андрея Шептицького народним здоров'ям / Павло Пундій // Народне здоров'я. — 1994. — Листопад (№ 16–17). — с. 2.
19. В. Організація та діяльність Народної лікарни ім. Митрополита Андрея Шептицького у Львові в 1903–1939 рр. / Василь Рудень // Агапіт. — 2001. — № 13. — с. 53–56.
20. Тенер. Тубер. Дистрикт Галичина. В справі поборювання пятнис-

того тифу // Письма–послання (1939–1944 рр.) / Андрей Шептицький. — Львів, 1991. — с. 2917.

21. Твори Митрополита Андрея Шептицького. Пастирські послання до духовенства й вірних Станиславівської Епархії (1899–1904) / [Митрополит А. Шептицький]. — Львів: [б.в.], 1935. — 252 с.

22. Цегельський Л. Митрополит Андрей Шептицький. Короткий життєпис і огляд його церковно-народної діяльності / Лонгін Цегельський. — Львів: Місіонер, 1995. — 78 с.

Ivan Klishch, Halyna Klishch
Ternopil

ANDREY SHEPTYTSKY'S CONTRIBUTION TO THE DEVELOPMENT OF THE HEALTHCARE SYSTEM IN UKRAINE

Abstract. *The article analyses the role of individual medical workers and medicine in general in the life and activities of Metropolitan Andrey Sheptytsky. It focuses on his important role in providing medical care to the most vulnerable segments of the population, developing medical infrastructure, and promoting a healthy lifestyle. The participation of the most prominent doctors of the time in the implementation of Metropolitan Andrey's plans is considered separately.*

Keywords: *Andrey Sheptytsky, development of medicine, charitable activities.*

Ігор Драпак
м. Тернопіль

РОЛЬ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО У СТАНОВЛЕННІ ТА РОЗВИТКУ ХРИСТИАНСЬКИХ МОЛОДІЖНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УГКЦ

Анотація. *У статті розглядається вирішальна роль митрополита Андрея Шептицького у формуванні та розвитку християнських молодіжних організацій в Українській Греко-Католицькій Церкві (УГКЦ) у першій половині XX століття. Проаналізовано діяльність Католицької Акції, «Українська молодь — Христові» (УМХ), Марійських дружин (марійських товариств), Товариства українських студентів-католиків «Обнова», а також вплив митрополита на скаутський рух «Пласт» у контексті його цілісного пастирського бачення. Показано, що ці організації стали важливим інструментом апостоляту мирян і системного християнського виховання молоді.*

Ключові слова: *Митрополит Андрей Шептицький, молодіжні організації, Католицька Акція, «Українська молодь — Христові», Марійські дружини, УГКЦ, Пласт, «Обнова».*

Постановка проблематики. Перша половина XX століття була для українського народу періодом глибоких суспільно-політичних трансформацій, воєнних катаклізмів і духовних викликів. У цих умовах особливого значення набула роль Церкви у формуванні світогляду молодого покоління. Постать Митрополита Андрея Шептицького (1865–1944) стала визначальною для розвитку християнського молодіжного руху в Галичині та за її межами. Він розглядав молодь як стратегічний ресурс майбутнього Церкви й народу, що чітко про-

стежується у його пастирських посланнях і практичній діяльності [1, с. 15–18].

Стаття присвячена науковому аналізу ролі Митрополита Андрея Шептицького у становленні та розвитку християнських молодіжних організацій і спільнот у першій половині XX століття, зокрема Католицької Акції, «Українська молодь — Христові» (УМХ), Товариства українських студентів-католиків «Обнова», Марійських дружин і скаутського руху «Пласт».

Результати дослідження. Діяльність Митрополита Андрея припала на період, коли українські землі перебували у складі різних державних утворень — Австро-Угорської імперії, Польщі, Радянського Союзу та нацистської Німеччини, що безпосередньо впливало на можливості організації церковного та громадського життя, зокрема молодіжного руху.

На зламі XIX–XX століть українська молодь Галичини переживала процес національного й духовного самоусвідомлення. Митрополит Андрей добре усвідомлював, що без системного християнського виховання молоде покоління може стати легкою жертвою секулярних, радикальних або тоталітарних ідеологій. Тому він послідовно підтримував ініціативи, спрямовані на формування гармонійної особистості — глибоко духовної, національно свідомої та соціально відповідальної.

В основі підходу Митрополита Андрея до праці з молоддю лежало цілісне християнське бачення людини. Він наголошував, що молодь потребує не лише знань, а й прикладу життя, дисципліни, внутрішньої свободи та відповідальності перед Богом і ближніми. У своїх пастирських посланнях Митрополит неодноразово звертався до молодих людей, заохочуючи їх до активної участі в житті Церкви й суспільства. Він підкреслював, що справжня християнська зрілість формується через органічне поєднання молитви, праці та служіння. Особливе місце в його вченні посідала ідея апостоляту мирян, у межах якої молодь виступає не пасивним об'єктом виховання, а активним суб'єктом євангелізації. Саме тому Митрополит Андрей Шептицький був одним із головних покровителів католицьких і національних молодіжних організацій у Галичині, зокрема Католицької Акції, «Українська молодь — Христові», Марійських дружин, Товариства укра-

їнських студентів-католиків «Обнова», а також скаутської організації «Пласт».

Католицька Акція — це світове апостольство, тобто співпраця мирян в апостольській діяльності церковної ієрархії, що здійснюється в католицьких організаціях під наглядом церковної влади. Серед українців Католицька Акція почала діяти в Галичині у 1930-х роках. Центром її управління був Генеральний Інститут Католицької Акції Греко-Католицької Галицької Провінції з осідком у Львові. Генеральним церковним асистентом Католицької Акції був призначений владика Іван Бучко, а президентом Генерального Інституту — д-р Маркіян Дзерович. Провадженням діяльності в єпархіях займалися єпархіальні Інститути Католицької Акції. Найбільш активну діяльність виявив архиєпархіальний Інститут Католицької Акції у Львові, який організував формаційний з'їзд молоді під гаслом «Українська Молодь Христові» [8, с. 22].

У статуті Католицької Акції зазначалося, що її призначенням є «підготовляти, творити і гуртувати католицькі товариства для цілого світового апостольства, для поширення та впровадження в дію католицьких засад у житті особи, родини та суспільства згідно з наукою Католицької Церкви» [8]. Католицька Акція інформувала про створення в парафіях Львівської архиєпархії католицьких товариств для молоді, а також про проведення реколекцій, лекцій і курсів для чоловіків та жінок, організованих Генеральним Інститутом. Вона стала однією із ключових форм апостоляту мирян у першій половині XX століття, що відповідало загальноцерковним тенденціям, сформульованим у папських енцикліках і документах Святого Престолу. Митрополит Андрей Шептицький активно впроваджував ці ідеї в життя УГКЦ, наголошуючи на відповідальності мирян за євангелізацію суспільства [4, с. 42–45].

Під опікою Митрополита Католицька Акція в Галичині набула чіткої організаційної структури та виховної програми, що поєднувала духовне життя, катехизацію, соціальну працю й громадянську активність. Дослідники відзначають, що саме через осередки католицької дії сформувалася нова модель християнського мирянства, здатного протистояти процесам секуляризації та ідеологічного тиску міжвоєнного періоду [7, с. 88–93].

«Українська молодь — Христові» (УМХ) — одна з ключових

форм католицького молодіжного апостоляту в Галичині у міжвоєнний період. Вона постала не як централізована організація зі сталим статутом, а як пастирсько-ідеологічний рух, що об'єднував різноманітні молодіжні ініціативи УГКЦ під спільним гаслом активного служіння Христові.

Ідейні засади УМХ впливали одночасно з еклезіологічного та педагогічного бачення Митрополита Андрея Шептицького. У своїх пастирських листах він неодноразово наголошував, що молодь повинна бути не лише предметом церковної опіки, але й активним суб'єктом апостольства: «Молодь має бути не тільки надією Церкви, але її теперішньою силою, свідомою своєї відповідальності перед Богом і народом» [3, с. 412]. Гасло «Українська Молодь Христові» у думці Митрополита було стислим формулюванням програми духовного й морального відродження. У зверненні до молоді він писав: «Віддайте себе Христові без застережень, бо тільки в Ньому знайдете повноту життя, силу характеру і правдиву свободу» [4, с. 7]. Таким чином, УМХ розглядалася як простір формування зрілої християнської особистості, здатної до свідомого церковного й суспільного служіння.

Рух УМХ розвивався в тісному зв'язку з Католицькою Акцією, яку Митрополит вважав відповіддю Церкви на виклики секуляризованого світу. Початком цього руху став урочистий з'їзд молоді із складанням присяги на вірність Христові. Ідеєю такого свята Митрополит Андрей захопився ще у 1932 році на одній із конференцій Марійських дружин. А коли Папа Пій XI у 1933 році проголосив Святим ювілейним роком на честь 1900-річчя від народження Ісуса Христа, він доручив Генеральному інституту Католицької Акції організувати святковий з'їзд молоді під гаслом «Українська Молодь Христові», наголосивши на тому, що це буде гідна відповідь релігійним і національним ворогам, які докладають чимало зусиль, аби завладати душею молоді. Свято відбулося 6–7 травня 1933 року у Львові, а 14 травня урочисті присяги молоді складала у своїх парафіях [9, с. 476].

З цього періоду, а саме зі свята УМХ, почалася нова вітка в історії розвитку мирянського руху на теренах Галичини. Після ліквідації УГКЦ, починаючи з 1959 року, подібні з'їзди молоді під гаслом «Українська Молодь Христові» відбувалися в діаспорі, проте вони не набували такого великого масштабу. Загалом поза межами України відбулося 23 з'їзди та святкування, які були пов'язані з подіями 1933

року. Після виходу УГКЦ з підпілля 8 вересня 1990 року у Львові відбувся 40-тисячний з'їзд «Українська молодь — Христові», що проходив у рамках «Тижня Християнської Культури» під гаслом «Шукаю Христа». А 17 вересня 1990 року у Львові було зареєстровано першу молодіжну християнську організацію «Українська молодь — Христові» та затверджено її статут [10].

Організаційно УМХ об'єднувала парафіяльні гуртки, Марійські дружини, студентські спільноти, а також молодіжні секції Католицької Акції. Митрополит наполягав на їхній чіткій духовній орієнтації та застерігав від звуження молодіжної діяльності до суто культурних або ідеологічних форм: «Найбільша небезпека для молодіжних організацій — це забути, що перше місце має бути Христовим, а не жодної людської ідеї» [6, с. 15]. Водночас Шептицький наголошував на необхідності гармонійного поєднання християнської віри з національним вихованням. Для нього любов до Батьківщини мала бути вкорінена в євангельській моралі: «Християнин тим кращий громадянин, чим глибше живе вірою; без Христової моралі не може бути тривалого національного життя» [7, с. 22]. У цьому сенсі УМХ виконувала роль духовного середовища, яке формувало молодь до відповідного служіння Церкві й народові та слугувало пастирським орієнтиром для інших молодіжних ініціатив.

Отже, молодіжний рух УМХ посідає важливе місце в душпастирській спадщині Митрополита Андрея Шептицького як форма системного й свідомого християнського виховання молоді. Через цей рух Митрополит прагнув виховати покоління українців, для яких вірність Христові була б основою особистого життя, церковної ідентичності та національної відповідальності.

Марійські дружини. Важливим чинником морально-релігійного виховання молоді у першій половині ХХ століття була діяльність Марійських товариств, що популяризували християнські ідеї серед учнівської та студентської молоді, підносили рівень релігійно-національної свідомості та пропагували культ Пречистої Діви Марії. Функціонування дружин сприяло також розвитку співпраці світських освітніх закладів із духовними ініціативами, спрямованими на формування християнської особистості.

З благословення Митрополита Андрея Шептицького у 1918 році у Львові було створено перше Марійське товариство молоді, голо-

вним завданням якого стало формування духовно та морально свідо-мої молоді середніх шкіл [11, с. 8–9]. Організаційно товариство поді-лилося на Марійські дружини для дорослих і старшої молоді та гурт-ки для дітей [12]. Членами Марійських дружин здебільшого були учні й студенти, які об'єднувалися у гуртки, створені в навчальних закладах (гімназіях, інститутах, учительських семінаріях та вищих школах). Митрополичий ординаріат доручав отцям-катехитам за-сновувати Марійське товариство молоді в школах, зазначаючи: «...се товариство є конечним до вироблення невинної, віруючої, діяльної, совісної і харизматичної молоді, з якої мають постати майбутні пра-цівники, провідники і оборонці всіх станів» [13, с. 61–62].

До 1929 року в Галичині діяло 229 Марійських осередків, що об'єднували 17 144 особи. Вони функціонували як суспільно-релігійні організації, поглиблюючи культ Божої Матері та формуючи зрілих християн, «які б діяли для облагородження дійсності» [14]. Органі-зації поділялися за віком учасників: 1) Марійські дружини (від 14 ро-ків); 2) Марійські гуртки (10–14 років); 3) Марійські Союзи (учасни-ки різного віку). Митрополит Андрей Шептицький надавав особли-вого значення Марійським дружинам як формі молодіжного апосто-ляту, розглядаючи марійську духовність як важливий чинник розви-тку зрілої християнської особистості [15, с. 51–54]. У своїх пастир-ських посланнях він підкреслював їх виховний потенціал, зокрема у сфері морального виховання молоді та збереження християнських цінностей у родині. Діяльність дружин охоплювала літургійне життя, катехитичну працю, благодійність і культурно-освітні ініціативи. За оцінкою В. Яніва, ці спільноти стали «осередками духовної і політич-ної стабільності» в умовах соціальної нестабільності та національних утисків [16, с. 117–120].

Таким чином, Марійські дружини виступали важливим інстру-ментом реалізації пастирської концепції Митрополита Андрея Шеп-тицького щодо комплексного виховання молоді, поєднуючи духо-вний розвиток, моральне формування та громадянську відповідаль-ність. Вони доповнювали діяльність Католицької Акції та УМХ, ство-рюючи систему християнського молодіжного апостоляту в Галичи-ні, що була здатна протистояти секуляризації та ідеологічному тиску міжвоєнного періоду.

Товариство українських студентів-католиків «Обнова» було

засноване у Львові в 1930 році з ініціативи Митрополита Андрея Шептицького та майбутнього патріарха Йосифа Сліпого [17]. Го-ловним завданням «Обнови» стало поглиблення серед українсько-го студентства засад християнського світогляду за принципами Ка-толицької Акції — «Обновити все в Христі». Першим головою то-вариства був Петро Ісаїв, а головою Контрольної комісії — Володи-мир Янів. Духовним опікуном призначено о. д-ра Миколу Конрада — професора філософії та богослов'я Львівської Богословської Ака-демії [17]. Назва Товариства походить від заголовку праці о. д-ра Йо-сифа Сліпого «Шляхом обнови», опублікованої у Львові 1928 року.

Від моменту заснування ТУСК «Обнова» мала два основні на-прями діяльності: місіюну роботу з молоддю та самоосвіту. Організа-ція була покликана формувати еліту суспільства, його керівну силу, а члени готували доповіді та реферати, які зачитували і обговорю-вали у колі товариства. Тематика досліджень охоплювала історичні, природничі та мистецькі питання, а також філософсько-богословські роздуми. У науковій діяльності «Обнови» допомагали Богословське Наукове Товариство на чолі з о. Йосифом Сліпим та створений з іні-ціативи Митрополита Андрея Шептицького Український Католиць-кий Академічний Сеньйорат, що об'єднував старшу інтелігенцію.

Для Товариства створювалися умови для повноцінної реалізації діяльності, а сам Митрополит активно залучався до роботи як духов-ний опікун і меценат. Незважаючи на невелику чисельність (кіль-ка десятків членів), ТУСК «Обнова» відіграло значну роль у Ка-толицькій Акції, зокрема в організації урочистого з'їзду «Українська Молодь Христові» [17]. Після цього заходу «Обнова» посилила ро-боту з академічною молоддю. Товариство зверталося до студентів із закликами, в яких наголошувалася важливість особистого й суспіль-ного служіння, з метою «підняти українську націю до найвищих вер-шин, здобути їй мудрість і силу, зробити її святою і милою Богові». Як духовного провідника організація визнавала Христа і Його нау-ку, закликаючи членів розвивати релігійність, непохитний характер і професійність. Позитивним результатом цього заклику стало значне поповнення рядів Католицької Акції Української молоді (КАУМ).

З ініціативи Товариства у листопаді 1935 року відбулися сходи-ни представників українських студентських організацій, на яких ухва-лено провести 12 грудня святкову академію на честь Митрополита

Андрея. Зібрані кошти спрямували на заснування «Фонду допомоги студентству імені Митрополита Андрея Шептицького». У тому ж році «Обнова» заявила про готовність стати на захист Церкви та особи Митрополита під час польського шовіністичного наступу. У 1939 році товариство провело цикл лекцій під назвою «Соціальний тиждень» [17].

ТУСК «Обнова» діяло не лише в межах українського середовища, а й брало участь у зарубіжній діяльності, ставши співорганізатором і активним членом Міжнародної католицької мирянської організації «Рах Романа» [17]. Таким чином, Товариство виконувало важливу роль у духовному та інтелектуальному формуванні української студентської молоді, поєднуючи християнські принципи з громадянською активністю та національною відповідальністю.

«Пласт» — українська скаутська організація, заснована у 1911 році у Львові з ініціативи Олександра Тисовського, Івана Чмоли та Петра Франка. Організація виникла як виховний рух, спрямований на формування характеру молоді, поєднуючи фізичний розвиток, самодисципліну, громадянську відповідальність та національну свідомість [18, с. 5–12]. Виховна система Пласту базувалася на скаутських принципах, адаптованих до українського культурного та історичного контексту, й орієнтувалася на підготовку активних і свідомих членів суспільства.

У міжвоєнний період Пласт став однією із найактивніших молодіжних організацій у Галичині, охоплюючи значну частину учнівської та студентської молоді [19, с. 47–63]. Хоч організація мала світський характер, її діяльність не була релігійно нейтральною: духовний вимір, моральна дисципліна та служіння ближньому посідали важливе місце у виховній програмі Пласту. Саме це спричинило зацікавлення Пластом з боку Української Греко-Католицької Церкви та її очільника — Митрополита Андрея Шептицького.

Митрополит не був засновником Пласту й не втручався в його внутрішню організаційну структуру, проте виступав моральним авторитетом і пастирським покровителем руху. Він позитивно оцінював виховний потенціал Пласту, зокрема його акцент на дисципліні, самовихованні, служінні спільному благу та готовності до жертви [3, с. 398–401]. У цьому сенсі Пласт розглядався Митрополитом як чинник формування відповідної української еліти. Водночас Шептиць-

кий наголошував, що національне та громадянське виховання молоді повинно бути вкорінене у християнській вірі й моралі. Він застерігав від ідеологізації молодіжних рухів і підкреслював необхідність духовного проводу, оскільки без морального фундаменту жодна виховна система не може бути стійкою [6, с. 14–18].

Митрополит підтримував присутність священників, як духовників у пластових осередках та заохочував пластунів до активної участі в літургійному житті Церкви. Взаємини Пласту з Митрополитом слід розглядати в ширшому контексті його молодіжної пастирської програми, що охоплювала ініціативи «Українська молодь — Христові» та Католицької Акції. Хоч Пласт і не був церковною організацією, він функціонував у спільному духовному просторі з католицькими молодіжними рухами, а значна частина пластунів одночасно брала участь у парафіяльних гуртках, Марійських дружинах та інших формах церковного життя [20, с. 139–141].

Митрополит неодноразово надавав матеріальну підтримку пластовим осередкам, таборам і виховним заходам, розглядаючи це як складову своєї пастирської відповідальності [21, с. 98–101]. За свідченнями дослідників, Шептицький підтримував Пласт як особистими пожертвами, так і через надання церковних і митрополитичних маєтків для проведення літніх таборів та вишколів. Він подарував 5 гектарів землі на горі Сокіл та матеріали для спорудження пластової оселі [19, с. 181–186].

Особливого значення ця підтримка набула після заборони Пласту польською владою у 1930 році. У цей період Митрополит надавав моральну й матеріальну допомогу колишнім пластунам, сприяв збереженню пластового виховного духу в напівлегальних та парафіяльних формах і підтримував альтернативні молодіжні ініціативи, що переймали елементи пластової педагогіки, зокрема дитячо-юнацькі організації «Орли» [22]. Така позиція Митрополита засвідчує його далекоглядне розуміння значення неперервності молодіжного виховання навіть в умовах політичних утисків.

Отже, у баченні Митрополита Андрея Пласт був важливим елементом системи виховання української молоді, здатним формувати зрілих громадян і національно свідомих християн. Підтримка організації поєднувала пастирське слово, моральний авторитет і конкретну добродійницьку діяльність, що впливала з глибокого переконан-

ня Шептицького: майбутнє Церкви та українського народу залежить від гармонійного поєднання віри, моралі та активного служіння.

У періоди воєнних лихоліть і політичних репресій Митрополит особливо усвідомлював роль молоді як носія надії. Він закликав юнаків і дівчат не піддаватися зневірі, зберігати віру та дотримуватися принципів людської гідності. Його послання були наповнені батьківською турботою та закликом до миру і милосердя, формуючи моральний компас для молодіжних спільнот, які, незважаючи на переслідування, зберігали вірність Євангелію.

Висновки. Митрополит Андрей Шептицький відіграв визначну роль у становленні та розвитку християнських молодіжних організацій і спільнот у першій половині XX століття. Його діяльність у сфері Католицької акції, УМХ, «Обнови», Марійських дружин, Пласту забезпечує системний підхід до формування молоді як активного суб'єкта церковного і суспільного життя. Завдяки поєднанню богословського бачення, педагогічної далекоглядності та практичній підтримці молодіжних ініціатив Митрополит Андрей заклав підвалини християнського молодіжного руху, вплив якого приносить плоди і в наш час [23, с. 201–205].

Спадщина Андрея Шептицького у сфері молодіжного руху значно перевищує межі першої половини XX століття. Його ідеї стали фундаментом для розвитку християнських молодіжних організацій у діаспорі, а з відновленням незалежності України і на рідних землях. Нині багато християнських спільнот апелюють до його бачення молоді як активної сили Церкви. Його наголос на особистій святості, соціальній відповідальності та служінні залишається актуальним і в умовах сучасних викликів.

Література

1. Шептицький А. *Пастирські послання*. Львів: Свічадо, 1998.
2. Шептицький А. *Про апостолят мирян*. Львів, 1935.
3. Шептицький А. *Пастирські листи 1918–1939*. Львів: Свічадо, 2007.
4. Шептицький А. *До української молоді*. Львів, 1932.
5. Шептицький А. Про апостольство мирян. *Пастирські послання*. Львів: «Свічадо», 2007.
6. Шептицький А. *Молодіжні організації та їх завдання*. Львів, 1934.

7. Шептицький А. *Християнська мораль і національне життя*. Львів, 1931.

8. Католицька Акція. *Українська Молодь Христові, пам'ятна книга, Документальний збірник 1933–1988*, упор. д-р М. Грушкевич, ред. Р. Данилевич та інші. Рим, 1991.

9. Шептицький А. Слово до молоді, виголошене в часі свята «Українська Молодь Христові». *Митрополит Андрей Шептицький: Життя і діяльність, Документи і матеріали 1899–1944, Церква і суспільні питання, Пастирське вчення та діяльність*, під ред. А. Кравчука, т. II, кн. 1. Львів, 1998.

10. Хворостовська О. «Той з'їзд став нашим першим Майданом»: до 30-ліття з'їзду «Українська молодь Христові» / Релігійно-інформаційна служба України. URL: https://risu.ua/toj-zyizd-stav-nashim-pershim-majdanom-do-30-littya-zyizdu-ukrayinska-molod-hristovi_n113080

11. Марійська Дружина та Марійські Товариства, *Довідник мирянських спільнот Української Греко-Католицької Церкви*, Комісія у справах мирян. Львів, 2015.

12. Нагачевська І. *Освітньо-виховний потенціал українських жіночих з'їздів 1920–1930-х рр.*, URL: dspace.tnpu.edu.ua/bitstream/123456789/1551/1/Нагачевська%203.%20I.

13. В справі заснування Марійського Товариства Молоді по школах і в справі збірки серед парохіян на цілий же ж Товариства, *Вісник Станіславської єпархії*. Станіславів, 1933, ч. VII–IX.

14. Дмитришина М. Роль національного виховання у товариствах «Пласт», «КАУМ», «Марійські Дружини» у вирішених проблемах сучасної освіти. URL: <http://conf.vntu.edu.ua/humed/2010/txt/Dmytryshyna.php>

15. Скакун Р. *Марійські організації в українській традиції*. Тернопіль, 2008.

16. Янів В. *Християнське виховання молоді в УГКЦ*. Рим, 1976.

17. Грушкевич М. *Обнова, Українська Молодь Христові, пам'ятна книга, Документальний збірник 1933–1988*, упор. д-р М. Грушкевич, ред. Р. Данилевич та інші. Рим, 1991.

18. Тисовський О. *Життя в Пласті*. Львів, 1921.

19. Сова А. *Пластовий рух у Галичині (1911–1939)*. Львів: Інститут українознавства НАН України, 2012.

20. Ковч В. *Католицька акція в Галичині (1920–1939)*. Львів: «Логос», 1998.

21. Гайковський М. *Митрополит Андрей Шептицький і проблеми виховання молоді*. Львів: УКУ, 2015.

22. Беген О. «Орли» — Католицька асоціація української молоді. *Ен-*

циклопедія сучасної України. URL: https://esu.com.ua/article-75776?utm_source=chatgpt.com.

23. Баран В. *Митрополит Андрей Шептицький і українська молодь*. Львів, 2001.

24. Гайковський М. *Католицька акція в Галичині у міжвоєнний період*. Львів, 2010.

25. Крупницький Б. *Церква і молодіжний рух у XX столітті*. Львів, 1937.

Ihor Drapak
Ternopil

THE ROLE OF METROPOLITAN ANDREY SHEPTYTSKY IN THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF CHRISTIAN YOUTH ORGANIZATIONS AND COMMUNITIES IN THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

Abstract. *This article examines the pivotal role of Metropolitan Andrey Sheptytsky in the formation and development of Christian youth organizations within the Ukrainian Greek Catholic Church during the first half of the twentieth century. It provides a comprehensive analysis of the activities of key structures, including Catholic Action, the Ukrainian Youth of Christ (UYC), Marian Associations (Marian Sodality), and the Ukrainian Catholic Students' Society Obnova, while also assessing the Metropolitan's influence on the scouting movement Plast. These initiatives are considered through the lens of Sheptytsky's holistic pastoral vision. The study demonstrates that these organizations became an essential instrument for promoting the apostolate of the laity and for the systematic Christian formation of youth, fostering their spiritual, moral, and national development.*

Keywords: Metropolitan Andrey Sheptytsky, youth organizations, Catholic Action, Ukrainian Youth of Christ, Marian Associations, Ukrainian Greek Catholic Church, Plast, Obnova.

Юстин (Юрій) Бойко
м. Львів

ЛИСТУВАННЯ ОТЦЯ КЛИМЕНТІЯ ШЕПТИЦЬКОГО З ОТЦЕМ АНДРІЄМ БІЛЕЦЬКИМ, ОФІЦІАЛОМ КАПІТУЛИ ТА ГЕНЕРАЛЬНИМ ВІКАРІЄМ ЛЬВІВСЬКОЇ АРХИЄПАРХІЇ (1914–1917)

Анотація. У статті проаналізовано 12 листів о. Климентія Шептицького до о. Андрія Білецького з фонду ЦДІАУЛ (ф. 408, оп. 1, спр. 671), що охоплюють 1915–1917 рр. і припадають на час богословських студій о. Климентія в Інсбруці та відповідальне служіння о. Андрія як генерального вікарія Львівської архієпархії з правами виконуючого обов'язки митрополита у період арешту Митрополита Андрея і тягарів Першої світової війни.

Листування згруповано довкола трьох головних тем: монастирське управління (зокрема питання настоятельства у Сквилівській Лаврі), студійно-формаційні та фінансові справи українських богословів у *Capisianum*, а також пасторально-канонічні виклики воєнного часу. Автор подає хронологію та короткий зміст кожного листа, підкреслюючи цінність цієї кореспонденції для глибшого пізнання постаті о. Климентія як співпрацівника Митрополита Андрея та для реконструкції практичних механізмів церковного проводу в кризових обставинах початку XX ст.

Ключові слова: Андрей Шептицький, Климентій Шептицький, Андрій Білецький, листування, Інсбрук, *Capisianum*, монастирське управління.

Вступ. Постать отця Климентія Шептицького, рідного брата Митрополита Андрея Шептицького, хоч і була зачислена до лику блаженних Католицької Церкви святим Папою Іваном Павлом II 27 червня 2001 р. у Львові в часі його Апостольського візиту в Україну¹, залишається до сих пір невідомою для більшого загалу. Особливо, коли мова йде про його роль в управлінні Греко-Католицькою Церквою у першій половині ХХ ст. як першого радника Великого Митрополита.

Патріарх Йосиф Сліпий, у своєму «Життєписі митрополита Андрея Шептицького», що його він написав на засланні у Маклаково, Красноярського краю у 1958 р. з нагоди 15-ї річниці переставлення до вічності, окремий розділ присвятив рідному брату Митрополита отцю Климентію. Головним мотивом цього був той факт, що отець Климентій був головним радником Митрополита Андрея в усіх питаннях церковного життя.

Ось слова самого автора «Життєпису»: «Говорячи про м[итрополита] А[ндрея], не можна не згадати про його брата Казимира, і то дещо докладніше. Бо він був незвичайно відданий своєму братові — і співробітником, і правою рукою майже в усіх ділах. Доповняв він мит[рополит]а в практичному переведенні великих плянів. Водночас був він гальмою у відважних і нераз ризикованих потяганнях і підприємствах та лив холодну воду, як говорив сам о. Климентій, на розжарений запал вулканічної вдачі свого брата. Притому він його дуже любив і шанував»².

Фундаментальним внеском у пізнання особи отця Климентія стало біографічне наукове дослідження Івана Матковського, яке вийшло друком у 2019 р. з нагоди 150-ліття від дня народження рідного брата Митрополита Андрея. Його повна назва звучала так: «Д-р Ка-

¹ Іван Павло II. *Celebrazione eucaristica nel rito latino e beatificazioni. Omelia del Santo Padre* [Електронний ресурс]. — Leopolis (Ippodromo), 26 giugno 2001 // The Holy See. — Режим доступу: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2001/documents/hf_jp-ii_hom_20010626_ucraina-beat.html (дата звернення: 10.12.2025).

² Сліпий Й. *Патріарх Йосиф Сліпий. Життєпис Митрополита Андрея Шептицького в 15-ту річницю його смерті* [Електронний ресурс] / Йосиф Сліпий // Самбірсько-Дрогобицька єпархія УГКЦ. — 28 лютого 2012. — Режим доступу: <https://www.sde.org.ua/muzei/item/1968-patriarkh-josyf-slipyj-jyttjepys-mytropolitya-andreya.html> (дата звернення: 10.12.2025).

зимир граф Шептицький — отець Климентій: польський аристократ, український ієромонах, Екзарх Росії та Сибіру, Архимандрит Студитів, Праведник народів світу, блаженний Католицької Церкви. 1869–1951. *Біографія*»³. Працюючи над дослідженням біографії отця Климентія Шептицького, автор оперся на неопубліковані архівні джерела. А саму структуру книги побудував таким чином, що читач, гортаючи її, переходить життєпис блаженного рік за роком.

Поряд з тим, слід визнати, що багато сторінок життя отця Климентія Шептицького залишаються незвіданими. Великою допомогою у їх відкритті стають архівні документи, які щораз то більше стають доступними внаслідок щораз то більшої відкритості та цифровізації українських архівів.

Центральний Державний Історичний Архів України у Львові (надалі — ЦДІАУЛ) серед усіх архівів України є єдиним, який зберігає найбільшу кількість документів, що відносяться до історії УГКЦ. Це саме торкає і постатей, які її провадили у той чи інший період.

Серед багатьох цінних фондів згаданого архіву окремої уваги заслуговує фонд № 408, який у архівному каталозі носить назву «Греко-католицький митрополичий ординаріат, м. Львів (1531–1945 рр.)». Містить він аж 1403 архівні справи, зміст яких є надзвичайно широким — як щодо змісту, так щодо проблематики.

Працюючи з різними справами згаданого фонду, мою увагу привернули ті, які пов'язані з особою отця Андрія Білецького, що в описі рахуються під № 670, 671 і 672. Перші дві справи — це листування Митрополита Андрея Шептицького, єпископів, священників та вірних з отцем Андрієм, кожна з яких містить відповідно 106 і 185 архівних аркушів. А справа № 672 — це так звана «Пояснювальна записка Білецького А. про виконання ним обов'язків митрополита у зв'язку з арештом Шептицького А. 1914 р.», що викладена на 10 архівних аркушах.

Очевидно, що ціллю моїх пошуків у архівних справах отця Андрія Білецького було його листування з отцем Климентієм Шептицьким і навпаки. Ці пошуки виявилися марними, адже мені вдалося серед усієї різноманітної кореспонденції віднайти листи о. Кли-

³ Матковський І. *Д-р Казимир граф Шептицький* // монографія. — Львів : [б. в.], 2019. — 663 с. : іл., фот.

ментія до о. Андрія, які хронологічно охоплюють період від 1915 до 1917 рр. У житті о. Климентія на цей період припадає його навчання на богословському факультеті в Інсбруці. Натомість отець Андрій Білецький у цей час ніс нелегку нішу генерального вікарія Львівської архієпархії з правами виконуючого обов'язки митрополита у зв'язку з арештом Митрополита Андрея Шептицького російською імперською владою у вересні 1914 р. Водночас на цей період накладається Перша світова війна (1914–1918 рр.), яка стала величезним випробуванням і для Греко-Католицької Церкви — як для її проводу, священників, монашества так і її вірних. І саме весь цей тягар проводу Львівської Архієпархії ліг на плечі о. Андрія Білецького.

На превеликий жаль, про о. Андрія, як Генерального вікарія Львівської архієпархії, який виконував функції митрополита у період Першої світової війни, в науковій літературі є дуже мало опрацювань. Натомість його постать справді гідна окремого монографічного дослідження, оскільки у світлі його біографії можна простежити історію розвитку Греко-Католицької Церкви другої половини XIX та першої половини XX ст.⁴ Адже він був три рази Генеральним вікарієм Львівської архієпархії з правами митрополита: перший раз після смерті кардинала Сильвестра Сембратовича (+4.08.1898 р.), другий раз після смерті митрополита Юліана Саса-Куїловського (+4.05.1900 р.) і третій раз, як уже згадували, у період арешту Митрополита Андрея російськими імперськими властями⁵.

Хронологічний порядок листування. Листування о. Климентія Шептицького з о. Андрієм Білецьким налічує 12 листів, які знаходяться у справі №671 згадуваного вже фонду №408. Повна назва справи звучить так: «*Листи мітратові Білецькому Андрію від митрополита Шептицького А., єпископів, священників та ін., з питань службового і приватного характеру. Т[ом]. II і ост[анній]*».

⁴ Найновішим дослідженням ролі о. Андрія Білецького в управлінні Львівською архієпархією в часі арешту митрополита Андрея Шептицького російськими імперськими властями 1914–1917 рр. є стаття Гресько А. *Діяльність вікарія Андрія Білецького у Львівській архієпархії Греко-Католицької Церкви в 1914–1917 рр.* // Науковий і культурно-просвітний краєзнавчий часопис "Галичина". — 2025. — Т. 38. — С. 139–154. — DOI: 10.15330/gal.38.139-154. — Режим доступу: <https://journals.pnu.edu.ua/index.php/istgal/article/view/9942> (дата звернення: 10.12.2025).

⁵ Шпіцер В. *Триразовий правитель Львівської архієпархії* [о. Андрій Білецький] // Дзвін. — 2008. — № 11–12. — С. 110–122.

Цей набір листів чітко групується навколо трьох тематичних вузлів:

монастирське управління (питання настоятельства у Студитській Скнулівській Лаврі св. Антонія Печерського у 1915 р.);

студійно-формаційні й фінансові справи українських богословів у Canisianum (переважно 1916);

пасторально-канонічні питання у воєнних реаліях.

У хронологічному порядку усі листи можна представити наступним чином:

Інсбрук — 15.11.1915

Інсбрук (Canisianum) — 06.02.1916

Інсбрук — 16.02.1916

Інсбрук (Canisianum) — 22.03.1916

Інсбрук (Canisianum) — 29.05.1916

Інсбрук (Canisianum) — 21.06.1916

Інсбрук (Canisianum) — 31.07.1916

Інсбрук (Canisianum) — 13.09.1916

Інсбрук (Canisianum) — 12.10.1916

Інсбрук (Canisianum) — 21.01.1917

Інсбрук — 20.03.1917

Інсбрук — 26.06.1917

Короткий зміст листування

Лист № 1:

Інсбрук, 15 листопада 1915 р.:

о. Климентій інформує про намір братів Студитів у Скнулові 24 листопада провести вибір настоятеля. Просить о. Офіціала ще раз переглянути справу і дати відповідні розпорядження:

пропонує залишити настоятелем о. Андрея (Абрагамовича)⁶, оскільки він був призначений особисто Митрополитом Андреем як ігуменом Скнулівської Лаври;

⁶ Про монаха студита о. Андрея Абрагамовича можна прочитати у статті Мороз В. *Ієромонах Андрій Абрагамович — караїм-студит в УГКЦ, дядько двох повстанців* // Авраамічні релігії в Україні у визнанні плюралізму і толерантності як чинників української ідентичності : матеріали наук.-практ. конф. (м. Галич, 29 листопада 2018 р.) / ред.: В. Костишин та ін. — Івано-Франківськ : Місто НВ, 2018. — С. 91–100.

сумнівається у наявності необхідної кількості схимників для канонічного вибору; застерігає, що вибори в неспокійні часи можуть викликати додаткові напруження.

У Р.С. запитує про здоров'я «внука» у Відні та стан відновлення семінарійного життя у Львові.

Лист № 2:

Інсбрук, 6 лютого 1916 р.:

Дякує за картку і числа «Вістника». Просить:

дозволу служити звичайну Літургію в середи і п'ятниці Великого посту;

видати свідоцтво про пресвітерське рукоположення для подання військовій владі через Староство.

Надає точні персональні дані (світське ім'я Казимир, дата і місце народження; дата і місце рукоположення — 28.08.1915 у Крижевцях).

У Р.С. зважає на можливу потребу німецькомовного документа.

Лист № 3:

Інсбрук, 16 лютого 1916 р.:

Дякує за лист, новини та отримане свідоцтво. Просить повторно дозволу служити у середи й п'ятниці Великого посту. Згадує, що користується юрисдикцією до сповіді, та сповідає ландштурмістів у Інсбруку, де бракує священників.

Лист № 4:

Інсбрук, 22 березня 1916 р.:

Висловлює вдячність за наданий дозвіл правити Літургії в середи й п'ятниці та за владу розрішувати застережені гріхи.

Наголошує на зростанні кількості українців в Інсбруку і пастирській потребі.

Ввічливо відмовляється від пропозиції приїхати до Львова на допомогу, пояснюючи, що ще перебуває на третьому році богословських студій.

У Р.С. радіє звістці про повернення будинку семінарії.

Лист № 5:

Інсбрук, 29 травня 1916 р.:

Повідомляє про вимогу єзуїтів сплатити пенсію за українських богословів у *Canisianum* (1060 корон на особу).

Просить, аби субвенцію надіслали на його руки з інструкцією щодо необхідних квитів; обіцяє подати належний фінансовий звіт.

Лист № 6:

Інсбрук, 21 червня 1916 р.:

Надсилає квіт від Йосифа Сліпого на 80 корон. Пояснює, чому решту суми (120 корон) не вдалося стягнути зі стипендії: студенти потребують коштів на дорогу додому та місцеві видатки (прання, книжки, одяг).

Згадує про загальний квіт ректора зі штемплем.

Лист № 7:

Інсбрук, 31 липня 1916 р.:

Порушує питання комплектування групи богословів на наступний навчальний рік у *Canisianum*.

Просить завчасно визначити кандидатів і подбати про подання до Міністерства щодо збільшення субвенції (через дорожнечу утримання).

Окреслює можливі кандидатури та настрої серед студентів; повідомляє про власні літні плани — підготовку до іспиту *ad audiendas confessiones* і вступ до 4-го року богослов'я.

Лист № 8:

Інсбрук, 13 вересня 1916 р.:

Дякує за лист.

Інформує про переповненість *Canisianum* на 1916/1917 навчальний рік і сумнівається, що, крім Сліпого, вдасться прийняти ще двох львівських кандидатів до конвікту.

Пропонує, аби о. Офіціал звернувся листом до регента з конкретним проханням про прийняття двох питомців.

Повідомляє про свої короткі поїздки та плани початку останнього року богослов'я.

Лист № 9:

Інсбрук, 12 жовтня 1916 р.:

Повідомляє про прибуття двох нових львівських богословів до Інсбрука.

Згадує, що кандидат Сабат не може приїхати; радить скерувати іншого студента, аби не втратити зарезервоване місце й оплату. Пропонує кандидатуру Михайла Якиміва.

Окремо торкається теми невиконання певного бажання о. Офіціала з мотивів сумління.

Лист № 10:

Інсбрук, 21 січня 1917 р.:

Просить на 1917 р. підтвердити/відновити дозвіл служити Літургію в середи й п'ятниці Великого посту. Зауважує, що відсутність відповіді вважатиме знаком чинності торішнього дозволу.

Лист № 11:

Інсбрук, 20 березня 1917 р.:

Додає лист зі Швейцарії з проханням до о. Офіціала його прочитати й, за можливості, посприяти збірці для сиріт та виселенців.

Дякує за телеграфічне підтвердження дозволів на богослужіння в середи й п'ятниці.

У приписці подає важливу інформацію про Митрополита Андрея: з Ярославля отримано картку від 18/1 ст. ст.; стан здоров'я задовільний; зазначено, що «вернулося положення, яке було в Курську».

Лист № 12:

Інсбрук, 26 червня 1917 р.:

Відповідає на телеграму і пояснює причини можливого відтермінування повернення до Львова.

Посилається на лист Митрополита Андрея з Петрограда від 8 травня: Митрополит планує їхати до Риму і бажає особисто зустрітися з о. Климентієм під час проїзду через Швейцарію.

О. Климентій описує зусилля щодо дозволу подорожі без карантину та прагнення завершити студії складанням іспиту *ad audiendas confessiones* наприкінці липня.

Просить не гніватися і дозволити йому залишитися в Інсбруку на липень; додатково просить потурбувати у Відні справу стипендій і фінансових розрахунків богословів.

Відчитані тексти листів і оригінали**Лист № 1**

Інсбрук 15/11 1915

Ukrainish

Всесвітліший О. Офіціале!

Перепрашаю що я так сьмілий в одній справі О[тця]. Мітрата трудити. Пишуть мені братя зі Сквилова що на 24^{го} с[его]. м[ісяця]. мають вибір настоятеля і що на піднесені сумніви одного з братей О[тець]. Мітрат рішили, щоби настоятеля собі вибрали.

Я там сьмілий просити О[тця]. Мітрата, щоби єсли ласка і єсли Їм то буде можливе єще раз річ взяли під свою розвагу і зарядили що потреба.

Що до нового вибору, при теперішних обставинах, маю ось такі сумніви:

Настоятелем був назначений через О[тця]. Митрополита О[тець]. Андрей (Абрагамович). Коли ж він тепер щасливо до Сквилова вернув, чи є яка рація змінити евентуально через вибір то, що О[тець]. Митрополит зарядили щодо настоятельства? О[тець]. Андрей через той рік набрав багато досвідчення і єсли міг бути пере тим настоятелем, то з певностию тепер буде ліпшим.

До вибору потреба щонайменше 6 схимників стало перебуваючих у монастирі. Видится мені, що їх тепер 6-ох нема (бо бр. Матея слід до Сквилівських числити і бр. Дамяна також) при тім кожний вибір в таких і так вже досить неспокійних часах — це нагода в монастирі до єще більшого непокою. Отже, я так сьмілий піддати під сьвітлу розвагу Всесвітлішого О[тця]. Мітрата, чи би на разі не було найліпше відкликатися на то, що О[тець]. Андрей є через нашого Ігумена т[о]. є[сть]. О[тця]. Митроп[олита]. назначений Настоятелем і йому припоручити, щоби Настоятельство попросту дальше провадив. Мені ся видит, що єму хотілобися може того тягару позбути через вибір, но не знаю чи для монастира на разі то би було хосенне.

Перепрашаю що я сим листом сьмів трудити і залучаю разом з

просьбою о св[яте]. благословенство і молитви, вирази найглибшого поважання

відданий слуга у Христі
бр. Климентій Шептицький
П.С.

Які вісти О[тець]. Мітрата мають з Відня що до здоровля внука?
Трох наших богословів вже тут студія свої зачали наново. Чи і у Львові машина семін[арійна]. невдовзі в рух буде пущена?
ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 46.

Лист № 2

Інсбрук 6/2 1916

Canisianum

Ukrainish

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітліший О. Офіціал!

Сердечно дякую за ласкаву картку і числа Вістника, а при нагоді я так сьміливо просити Всесвітлішого О[тця]. Офіціала о слідуюче: о позволення правлення звичайної Служби Божої в Середи і Пятниці Великого Поста.

Прошу також о виставлення сьвідоцтва що я рукоположений на пресвитера (потрібне, бо кажуть, що треба подати до військової власти через Староство).

Дотичні дати:

Казимір – Климентій (мусит бути і моє свічке ім'я), ур[оджений]. 17/11 1869 у Прилбичах Яворівського повіту. Рукопол[ований]. 28/8 1915 у Кріжевцях (Kreuz Kroatisch).

Перепрашаю, що я такій сьмілий трудити Всесвітлішого О[тця]. Офіціала і залучаю вирази найглибшого поважання з яким зістаю Їх покірним і негідним слугою у Христі

брат Климентій Шептицький

П.С.

Сьвідоцтва Ординаріату не знаю чи не то німецькі буде потрібна, но О[тець]. Офіціал буде вже певно ліпше знати.

Листи о. Клим[ентія]. Шептицького, які в архіві О[тця]. М[ітрата]. Білецького я найшов упорядковані разом зложені.

У Львові 25/V [1]926

+ Андрей /власноручний запис і підпис/

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 47–48.

Ukrainisch
Innsbruck 31/7 1916
Canisianum

Сл. І. Хрсту!

Всесвітліший О. Офіціал!

Мето цього звернути ся до Вас. О. Офіціала
у свідченнях корів:-
Тутешній Регенс ви просити від нас вказати
який монашій літній змост не може бути
з богословів - а де такий змост буде в формі
різ - або скоро і з через з богословів рід - тут
приїждати - ідемо з богословів рід - тут
визначити рід виховання конформності, при котрій монашій
може і не бути (визначити)
А так свідчить прихорегі Всесвітлішому О. Офіціалу
вс. цього списку - може і збільшити скоро поред
до Міністерства власти, де зі змосту виступає
згорілого монашій фактати виступає виступає
яких до бор (до цього урочиста хресті виступає)
тутешній не постоїть, а певно ще змост буде виступає
в не рідно - не хресті - не хресті (виступає)
Тутешній монашій Всесвітлішому О. Офіціалу буде і не
виступає рідно - які до богословів - і не монашій

Лист о. Климентія Шептицького до о. Андрія Білецького, від 16.02.1916 р.
ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 47

Що я так адміністративного гуржита Всесвітнього
 мого Офіціала - і за цього
 вирізи найглибшого поваження
 з мого зігнаної -
 Жовтень і квітень Мого, Хр[и]сту
 брат Климентій Шептицький

П.С. Свідоцтво Ординарату не знаю, чи
 чи то кінцева буде потрібна - мого Офіціала
 ціал буде вже певно літне згодом

Лист о. Климентія Шептицького до о. Андрія Білецького, від 16.02.1916 р.
 ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 47

Лист № 3

Інсбрук 16/2 1916

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітліший Отче Офіціал!

Дуже сердечно дякую за ласкавий Лист всі подані у нім вісти та за свідощтво. Про візиту Цісара Німецького у сьв. Юра чуем вже від одного схоластика Василянина, котрий зі Львова до нас на студія приїхав. Як ласка я так сьмілий просити еще о позволення правити звичайну Службу Божу в Середи і П'ятниці Великого Поста. Користаючи із того, що Всесьвітліший]. О[тець]. Офіціал за мого побуту у Львові дали мені юриздикцію до слухання Сповіді, я тут від часу до часу сповідаю наших ландштурмістів (ландштурміст — це мобілізований військовозобов'язаний "останнього ешелону" — ред.). Часом їх буває досить много, а мало сьвященників, аби їх висповідати. Всі Інсбрукські богослови низенько кланяємося і вирази найглибшого поваження Всесьвітлішому О[тцю]. Офіціалові пересилаємо.

Поручаюсь молитвам Всесьвітлішого О[тця]. Офіціала і зістаю щиро віданим і негідним слугою у Христі

бр. Климентій

ієромонах

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 73.

Лист № 4

Ukrainish

Інсбрук 22/3 1916

«Canisianum»

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітліший Отче Офіціал!

З цілого серця дякую за так ласкавий Лист і уділення позволене правлення Служб св. (Івана) Зол[отоустого]. в Середи і П'ятниці, а також за власть розрішення застережених гр[іхів]. Чим раз більше тут тепер наших людей і роботи булоби для кількох сьвященників, особливо тепер у часі Посту.

Всесьвітліший]. О[тець]. Офіціал питають мене, чи я би не приїхав до Львова, аби при всім помагати. На того (хотят я дуже за оказання довіри вдячний) мушу сказати що я тепер доперва третій рік

богослов'я роблю, а найменше, що тепер кожному священникови потрібні, то 4. Отже О[тець]. Офіціал будуть видіти з того, що я ще через 1^{1/2} роки студентом мушу бути, аби потім як Господь Бог схоче так для Него працювати.

Залучаю вирази найглибшого поважання, з котрим остаю Всесвітліший Отця Офіціала покірним і щиро відданим слугою у Христі

брат Климентій

ієромонах

П.С.

Дуже ся утішивем вісттю що будинок Семінара влади віддали.

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 72.

Лист № 5

Ukrainish

Інсбрук 29/5 1916

«Canisianum»

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітліший Отче Офіціал!

Маю честь Всесвітлішому О[тцеві]. Офіціалови донести, що ОО.Єзуїти вже домагаються заплата пенсії за наших богословів. Від одного виносить тепер річно пенсія 1060 кор[он].. а то щоби ся лишило то на дорогу назад і пр[очі]. видатки їх.

Чувем що дотична субвенція вже надійшла; як ласка отже, дуже прошу, аби Всесвітліший О[тець]. Офіціал зволили може на мої руки ті гроші прислати з інформацією які квіти потрібні. Я потім предложу з них рахунок.

При нагоді складаю низенькій поклін і вирази глибокої пошани, з якою остаюсь Всесвітлішого О[тця]. Офіціала покірним у Христі Господі слугою

брат Климентій

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 64.

Лист № 6

Інсбрук 21/6 1916

Canisianum

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітліший Отче Офіціал!

Залучаю квіт від питомця Сьліпого на 80 кор[он]. Решту про котру О[тець]. Офіціал писали т[о]. є[сть]. тих 120 кор[он]. не можна було зі стипендії стягнути, бо би хлопці не мали о чим додому вертати, а тут свої рахунки (як прання, книжки і пр[очіє]. убрання). поплатити.

Що до квітів О[тець]. Ректор ще перед тим заким мені сказав, що від О[тця]. Офіціала получили гроши, вже був виставив загальний квіт з стемплом на вижче як 12 кор[он]. Може той квіт (котрий просто до О[тця]. Офіціала они вислали) вистарчить, тому вже не посилаю інших.

При нагоді залучаю низенькій поклін і вирази найглибшого поважання, з яким остаюсь Всесвітлішого О[тця]. Офіціала покірним слугою у Христі.

бр[ат]. Климентій,

ієромонах

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 61.

Лист № 7

Ukrainish

Інсбрук 31/7 1916

Canisianum

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітліший Отче Офіціал!

Маю честь звернутися до Всесв[ітлішого]. О[тця]. Офіціала у слідуєчій справі.

Тутейший Регенс все просить аби міг вже в часі вакації меньше більше знати на кого може числити з богословів. А для тих знов дуже важна і корисна річ, аби скоро т[о]. є[сть]. зараз з початком року тутъ приїздили (іменно з початком року має Регенс вже цілий ряд виховавчих конференції, при котрих молоді можуть не одно скористати).

Я так сьмілий пригадати Всесвітлішому Отцю Оф[іціалові]. сесю справу, може би зволили скоро подання до Міністерства внести, де зі згляду на теперішню дорожнечу можна жадати подвисчити бодай о яких 200 кор[он]. (бо само утримання харч і помешканя піднеслося на 1100 кор[он].. а певно ще дальше буде піднесено, а на дорогу, на убране, на прання, на книжки і пр[очіє]. нічо не лишаєся).

Ukrainish
 Інсбрук 31/7 1916
 Canisianum
 56

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітлішій О[тець]!

Мето цього звернути ся до Вас. О. Офіціала
 у свідомості євреїв -
 Тутешній Регент ви просить від нас вказати в
 якій мові можна знати не кожен може писати
 з богословів - а де таке знає рідко в офіційних
 рід - або скоро і з через згодом рід - тут
 приїждять - ідемо згодом рід наш Регент ви
 від нас рід вихованих конфесій, які котрі мови
 можуть на прохання (вирішити)
 А тож свідомі прихорони Всесвітлішого О[теця]
 О[тець] цього спроби - може і збудити скоро поре
 до Міністерства вказати, де зі згадувати не тільки
 зорієнтувати - можемо зробити подібна борець
 яким до бор (бо саме урочисте державне)
 тієї мови на 100 кр. а певно це робити буде поручити
 в на речі - не чужі - не чужі (якщо не та мови)
 Також може Всесвітлішій О. Офіціал буде і тож
 Ласкаві рішити - які богослов - і мови (якщо)

Лист о. Климентія Шептицького до о. Андрія Білецького, від 31.07.1916 р.
 ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 56

Також може Всесвітліший О[тець]. Офіціал були би так ласкаві рішити які богослови би мали їхати і скоро хотіли повідомити.

Сліпий Йосиф, котрий хоче на другий рік вже рігорова докторські складати, і котрий, аби ліпше учитись тут через вакацій остав. Був би один з кандидатів Дудикевич і Мостовий здаєся не мають заміру тут вертати. Чувем що подалися на їх місце Гнатів і Побігушка (з укінченням II роком). Опінія їх товаришів (котра в таких річах буває справедлива) уважає їх за відповідних кандидатів на тутешні студія, о чім я так смілий повідомити Всесвітлішого О[тця]. Офіціала.

Я через літо тут лишаю і приготуюся до іспиту *ad audiendas confessiones* (для вислухування сповідей — *ред.*), котрий хочу зараз в осені здати, а потом зачав би я мій 4^{тий} рік богослов'я.

О своїм рішенню можуть Всесвітліший О[тець]. Офіціал як ласка і мене повідомити, а я тоді в імені Їх скажу се О[тцю]. Регентови. При нагоді долучаю низенькій поклін і остаю з глибоким поважанням.

Всесвітлішого О[тця]. Офіціала
 покірним і відданим у Христі слугою
 брат Климентій,
 ієромонах

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 56.

Лист № 8

Ukrainish

Інсбрук 13/9 1916

Canisianum

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітлішій О[тець]. Мітрате!

Дякую щирим серцем за ласкавий Їх лист, котрий вчора я відібрав. В «Canisianum» на сей рік много вже питомців зголошених, так що уже ся сумніваю, що крім Сліпого, котрий скоро ся зголосив, буде еще місце для тамтих у Конвікті.

Я вправді перед вакаціями О[тцеві]. Регентови сказав, що О[тець]. Офіціал правдоподобно вишлють зі Львова крім Сліпого еще двох, но се було непевно і місця мав резервувати доперва на дотичний Лист від Всесвітлішого. О[тця]. Офіціала. Одинок надія, аби дістали приміщення в Конвікті, если О[тець]. Офіціал до Реген-

та напишуть, що просит о прийняття таких то 2 питомців. Но боюся що і то вже не допоможе, бо кажуть, що вже всьо повне. Я остаю на кілька днів в околиці Інсбрука, відтак їду в Босню до нашого монастира на тиждень, а на 1^{го}/10 вертаю тут, аби зачати 4^{ий} (посьлідній) рік богослов'я.

Низенькій поклін і вирази найглибшого поважання залучаю.

Всесвітлішого О[тця]. Митрата

відданий у Христі слуга

бр. Климентій

П.С.

Чи О[тець]. Офіціал відобрали Лист від мого брата, котрий на мої руки прислали, а котрий я через Від[ень]. до Львова вислав ?

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 54.

Лист № 9

Ukrainish

Інсбрук 12/10 1916

Canisianum

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітліший і Найласкавіший

Отче Офіціяле!

Маю честь донести, що 2 Львівських нових богословів тут до Інсбруку вже приїхали і науку розпочали. Дасть Бог на пожиток власної душі і нашої Церкви.

Кажуть они, що третій кандидат Сабат є щось перешкоджений і що приїхати не може; понеже є ще одно місце тут зарезервоване, за котре треба буде платити, добре би було на місце Сабата може иньшого з богословів вислати.

У вересні О[тець]. Офіціал писали мені раз, що пренотований є також Якимів Михайло і я про него чув, що має то бути побожний і солідний хлопак. Може би Всесвітліший О[тець]. Офіціал зволили ласкаво, если дійсно Сабат приїхати не має того Якимова тут нам прислати; не яко Настоятель до чого в совісті я еще не подавався, а яко товариш буду ся по можности причиняти або бодай знов 4 наших богословів на потіху О[тця]. Офіціала на добрих священників тут в Інсбр[уці]. ся виховували.

При тій нагоді еще раз щиро і сердечно хочу Всесвітлішого О[тця]. Офіціала перепросити, що я не був у можности виповнити бажання О[тця]. Офіціала. Дармо я боровся сам зі собою, но совість не позваляла, а проти того голосу іти, то було би принесло остаточно лиш один вислід неудачу, а О[тцю]. Офіціалови велике розчарування.

Всесвітліший О[тець]. Офіціал будуть так ласкавий прийняти вирази мого глибокого поважання з котрим остаю

щиро відданим та до послуг готовим слугою у Христі Господі

брат Климентій,

ієромонах

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 53.

Лист № 10

Інсбрук 21/1 1917

Canisianum

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітліший Отче Офіціял!

Если потреба що року відновляти дозволення правлення Служби Божої в Середи і П'ятниці Великого Поста, то маю честь нинішнім письмом о таке дозволення просити.

Если не дістану відповіді значить вистарчає дозволення торічного на підставі котрого на разі буду правити.

При нагоді залучаю для Всесвітлішого О[тця]. Офіціала низенький поклін та вирази найглибшого поважання.

Щиро у Христі відданий слуга

Ієромонах бр[ат]. Климентій

ієромонах

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 83.

Лист № 11

Ukrainish

Інсбрук 20/3 1917

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітліший Отче Офіціал!

Маю честь долучити Лист, котрий я дістав зі Швайцарії з покірною просьбою о ласкаве перечитання. З такої висвітної складки може

для наших бідних сиріт та виселеньців не мала матеріальна поміч прийти. Знаю, що доля їх все на серцю Всесвітлійшому лежить і що Они після сил стараються велику нужду тих найбільшніх полекшити. Отже маю надію, що Всесвітлійший О[тець]. Мітрат зволють ласкаво сповнити бажання тих панів.

Сердечно дякую, що Всесв[ітлійший]. О[тець]. Мітрат були так ласкаві телеграфічно мені дозволення на Служби Божі в Середи і П'ятниці вкотре прислати.

При нагоді долучаю вирази найглибшого поважання з яким остаю Всесвітлійшого О[тця]. Офіціяла покiрним та вдячним слугою у Христі

Брат Климентій Шептицький

Ієромонах

Від О[тця]. Митрополита з Ярославля мав я картку з 18/1 ст. ст. Богу дякувати здорові, пишуть, що вернулося положення, яке було в Курську.

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 81.

Лист № 12

Інсбрук 26/6 1917

Сл[ава]. І[сусу]. Хр[и]сту!

Всесвітлійший Отче Офіціял!

Власне дістаю Їх телеграму та сей час відповідаю, аби Отцю Офіціялови здати звіт з мого теперішнього положення, котрий так маю надію буде достаточним оправданням, если еще о кілька тижнів мій поворот до Львова припізниться.

В Листі Своїм писаним 8/5 з Петрограду доносив мені О[тець]. Митрополит, що мусять їхати конечно до Риму (если дістануть дозволення), та на такий случай, що хотять мене еще перед Римом бачити при переїзді через Швейцарію. На те я з бідою вистарався з *Armee Ober Kommando* о дозвіль подорожи до Швейцарії без 10 дневної кварентени (яку всі прочі подорожні відбувати мають) і тепер чекаю кожного дня на депешу з повідомленням, що вже О[тець]. Митрополит суть у дорозі.

А тимчасом учуся до іспиту «*ad audiendas confessiones*» (як они тутъ називають «*euca*»), котрим хотів би я конечно закінчити мої тутейші студія. Іспит сей (если жодної перешкоди не буде) мігби я здати

з кінцем липня, а відтак зараз вже я вертав би до Львова. То повторення цілої моральної (котре при іспиті є примусове, а без іспиту ніколи не дало би зробитися), єсть для мене так важне, що усильно Всесвітлійшого Отця Офіціяла прошу, аби на мене не гнівалися, но ласкаво зволили мені еще через місяць липень (на случай, если не поїду до Швейцарії) тутъ бути, щоби тим іспитом науку мою закінчити.

О ласкаве слово відповіди покiрно прошу.

В кінци осміляюся еще просити, аби Всесвітлійші Отець Офіціял були ласкаві потурбувати у Відни справу стипендії, бо тутъ треба еще рахунки наших богословів з зарядом конвікту поладнати.

При нагоді залучаю низенький покiн та вирази мого найглибшого поважання, з яким остаю Всесвітлійшого О[тця]. Офіціяла слугою і сином у Христі

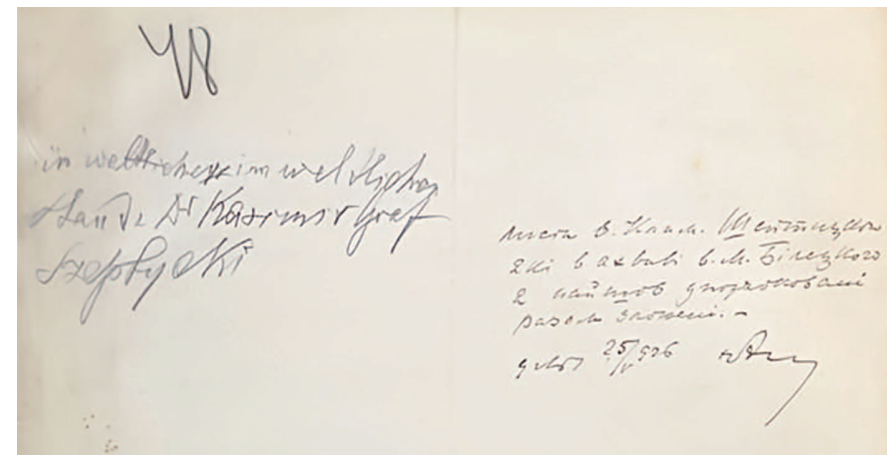
брат Климентій

ієромонах

ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 79-80.

Закінчення

На звороті Листа о. Климентія Шептицького до о. Андрія Білецького від 6 лютого 1916 р. Митрополит Андрей Шептицький власноручно написав такі слова:



Лист о. Климентія Шептицького до о. Андрія Білецького, від 16.02.1916 р.
ЦДІАУЛ, Ф. № 408, оп. № 1, спр. № 671, арк. 48

“Листи о. Клим[ентія]. Шептицького, які в архіві О[тця]. М[ітра-та]. Білецького я найшов упорядковані разом зложені. У Львові 25/V [1]926 + Андрей”. Це запис свідчить про те, що вже для Митрополита Андрея, який у 1926 р. переглядав представлену архівну кореспонденцію, вона мала велике значення.

Вона має передусім першорядну цінність для глибшого пізнання особи й спадщини самого о. Климентія. Ці документи дозволяють побачити його не лише як духовного авторитета і майбутнього архимандрита Студитів, але як уважного, відповідального й внутрішньо дисциплінованого діяча церковного життя, який уміє поєднати монаший послух із конкретною турботою про інституційну стабільність, освіту духовенства та пастирські потреби людей у часи війни. Листи фіксують живий спосіб його мислення: зваженість у судженнях, чутливість до канонічних норм і водночас практичне відчуття реальної ситуації, що в підсумку формує важливу грань його історичного образу.

Саме через цей епістолярний матеріал виразніше проступає характер о. Климентія як першого радника Великого Митрополита: його здатність оцінювати справи з перспективи церковного блага, уникати імпульсивних рішень і пропонувати шлях упорядкованості там, де воєнні обставини природно породжували нервовість, нестабільність і дефіцит ресурсу. У листі 1915 р. щодо настоятельства у Сквиливіській лаврі він демонструє вірність митрополичому рішення та пастирську обережність, апелюючи і до канонічних передумов виборів, і до необхідності зберегти мир у спільноті. У листах 1916 р. про інсбрукські студії акцентує на формації майбутнього духовенства як стратегічному завданні Церкви, не оминаючи при цьому фінансової конкретики й відповідальності за звітність. У листах 1917 р. особливо відчутний його синівський зв'язок із Митрополитом Андреем і готовність підпорядкувати особисті академічні плани ширшому церковному завданню.

У другому плані — але не менш вагомо — цей комплекс листів збагачує наше знання про функціонування Львівської архієпархії в умовах Першої світової війни та вимушеної відсутності Митрополита Андрея Шептицького. Кореспонденція відображає щоденну практику управління, а також канали комунікації між інституційним

центром у Львові та формаційним осередком в Інсбруку. Вона конкретизує масштаби відповідальності, що лягла на о. Андрія Білецького як генерального вікарія з правами виконувача митрополичих обов'язків, і показує, що навіть у кризових обставинах архієпархіальна влада намагалася зберегти порядок богословської освіти, монашої дисципліни та пастирської опіки.

Таким чином, досліджене листування слід розглядати як цілісну джерельну групу, яка, з одного боку, суттєво уточнює життєпис і духовно-управлінський профіль о. Климентія Шептицького, а з іншого — доповнює історію церковного проводу УГКЦ у 1914–1917 рр. Подальше зіставлення цих листів із іншими справами того ж фонду № 408, а також пошук паралельної кореспонденції в інших архівних зібраннях, може дозволити реконструювати ширший контекст співпраці, механізми прийняття рішень та мережу взаємної підтримки, завдяки якій Львівська архієпархія зуміла витримати драматичні випробування воєнної доби.

На завершення складаю щиру подяку директорці пані Олесі Стефаник та науковим працівникам ЦДІАУЛ за сумлінну працю для збереження й актуалізації джерельної спадщини як також за удоступнення архівних матеріалів. Саме завдяки їхньому служінню дослідник має змогу відкривати щоразу нові обрії історії УГКЦ.

Justin (Yurii) Boiko

Lviv

CORRESPONDENCE BETWEEN FATHER KLYMENTIY SHEPTYTSKY AND FATHER ANDRIY BILETSKY, OFFICIAL OF THE CHAPTER AND VICAR GENERAL OF THE LVIV ARCHDIOCESE (1914–1917)

Abstract. *The article analyzes 12 letters of Fr. Klymentiy Sheptytsky to Fr. Andriy Biletsky from the holdings of the Central State Historical Archives of Ukraine in Lviv (fond 408, inventory 1, file 671). The correspondence covers the years 1915–1917 and reflects on the period of Fr. Klymentiy's theological studies in Innsbruck as well as Fr. Andriy's responsible ministry as General*

Vicar of the Lviv Archeparchy, with the rights of acting metropolitan during Metropolitan Andrey's arrest and amid the hardships of the First World War.

The letters are grouped around three main themes: monastic governance (including the question of the abbacy at the Sknyliv Lavra), academic and financial matters concerning Ukrainian theology students at Canisianum, and the pastoral-canonical challenges of wartime. The author provides a chronological arrangement and concise summaries of each letter, emphasizing the value of this correspondence for a deeper understanding of Fr. Klymentiy as a close collaborator of Metropolitan Andrey and for reconstructing the practical mechanisms of Church leadership in the crisis circumstances of the early twentieth century.

Keywords: Andrey Sheptytsky, Klementiy Sheptytsky, Andrey Biletsky, correspondence, Innsbruck, Canisianum, monastic administration.

ІСТОРІЯ ЦЕРКВИ

Михаїл (Василь) Пастух

с-ще Велика Березовиця

САМОБУТНІСТЬ КИЇВСЬКОЇ ЦЕРКВИ: ДОСВІД ЗАРОДЖЕННЯ І ВІДРОДЖЕННЯ В НАШ ЧАС

*«Щасливий народ, Бог якого — Господь, народ,
якого вибрав він собі у спадщину»*

(Пс. 33 (32), 12)

*«Коли Бог буде на першому місці,
все інше буде на своєму.*

*Коли Його немає на першому місці,
то щось інше неминуче займе перше місце»*

(святий Августин)

Анотація. У статті досліджується зародження і зміцнення Христової Київської Церкви, “православної у своїй вірі і католицької в любові”, на пограниччі двох відмінних культур Сходу і Заходу, з “насіння крови” перших християнських мучеників у Київській Русі, та з прикладу нового життя у євангельській християнській любові новонавернених, передовсім, князів: святого рівноапостольного Володимира Великого, його синів-мучеників Бориса і Гліба. Показано зразок, збудованих на Христовій євангельській науці, стосунків між церковною і державною владою, між князем і всім народом, та аналогічність відродження Христової Церкви в Україні, а згодом і української держави, за правління Президента Союзного Союзу Михайла Горбачова, завдяки героїській вірі та євангельській любові всіх тих, хто чесно боровся і переносив страждання за правду, за свободу віри і сумління в концтаборах, на майдані в Києві, зокрема тих, хто голодував (постив) і молився на Арабаті, в 1989 році.

Проаналізовано досвід Помаранчевої революції (2005) як зразок успішної співпраці церковної влади з християнським народом і державною владою у критичні періоди сучасної історії України, як демонстрація справжнього братерства між людьми доброї волі.

Покаяння і жива віра в Ісуса Христа Воскреслого — шанс для України віднайти мир з Богом, і побудувати стосунки миру, злагоди і єдності між усіма громадянами всередині країни та з сусідніми народами.

Ключові слова: Христова Київська Православна Католицька Церква, вірність Христу, єдність, самобутність, примирення.

Вступ. Господь Ісус Христос був Засновником і Головою нового Божого народу — нової святої спільноти, Його Тіла — Церкви, яка Одна, але складена з багатьох християнських народів, об'єднаних у лоні єдиної святої соборної (католицької) апостольської Церкви (на взірець Пресвятої Тройці — Єдиного Бога у Трьох Особах). Ця єдина Мати-Церква складена з багатьох помісних Церков, які мають Єдиного найвищого Пастиря і Голову — Господа Ісуса Христа, єдину «душу» — Святого Духа, та своїх Предстоятелів (Єпископів, Архієпископів...) (Катехизм УГКЦ «Христос — наша Пасха», 2012: 287, 291, 302).

Святий Дух від Бога Отця походить і на Сині спочиває. Він свідчить Божу Істину й Любов Бога до Його народу; пригадує Христову спасенну науку і животворить новий, у Христі, єдиний святий Божий народ — Церкву. Вона складена з окремих народів, відмінних своєї історією і походженням, культурною спадщиною, мовою, обрядами і звичаями, духовністю та благочестям (Катехизм УГКЦ «Христос — наша Пасха», 2012: 303). Однак Церква єдина: у спільній вірі в Пресвяту Тройцю; у єдиному Хрещенні: «Один Господь, одна віра, одне хрищення» (Ефесян 4: 5), одне-єдине багаточленне Тіло Христове у єдиному Дусі (Римлян 12: 5; Ефесян 4: 4); має спільну благодать Віри, Надії й Любові у Христі; у спільному подвигу християнського благочестя, виявленого впродовж християнської історії, збереженого в святоотцівській духовній спадщині, зокрема у досвіді життя в покаянні й живій вірі у серці; у Христовому мирі між собою та в святих молитвах (літургійних і особистих) в ім'я Христа: через Сина до Бога Отця у Святому Дусі (Катехизм УГКЦ «Христос — наша Пас-

ха», 2012: 669, 670); у вмиранні для самолюбства старої людини через практикування церковних постів та творення, народженої з них, милостині, як вияв братолюбства (Катехизм УГКЦ «Христос — наша Пасха», 2012: 787).

Спільна віра різних народів та спільне Хрещення і прощення гріхів через заслуги смерті й Воскресіння Господа Ісуса Христа, зродило, в День П'ятидесятниці, єдину Божу родину, складену з багатьох народів, які вірою визнають одного в Трьох Особах Бога за Отця і Царя, і Господа та свого єдиного Посередника до Бога і Отця — Спасителя, Господа Ісуса Христа (Тимотея 2: 5), і Освятителя — Святого Духа, який від Отця походить (Йоан 15: 26). Таким чином була виправлена гордовита і зарозуміла будова спільноти народів без Бога, а на собі, на своїй самолюбній груповій зухвалій волі (див. Буття: 11, 1–9).

Дванадцять апостолів, ведені Святим Духом, розійшлися по всьому світу, щоб продовжувати діло спасіння і нове народження нових самобутніх народів у єдиній Христовій Церкві, «православній за своєю вірою і католицькій у любові» (св. Іван Павло II).

Завдяки Божому післанництву Церкви до всього світу народилося багато нових християнських народів, з'єднаних у Єдиній Матері — Христовій Церкві. Одним з них є наш український християнський народ на пограниччі двох цивілізацій: грецького Сходу і латинського Заходу.

Це був довгий шлях, Всевишнім благословенного, народження християнського народу у лоні єдиної, святої, соборної, апостольської Церкви. Дочірня, *Христова Київська Православно-Католицька Церква, силою Божої благодаті, створила новий єдиний Божий народ — християнську величну державу на Сході — Київську Русь*; Христова Церква в нашій християнській історії була по різному називана: Київська, Греко-Руська, Греко-Православна, Руська, Греко-Католицька, Києво-Галицька Церква (Митрополія, Патріярхат), Українська Православна Церква, Римо-Католицька Церква в Україні, Православна Церква в Україні...

Церква в Україні, на сьогодні, дуже роздроблена і духовно розслаблена та потребує Божого зцілення через всенародне покаяння, прощення та нове народження у Святому Дусі, подібно як це сталося у часі Хрещення Київської Руси в десятому столітті.

Спробуємо знайти відповіді на питання: *у чому особливість кийв-*

ського християнства, які прикмети надають Христовій Церкві в Україні самобутності й правдивості, а також незнищимості, незважаючи на всі випробування, лихоліття, які зустрічалися на її шляху?

Найголовніше і ключове питання усіх християнських народів, зокрема українського: **Яке місце займає Христос, Бог і Спаситель наш, Єдиний Посередник між Богом і людьми та Голова Бого-людської спільноти — Церкви, у житті та служінні церковної і державної влади та всього народу?**

У нашому філософсько-християнському дослідженні, з Божою допомогою, будемо старатися відкрити **своєрідний історичний досвід зародження Київської Церкви — Матері нового християнського народу русичів-українців та пошукати аналогії у відродженні церковного і національного життя в сучасній Україні.**

Для досягнення поставленої мети вирішуватимемо завдання, які складатимуться з шукання відповідей на три взаємопов'язані питання:

1) Якими були початки християнства на давніх землях Київської Русі?

2) Як Бог Слово — Ісус Христос — силою Святого Духа створив оновлений, єдиний християнський русько-український народ?

3) У чому аналогія народження Християнської Київської Русі та відродження церковного й національно-державного життя в новій Україні?

Питання розглядатимемо в контексті історичних тогочасних подій та у світлі досвіду християнської віри; вживатимемо природну народну мову як найбільш тісно пов'язану з досліджуваною дійсністю і найбільш широкою за обсягом, випробувану історичним досвідом; наводитимемо і довші цитати, щоби краще і вцілості розуміти думку автора, а це, вимушено, впливатиме на обсяг праці.

Користуватимемося методами: аналогії, а також історичним, порівняльним.

Оскільки в Україні триває жорстока війна з російським окупантом, то на завершення спробуємо пригадати над сьогоденною перспективою для України у світлі історичного християнського досвіду? Завдяки чому, чи кому, перемагали, а чому терпіли поразки наші попередники?

Насамкінець, зробимо висновки та, як годиться, за нашим бла-

гочестивим стародавнім правилом: «З Богом починай і з Богом кінчай!», молитвою до Триєдиного Бога завершимо наше філософсько-християнське пізнання, розумом і вірою, самобутності київського християнства та, у світлі досвіду віри, постараємося побачити нові завдання, які необхідно, з Божою допомогою, спільно вирішувати.

Початки християнства на давніх землях Київської Русі. Християнство входило у давні слов'янські племена наших предків, назагал, мирним шляхом, не насильним насадженням його владою згори (пор. Власто, 2004; Липинський, 2010: 28). Безперечно, християнство почало приходити до різних шарів русько-українського народу з давніх-давен (Лужницький, 2008: 40–47).

Завдяки Христовим Апостолам Благовість прийшла і на нашу Київську Русь. Перший з них, згідно давніх переказів (неоднозначно трактованих), був апостол Андрій Первозваний, який благословив Київські гори і пророкував, що засяє на них Божа благодать. Згодом, третій наступник св. Верховного апостола Петра, Папа Климентій, священномученик і вельми люблений в Русі-Україні, відбуваючи заслання, словом і страдницьким життям проповідував на Чорноморському побережжі Криму, у Херсонесі (Слово Святішого Отця до України, 2001: 81); відтак самопосвятне, аж до пролиття крові, служіння на тому ж Чорноморському кримському побережжі єпископів-священномучеників Василя, Єфрема, Капітона, Євгенія та інших; пізніше, велика місія святих апостолів й учителів слов'ян Кирила і Методія, дійшла і до західних, і до південних земель, де жили наші далекі предки: Закарпаття, Перемишльська і Кримська землі прийняли свідчення, їхньої та учнів, геройської віри.

З історії Аскольда, з договору Ігоря довідуємося, як ширилось християнство в Русі-Україні. Дуже цікава знахідка І. Срезневського — *літургікон* латинського обряду або *київські глаголицькі листки* — підтверджують вживання глаголицького письма та існування латинської літургії. Таким чином усе говорить за високу культуру Русі-України дохристиянської доби. Проф. П. Курінний висловив цікаву гіпотезу про існування у Вишгороді, під Києвом, старшого за Київ культурного осередку, в якому був монастир, де підготувляли слов'янських священників. Історик М. Грушевський робить такий висновок: «Освіта і наука абсолютною новиною на Русі не були.

Коли існували перед Володимиром значні християнські громади на Русі, мусили бути зв'язки книжності і школи» (Цит. за: Полонська-Василенко, 1993: 110).

Варто звернути увагу на об'єднуючу, спільну мову богослужінь у двох київських традиціях: латинській і грецькій — церковнослов'янську, як одну з прикмет київського християнства.

Яскраво засяяла благодать віри у древній Київській Русі за правління великої княгині, блаженної Ольги, а ще яскравіше за князювання її внука. Свята Ольга прийшла на Київський княжий престіл, у середині 10-го століття, тоді імперя, якою мала управляти, була вже досить охристиянізована. Біля 955 року княгиня прийняла Христову віру та без перешкод охристілася. Відповідно, Хрищення Київської Руси у 988 році за Володимира Великого, було, радше, запровадженням Христової віри як державної релігії і початком намагань викоринити дохристиянську віру наших предків. Дві віри співіснували в наших предків ще понад 900 років, з різним успіхом. Христова віра і чисельно, і морально постійно росла, а дохристиянська віра — маліла. Існують підстави припускати: «св. Володимир прийняв християнство не з Болгарії, не з Греції, чи Візантії, або якоїсь іншої країни, а таки з давньої Руси, у якій жило апостольське передання, встановлене св. Апостолом Первозванним і підсилене многими місіонерами, серед яких видніли два римські папи — св. Климет і св. Мартин I» (Біланюк, 1995: 141).

Знаковим київського християнства було мирне співіснування з давніми дохристиянськими віруваннями русичів, поважаючи релігійну свободу громадян країни та ненасильницьке його введення, хоч, на початку був деякий моральний «тиск авторитету князя», але ще більше притягував до Христа приклад докорінно зміненого на краще життя новоохрещеного Володимира Василя та охрещення його домашніх. «Слова переконують, а приклад потягає».

«Існувала однак проблема для великого князя Володимира об'єднання всіх племен тодішньої великої Руської землі. Він створив колосальну державу — найбільшу своїми розмірами в цілій Європі, з централізованою владою князя, з міцними твердинями, славу своїми багатствами, зв'язану торговельними та дипломатичними стосунками з усім культурним світом того часу. Але ця могутня

імперія складалась з різноманітних етнічних елементів, різних племен, мов і релігій. Володимир розумів, що треба було знайти крім влади, об'єднуюче начало, і таким началом хотів зробити релігію» (Полонська-Василенко, 1993: 113).

Український історик Наталія Полонська-Василенко продовжує розмірковувати: «Спочатку Володимир віддавав перевагу поганській релігії. Літопис оповідає, що в Києві, на горі перед княжим теремом, поставив він статуї Перуна, Хорса, Стрибога, Дажбога, Симаргла й Мокоша. Цей різноманітний пантеон богів викликає багато спроб пояснити його. [...] Треба гадати, що Володимир, прагнучи об'єднати всі підвладні племена, поставив у пантеон кумирів різних племен: Перун — бог війни, бог дружини, Дажбог і Стрибог — боги слов'ян, Симаргл та Хорс — жидівські боги, Мокоша — фінський. У цьому є деяка аналогія зі стародавнім Римом, де до Пантеону вводили богів підвладних народів. Треба звернути увагу на те, що в Новгороді поставлено тільки статую Перуна. Володимир вимагав офіційного визнання цих богів, яким приносили навіть людські жертви. Літопис оповідає, що 983 року, після перемоги над ятвягами, Володимир велів принести в жертву юнака та дівчину, але за юнака заступився батько, варяг, і розбурхана юрба вбила їх обох: так земля київська прийняла кров двох мучеників за віру» (Полонська-Василенко, 1993: 113–114).

Бог Слово — Ісус Христос — силою Святого Духа творить оновлений, єдиний християнський русько-український народ. До родини християнських слов'янських народів, у свій час, прилучилися і наші предки, які давніше називалися — русичі, а пізніше — українці. Тому народженням Христової Церкви у водах Дніпра, та поселенням нового народу «на Київських горах», наприкінці X ст. було започатковано нову сторінку в історії Київської Руси та в житті-бутті тамтешніх різних племен, які мали своїх родових богів, яким поклонялися.

Перші мученики-християни: батько Теодор і син Йоан — були за віровизнанням римо-католиками, латинського (не грецького) віросповідання. Саме вони, проливши свою кров за Христову віру, стали «насінням нових християн» (Тертуліан) у Києві, а навіть «зародком» навернення князя поганина Володимира; за аналогією з першим мучеником архидияконом Стефаном і новонаверненим на Христову віру Савлом-Павлом, який був співучасником його мученичої смер-

ти. Місце на якому пролилась кров перших варязьких мучеників стало місцем побудови, наверненим і охрещеним князем Володимиром — Василієм, першою кам'яною святині в Києві, на честь Пресвятої Богородиці — храму Успення Божої Матері. Церква була названа Десятинна, бо князь-християнин давав на її утримання десятину частину з усіх своїх прибутків. Це ще один штрих на користь того, що *християнство в Київській Русі вміщувало в собі не тільки східну візантійсько-слов'янську традицію, яка була питома для русичів, але також органічно приймало деякі латинські західні елементи, які могли доповнювати чи збагачувати східне християнське благочестя*. Складання християнами десятини «на Боже» — це біблійна старозавітна практика, яка продовжувалася і в Новому Завіті, однак, у Західній, а не Східній, церковній традиції, яку добровільно запозичив для свого способу богочитання Володимир Великий.

У Києві пересікалися різні традиції, але не було між жителями ненависти чи ворожості, бо можна було почути, головню на базарі, звучання різних мов і бачити багаті культурні особливості його мешканців. Дослідниця нашої християнської минувшини історик Наталя Полонська-Василенко стверджує, що *у той час не було ворожого ставлення ні до західних християн, ні до Папи Римського, але доброзичливість і пошана до свободи сумління громадянина та права практикувати свій обряд, віровизнання та національну приналежність*. Цікаво й те, що в історичних документах не зафіксовано фактів спротиву новій релігії серед українських племен, як то було на півночі — в Новгороді, Ростові. Далі відома дослідниця так аналізує початки Київського християнства: «Прийняття християнства, яким би шляхом воно не прийшло — безпосередньо з Візантії чи за посередництвом Корсуня або Болгарії — включало Україну в лоно православної Східної Церкви й відкривало двері для величної пишної візантійської культури, що переживала в X–XI століттях новий ренесанс. — І продовжує. — Прийняття християнства з Візантії або з Болгарії не припинило зв'язків із Заходом, що їх започаткувала Ольга. Никонівський літопис зберіг вказівки на обмін посольствами Володимира і пап. Наприклад 988 року під час облоги Корсуня послі від Папи Івана XV принесли в дар мощі — голову св. Климента, 991 року знов пришло посольство від того ж папи. Року 994 літопис нотує повернен-

ня посольства Володимира з Риму. Року 1000-го являлись послі від Папи Сильвестра II. Цей факт дуже важливий: папа був відомим ученим, учителем цісаря Оттона III, мати якого Теофана, вдова Оттона II, була сестрою Володимирової дружини, Ганни. Разом з ними були послі від королів угорського та чеського. Року 1001-го ходили послі від Володимира до папи (Полонська-Василенко, 1993: 119).

Приходить думка, що цей факт так урочистих відвідин нового християнського князя послами аж від трьох католицьких правителів, надзвичайно важливий ще під іншим оглядом. Дуже правдоподібно, що саме цей, так величавий візит, ювілейного 1000-го року, послів від Папи Сильвестра II у супроводі послів від католицьких королів угорського і чеського, міг бути урочистим актом-надання великому князеві на християнському Сході, у Київській Русі, Володимирові папської корони — царського вінця. Адже, наступного, 1001-го року відбувся *візит вдячності* послів від князя Володимира до папи Сильвестра II.

Відомо, що на давніх зображеннях князя Володимира, зокрема, і на нашій українській паперовій купюрі *1 гривня*, бачимо князя Володимира Хрестителя з королівським вінцем на голові, увінчаним хрестом. Можливо, це і є та «папська корона», яку привезли і торжественно вручили послі у ювілейному церковному році. У попередньому історичному візитові послів від Папи Римського у 988 році, князь — Хреститель Київської Русі і вся Київська Церква отримали надзвичайний дарунок від Папи Івана XV — мощі — голову папи Климента, замученого в Криму.

Важко повірити, що така урочиста делегація від Папи Сильвестра II, у ювілейному році, могла би прибути до нового Київського християнського князя «з порожніми руками».

Цей «факт» коронування князя Володимира великого міг би бути претекстом, чому київський князь Ізяслав, а згодом, і Галицький Данило, бажали і приймали такі почесні відзнаки — королівські вінці, від римських пап.



Мозаїчне зображення Володимира Великого у соборі святого Петра у Ватикані

Можна зауважити аналогію між двома взаємними візитами послів від Папи Сильвестра та князя Володимира, ювілейного 1000-го року із двома історичними візитами, нині святого, Папи Івана Павла II в Україну, до Києва на запрошення Президента України Леоніда Кучми, у червні 2001 року та взаємного, восени того ж року, делегації від Президента і всієї України до Папи Римського, Івана Павла II. Ми не випадково звертаємо увагу на цей історичний візит, уже третього Римського папи, чії ноги ступали на землю Руси-України.

Перші два понтифіки, святі папи: священномученик Климент і ісповідник Мартин I, були заслані за віру на вигнання до Криму, а Іван Павло II був запрошений і урочисто прийнятий як великий і дорогий гість України. Він прийшов в Україну як «апостол правди і науки» (пор. Тарас Шевченко «Неофіти»), щоб принести Україні Боже благословення, послання Євангельського Христового миру і світло Його святої науки любови, а також надію на духовне відродження України та бажане входження її до Європейської спільноти християнських, високо цивілізованих, демократичних народів.

Ключовим був дороговказ, принесений Папою Україні, як її бути, яким шляхом прямувати до кращого і щасливого майбутнього у дружній європейській християнській родині. Це гасло його візиту: «Ісус Христос — Дорога, Правда і Життя». Знаковою була також остання фраза, яку сказав святий Папа на прощання українській делегації: «Звертаюся до Вас католики, православні, протестанти: дайте українському народові Ісуса Христа!» (цитую по пам'яті).

Останній відомий акт взаємовідносин Володимира з папою — це проїзд через Київ до печенігів і назад у 1006–1007 роках єпископа Бруно з Кверфурту, родича цесаря Генріха II. Володимир його дружно прийняв і супроводив до кордону своєї землі.

Усі ці факти свідчать про дружні стосунки Володимира з Римом. До цього треба додати, що в Україні дуже шанували пам'ять св. Климента, Папи Римського. Можна сказати що за Володимира в Україні творилася фактично автокефальна Церква, незалежна від Візантійського і Охридського патріархів, яка мала дипломатичні відносини з різними країнами. На незалежність її вказує хоч би така деталь: Номоканон прийнято не в редакції патріярха Фотія з його передмо-

вою, а до-«фотіївський», у болгарському перекладі. Так, за висловом Б. Грекова, «християнство, взятє від греків, у той же час не відмежоване від Заходу, стало кінець-кінцем не візантійським і не римським, а руським», — українським, скажемо ми (Полонська-Василенко, 1972–1976: 116, 118–119).

Київський християнський правитель, володар християнської держави, став у ряді найвидатніших володарів Європи. «Українська держава за Володимира стала на одне з перших місць в Європі» (Полонська-Василенко, 1976: 121). Своїх дітей Володимир одружив з членами родин західноєвропейських володарів. Шлюб Володимира з Ганною зв'язав його не лише з візантійськими, а також з німецькими цесарями. Володимир почав карбувати монети. На одній стороні монети був образ Христа, на другій — постать князя на престолі, у всіх регаліях, в княжому одягу; на деяких замість Христа був знак «тризуба» (Полонська-Василенко, 1996: 120–121). Цікаво чи був тризуб увінчаний хрестом, бо таким зображають його на давніх іконах св. князя Володимира. Невідомо коли і чому замінено образ Христа Господа на тризуб, а може було навпаки? З яких спонук це зроблено, чи з благоговіння перед Богом, а тому не годиться Його ставити на монетах, чи із «сорому перед світом» та бажання не згадувати Його у побутових щоденних справах? (пор. Матея 7: 6; Луки 9: 26). Адже виклик вибору між «земним» і «небесним» актуальний і для наших днів, коли, подібно, християнські вітання: «Слава Господу Богу!», «Слава Ісусу Христу!» замінюють на «Слава Україні!» І це не є дрібницею чи виявом «патріотизму», бо йдеться про вірність і належну найвищу славу Богові, Господу Ісусу Христу — Єдиному найвищому Цареві, Спасителеві України і всього світу, та кого і що ставимо на перше місце, яке належить Єдиному Богові!.. (пор. Матея 6: 24; 1 Коринтян 10: 31–33).

Свою княжу владу Володимир розділив з духовним проводом нового народу, і виявляв належну християнську пошану церковній ієрархії, а з братньою любов'ю відносився до всіх громадян, передовсім до бідних, немічних та самотніх людей. Простий народ у переказах, піснях та билинах назвав Володимира за його людяність, приступність, демократизм, як сказали б сьогодні, «красне сонечко» (Полонська-Василенко, 1996: 122).

У Господі, князеві Володимирові належить особлива слава і честь, його заслуги, для Київської Русі й новонародженого християнського народу, годі належно оцінити. Великий київський князь після Хрещення докорінно змінив своє життя, свої стосунки в родині, з боярами та всім народом, змінив жорстокі поганські закони на добродесні християнські, оформив т. зв. Устав. Згодом названий «Церковний Устав Володимира». У ньому розмежовані повноваження і суди державні та церковні, з великою довірою і широкими повноваженнями для духовенства (церковних людей), якому довірено судити також лікарів, беззахисних людей та інших. Укладаючи Устав Володимир радився з царицею Анною, своїми дітьми та вивчав досвід візантійського Номоканона (Кормчої Книги), а ще додав те, що притаманне місцевій культурі. Засада, якою користувався князь була євангельська: «що кесареви, — кесареви, а Боже — Богові» (див. Матея 22: 21). «В старій Україні, продовжує історик Церкви проф. М. Чубатий, саме ця засада Євангелії лягла в основу відношення Церкви до держави і треба признати, що церковно-державних конфліктів у старій Русі-Україні майже не було. Навпаки, в справі відношення Церкви до держави практика київського християнства може служити як один з найкращих осягів християнства взагалі, як думає новочасний російський дослідник християнства східної Європи й історіософ Юрій Федотов» (курсив наш — М. П.) (Чубатий, 1965: 268). Зрозуміло, що новий християнський володар Київської Русі досліджував різні зразки стосунків влади світської і церковної у Візантії, в Болгарії та в західних сусідів Русі, але не копіював їх сліпо, а розсудливо і в страсі Божому, справедливо і милосердно будував ці стосунки.

Ще один суттєвий штрих до самобутнього Київського Володимирового християнства, відмінного від практик сусідніх християнських країн, бо, найперше, наш християнський правитель керувався Христовим Євангелієм. Дослідник запровадження християнства у слов'ян, історик А. Власто, так висловлюється про правдивість навернення князя і велике євангельське милосердя до грішників: «Ніщо не може нас краще переконати у щирості Володимира Великого у справі особистого хрещення та відданості християнству як способу життя, а не заради політичної діяльності, аніж свідчення “Повісті минулих літ”, що він не хотів страчувати розбійників. Саме єпископи пе-

реконали його, що він не повинен так широко застосовувати принцип милосердя» (Власто, 2004: 314).

«Заложене Володимиром відношення Руської Церкви до Руської держави і далі розбудоване його наслідниками було вповні самостійним українським твором, отже ані візантійським, ані західним, ані іншим, але твором опертим на науці Євангелії і старих звичаях та на духовності антсько-русько-українського народу. Ці черти християнської Русі-України зберігалися аж до упадку русько-української княжої держави та перейшли з конечними змінами у даліші століття українського християнського недержавного життя» (курсив наш — М. П.) (Чубатий, 1965: 269).

Історик Ю. Вернадський, оповідаючи в своїй історії Київської Русі про подружжя чужоземних князів латинського обряду з руськими князями, зокрема Гертруди та Кунегунди-Ірини, додає, що вони при вінчанні офіційно стали «членами Греко-Православної Церкви». Однак, пише далі, виглядає, що ні котра з них не зривала з римським католицизмом в душі. (Чубатий, 1965: 398). Микола Чубатий додає, що не відомий ані один випадок, щоб при подружжях руських князів з латинськими католиками, хто-небудь казав кому-небудь переходити на православ'я чи на католицизм. Що більше, ми не знаємо ані одного випадку, що при таких подружжях хто-небудь чи то латинсько-католицька Церква чи то Руська Церква вимагали навіть будь-якої диспензи від вищої церковної влади. Були випадки, що наші князівни по смерті чоловіків при нещасних подружжях вертались домів та без ніякої перешкоди вступали навіть до східних монастирів. Це все дає доказ що ще на переломі 11–12 століть, в столиці Русі-України не робили різниці поміж східними та західними християнами, одних та других вважали за християн одної і тої самої віри (Чубатий, 1965: 398–399). І продовжує історик Церкви: [...] маємо джерельні докази на те, що таку гармонію обох християнських світів на Русі-Україні поділяли повністю провідні кола Київського Християнства» (Чубатий, 1965: 399).

Ще один штрих до Київського Християнства «православного по вірі та католицького в любові». Син князя Ізяслава Ярополк-Петро, був послом до папи Григорія, а по своїй смерті був зачислений до святих Київської Церкви (Чубатий, 1965: 399). Ці зв'язки з Римською

Вселенською Церквою не означали однак бажання бути підчиненими церковній унії як провінція західної церкви, як дехто з істориків католицьких міркує. Церковний історик, Микола Чубатий, каже, що Київська Церква вже занадто глибоко стала була частиною східного християнства, однак не візантійського, а власного Київського Християнства, — по лінії християнських ідей Іларіона, св. Теодозія, Нікона, Нестора та інших київських подвижників. Побіч ідеї Одної Вселенської Церкви під учительським проводом Апостольського Престола уже теж і Київська Церква присвоїла собі переконання про потребу мати власну церковну самоуправу, з власним патріархом або хоч самостійним архієпископом. У додатку, великодержавна амбіція Київського патріотичного християнства прямо виключала іншу розв'язку, бо Руська Держава таки була найбільшою у тогочасній Європі, доки не розложилася зовсім у XII столітті (Чубатий, 1965: 400) (курсив наш — М. П.).

У Київській Церкві особлива роль належить монашеству, а зокрема Києво-Печерській Лаврі. Вона стала матір'ю всіх східнослов'янських монастирів, осередком духовно-культурного розквіту Київської Руси. Започаткував східне монашество на Київських горах св. Антоній, який 1040 року помандрував Дніпром із Любеча до Атону (Афону). По короткому часі, він повертається в рідну Київську Русь з благословенням святої Атонської гори, яка, починаючи з X століття, з Божого благословення та особливої опіки Божої Матері, швидко розвивається і стає чернечою державою. До речі, тісно пов'язаною з слов'янським світом, зокрема і з Руссю-Україною, знаковим став 1143 рік, коли ченці з Київської Руси засновують свій власний монастир *Ксілургу* (Лужницький, 2008: 82–84). Ось пророчі слова-напуття старця зі святої гори, сказані св. Антонію: «вертайся на Русь, і хай з тобою буде благословення святого Атону, бо через тебе постане багато ченців» (Лужницький, 2008: 82). Одним з перших монахів-печерників був місцевий вчений русин Іларіон, який став першим вітчизняним Київським митрополитом (1051 р. Б.). Згодом у його печері, на схилах Дніпра, поселився св. Антоній, після повернення з Атосу до Києва. Боже благословення враз з безнастанною молитвою та строгим постом, переважно на хлібі й воді, до саїтника в печері притягали нових подвижників благочестя, скитни-

ків, а також приходили люди з проханням про молитву, духовну пораду. Ченцями ставали, передовсім, освічені християни, бояри, дружинники, члени княжого дому, як Варлаам, згодом ігумен монастиря св. Димитрія в Києві. Іноді монастирі були залежні від своїх фундаторів, які їм допомагали, Печерський був незалежний і займав провідне і просвітницьке, благодотворне місце в історії Київської Церкви. Антоній відчував монаше покликання до усамітненого життя, а свого учня св. Теодозія, благословив бути засновником спільнотного життя, бо до такого монашого служіння кликав його Господь.

З благословення св. Антонія, 1052 року ігуменом став св. Теодосій, хоч їхні орієнтації були дещо відмінні (провізантійська і проримська). Однак на перше місце ставили не те, що відмінне, а те що об'єднувало спільноту монастиря, остаточно, шукаючи не своєї, а Божої волі.

Христос Господь і духовні цінності були на першому місці, а не особисті погляди та переконання у перші десятиліття християнської церковно-державної історії (за князювання Володимира великого і Ярослава мудрого).

Києво-Печерська Лавра стала осередком духовної культури та християнського подвигу, глибокого молитовного життя, писемності. Тут ченцями плекається іконопис (Аліпій) і лікарська справа (Агапіт), писали, переписували та перекладали церковні, повчально-аскетичні твори, пишуться хроніки, «Повість временних літ», «Патерик», релігійні гимни (св. Теодосій, чернець Нестор, чернець Григор...).

Із стін монастиря виходять 15 русичів єпископів. Стараннями св. Теодосія за правило спільного життя братії монастиря приймається монаший устав св. Теодора Студита; а на зразок св. Василя, будуються дома опіки для убогих і бездомних. І в цьому випадку бачимо творчий самобутній підхід до укладання власного чернечого уставу.

Ігумен Теодосій дбає не лише про розвиток духовно-аскетичного життя внутрі монашої спільноти, але не мовчить на зло, яке творить державна влада в особі князя Святослава. Має відвагу й повагу докоряти князю Святославу: «Ти не по закону зайняв трон, прогнавши батька собі та старшого брата», що виявляє незалежність духовної влади від світської (Лужницький, 2008: 84).

Чому ж упала так могутня християнська держава? Коротко можна відповісти, що *причина* — *гріхи* нерозкаяні, а помножувані; забракло живої віри у Христа розп'ятого і Воскреслого, покаяння за вчинені гріхи гордині, за кривди та вчинки зради Христа Бога й один одного, змаліла жертвна любов до Бога і до ближніх, бо земна людська слава й жадоба багатства заступили небесну, Божу славу і прагнення будувати Царство Божої любови на землі. За нерозкаяні гріхи й невинправлені злочини, зокрема провідників, Божа благодать відійшла від народу на якийсь час, як це бувало колись і в Ізраїлі з вибраним Божим народом (див. Псалом 60 (59)).

У літописі Христової Київської Церкви записані, на жаль, сумні та трагічні сторінки, які, остаточно, довели до руїни колись квітучої Київської Русі. А це траплялося тоді, *коли справи земні й проминаючі брали верх над духовними, вічними. Коли християнські провідники втрачали спасенний страх Господній, не було чесности й справедливости у стосунках між людиною і Богом, між князями і духовенством, коли якийсь земний ідол заступав святого істинного Бога, або коли спільнотне буття християнського народу «будували» не на жертвній любові до Бога і рідного народу, а на ненависті до інших...* Такий сумний час настав зразу після смерті рівноапостольного Володимира. Злим слугою-виконавцем, не Божої святої волі, а злої (волі сатани), став, старший (прибраний) син покійного князя, Святополк, згодом прозваний народом «окаянний» — проклятий.

Нічого великого і святого не дається людям без духовного подвигу і жертвної любові. Бо і після смерті святого Володимира найстарший за віком, син вбитого князя Ярополка, Святополк почав війну зі своїми братами, бажаючи силою захопити опустілий Київський престол після покійного князя Володимира. Він убиває підступно брата Святослава, а згодом і двох улюблених синів святого Володимира, Бориса і Гліба, від матері болгарки. Борис особливо відзначався мужністю, відвагою, був сильний духом і фізично міцний, та повний звитяги, повертався з перемогою до Києва.

Володимир був високої думки про сина Бориса, і мав намір зробити його своїм основним наступником. Бориса попередили, що Святополк послав своїх найманців, щоб його убити, він, однак, відмовився повернути свою зброю проти свого старшого брата, який уже осів у

Києві. Християнинський князь не відповідає злом на зло, але вирішує не противитися злу, проводить ніч на молитві, а на завершення, так промовляв від себе: «Господи Ісусе Христе, Той що з'явився на землі в людській подобі й добровільно дав Себе прибити гвіздами до хреста, прийнявши Свої муки заради спокути наших гріхів; дай мені також тепер сили прийняти мої». У цей час наймані вбивці накинулися на нього (24 липня 1015 року) (Власто, 2004: 314–315).

Не противився злу, подібно і його рідний брат, через шість тижнів прийняв добровільно смерть з рук убивць в ім'я Ісуса, засвідчивши істину; брати стали страсотерпцями (Власто, 2004: 314–315).

Однак Святополк Києва не здобув на довго, бо Бог не благословить те, що діється підступно, насильством і через проливання людської крові, до того ж невинної, християнської. Засліплений жадобою влади, втікав десь на захід, у ліси, гори... Народ прозвав його окаянним. Він зник з лиця землі, а перед Богом здасть рахунок за всі свої злодіяння. Кров невинно вбитих братів вкотре зросила землю Київської Русі і стягнула Господнє благословення. Ярослав, новгородський князь, зумів прогнати Святополка і законно вступив на Київський престіл, а його князювання було найбільшим духовно-культурним розквітом Київської Русі. Він став тестем Європи, зумів відвоювати землі, які віддав Святополк через свої нечесні дії західному сусідові. Не випадково саме Ярослав будує найбільш величаву святиню Київську Софію, Золоті ворота і над ними церкву Благовіщення. А в 1037 році віддає Київ під покров Матері Божої.

І ще одна з прикмет Київського християнства — велика довіра і віддання себе під опіку Матері Божої, на честь якої будувалися храми, складалися побожні пісні, благоговійно писались і почиталися богородичні ікони, чимало яких ставали чудотворними.

У Старому Завіті син великого царя і пророка Давида, Соломон відзначався мудрістю багатством і славою та мирним життям, подібно Ярослав, наш князь, після великого батька Володимира, був освіченим «любителем книг», відповідальним правителем великої Держави і назвали його «мудрим».

Влучно про єдність Церкви Київської Русі з наступниками св. Апостола Петра і відкритість на Схід і Захід, та євангельську братню любов новонавернених слов'янських племен свідчать слова вели-

кого, нині святого, Папи-Слов'янина Івана Павла II. Понтифік називає Київську східну католицьку Церкву «квітучою частиною вселенської Церкви, що виросла на тисячолітній спадщині Хрещення св. Володимира і св. Ольги», яка належить до великої родини слов'янських народів і знаходиться в цетрі Європи; Папа підкреслив особливість християнства у Київській Русі, *«православного у своїй вірі і католицького в любові, тому що зродилось у тому церковному контексті, якого ще не зачепила драма поділу»*. Зовнішньою ознакою єдності Київської Церкви з Апостольським Престолом була набожність вірян до святого папи Климента, третього наступника св. Петра, котрий зазнав мучеництва через заслання на причорноморській землі, у Криму, і «став символом єдності церкви Києва і Риму. Ба більше, його вважали опікуном руської землі: це засвідчує престара молитва, яку століттями проказували в Києві: “Тому і ми славимо, хвалимо і поклоняємось Богу у Пресвятій Тройці Єдиному, дякуючи і тому вірному слугі, який помножив скарб свого Пана не тільки в Римі, але й у Корсуні, і на Русі, кажучи: він є славою мучеників і багатством святих, незнищеною скелею Христової Церкви, пекельні ворота якої не переможуть на руській землі по всі часи”» (Слово Святішого Отця Івана Павла II до України, 2001: 80–81) (курсив наш — М. П.).

Українська Церква, хоч і зорганізована на західних і східних зразках, *правно зберегла свій своєрідний русько-український стиль*. Причиною цього були зовсім інші обставини, серед яких розвивалася Церква в давній Русі-Україні: освічене болгарське, а згодом грецьке духовенство стояло культурно вище від світської влади й тому не могло підпасти повністю під світську владу так, як у Візантії, де панував монарх; у нас був вічевий лад і князі були залежні. Але коли, напр., на Заході духовенство було повністю звільнене від військової служби, в Україні тільки частинно: духовні особи, що одержали освячення в диякони, були звільнені від загального ополчення, натомість духовні нижчого ступеня (чтець, співець, піддиякон) і церковні люди, у випадках проголошення загального ополчення, звільнені від військової служби не були. Траплялися випадки, коли немилий князеві єпископ мусів уступитися або коли князь був посередником між духовними особами у спірних релігійних справах. А з другого боку митрополит

київський провадив часто вічем, а перемиський єпископ, західні землі України, очолював навіть боярську партію 1241 р.

У Київській Русі між Церквою і державою панував взаємодоповнюючий принцип сопричастя (грецькою — *синергія*), справедливий обмін як впливів, так і засобів влади та *спільне благочесне служіння Богові й людям*, і саме це творче в кожному напрямі, по суті євангельське, співжиття давало не тільки духовну основу сили і могутності Київській княжій державі, але й створило фундамент (підбудову) для такого швидкого й буйного розвитку культури й мистецтва X–XIII ст., бо «згода будує, а незгода руйнує», а це тому, що було Боже благословення над Київською Церквою і державою, в якій Христос був Царем і Господом для всього народу і влади (Лужницький, 2008: 66).

Аналогія народження Християнської Київської Руси та відродження церковного й національно-державного життя в новій Україні. Повернемося ще раз до витоків київського християнства, до ключової події — Хрещення киян у Дніпрі. Це був історичний крок до торжественного духовного об'єднання у Воплоченому Богові-Слові всіх слов'янських племен в єдиний, хоч різноманітний, християнський слов'янський народ дітей Божих, який збагатив велику християнську Сім'ю — Христову Церкву.

Знаковим є те, коли, в який день відбувалося хрещення у Дніпрі. Був це перший день посту «Спасівка», 1 серпня. А це значить, що з молитвою і в пості входили наші предки у велику християнську родину — Церкву. Молитва з постом вводила всіх перших християн у нову спільноту дітей Божих. При тому постили не лише ті, хто приймав святу тайну Хрещення, але вся церковна спільнота. Ось як про це свідчить св. Юстин Філософ: «Ті, що переконалися і вірять, що наші вчення та слова є правдиві, обіцяють, що вони можуть почати відповідно жити. І їх настановляють молитися і, перебуваючи в пості, просити у Бога прощення попередніх прогрішень, а ми молимося і постимо разом з ними. Відтак ми приводимо їх туди, де є вода, і вони народжуються з висоти таким народженням, яким і ми народилися з висоти: “В ім'я Бога Отця і Владики всього і Спасителя нашого Ісуса Христа і Духа Святого” вони здійснюють купіль у воді» (1 Апол. 61, 2–3) (курсив наш — М. П.).

Подібно відроджувалася і воскресла Христова Церква в Україні, завдяки стражданням багатьох від переслідувачів за святу Христову віру, завдяки молитві, посту та жертовній любові кращих її синів і дочок. Подія святкування тисячоліття Хрещення Київської Руси, 1988 рік, а перед тим, молитовно-підготовчий, *Марійський рік* (1987), проголошений у Католицькій Церкві, будили надії на свободу й торжество справедливості.

Особливі, *переломні події відбувалися у 1989 році в Москві, на Арбаті*. Автор цих рядків розмовляв із двома свідками історичного духовно-аскетичного подвигу Ганною Тимофіїв і Наталею Палагнюк. Вони розповіли про труднощі, які були на перешкоді для того, щоби в гарячий час жнив залишити рідних, пильну працю і поїхати, наражаючи себе на небезпеки, але Божо благодать і взаємна підтримка допомогли рішитися поїхати.



Тримаять три плакати з написами українською, російською та англійською мовами жительки с. Боришківці Чортківського (тоді Борщівського) району Тернопільської області.

Зліва: Марія Глібчук, Ганна Олексів, Наталя Палагнюк, Ганна Тимофіїв, Марія (прізвище невід.) з Борщова, Павліна Федорук, Марія Палагнюк.
Липень, 1989 р. Б. Москва, Арбат

Шість жінок, віком, приблизно, від 45 до 75 років, поїхали до Москви. Це було якраз перед святом св. первоверховних апостолів Петра і Павла; і пробули там близько тижня, в суворому пості без їжі, нічого не споживаючи. Був там, на Арбаті, і один з організаторів акції, громадський активіст, член Гельсінської спілки, правозахисник, нині вже спочилий, герой України Степан Хмара. Кожен день вони стояли біля виставлених транспарантів з вимогою легалізувати незаконно заборонену УГКЦ. На столику знаходилися списки за легалізацію забороненої Церкви; жінки співали багато церковно-релігійних пісень, які знали напам'ять. Кількаденний чесний суворий піст у сонячні гарячі дні (кожен ранок і вечір проходили медичну експертизу щодо ретельного додержання посту) та ще й довготривале співання — це велика жертва! Однак і щедрим було Боже благословення для учасників і відвідувачів акції, котрі приходили послухати мелодійних українських побожних пісень, побачити плакати, поцікавитися звідки ці люди, що тут роблять, яка їхня віра, чому і ким заборонена?

Ось лише деякі плоди цього героїчного духовного подвигу багатьох людей з підпільної, сталінським режимом забороненої, Греко-Католицької Церкви:

1) багато москвичів підходили до столика і ставили свої підписи за легалізацію переслідуваної Христової Церкви; 2) десятки людей, щоденно просили священника Тараса про уділення святої тайни Хрещення. І він їм радо служив; 3) Бог посилав тим мужнім і жертовним людям добродішних росіян, працівників Управління у справах релігії, які виявляли співчуття, заступилися за безборонними, коли приїхали працівники міліції чи з «Госбезопасности» з вівчаркою, і мали намір силоміць забрати їх у «чорний ворон», кудись вивезти... Однак добродішна працівниця Управління, побачивши небезпеку, вийшла до міліціонерів і рішуче заборонила шкодити чесним мирним людським вимогам.

А на додаток, Головний керівник департаменту у справах релігії, «чоловік високого зросту, худорлявий, з чорним волоссям», виходив і ввічливо розмовляв, пояснював у чому трудність. Між іншим сказав: «Ми добре знаємо історію вашої церкви і що сталося з нею в 1946 році. Бачимо, що ви любите свою церкву. Ми легалізуємо ваших священників і вони вам служитимуть, але підпільної забороненої церкви ми не

можемо легалізувати, бо вона зв'язана з Україною. Як ми її легалізуємо, то постане незалежна Україна. А ми цього не можемо допустити».

Господь вирішив інакше, як думали російські урядовці, бо Божа сила сильніша, а мудрість незрівнянно вища від людських задумів. Першого грудня 1989 року Божого, добродішного Президент Михайл Горбачов, на порозі свого історичного візиту до Ватикану, як довгоочікуваний дарунок для великого слов'янського Папи Івана Павла II, видав Указ про дозвіл реєструвати греко-католицькі громади в Україні. Це був найкращий плід довготривалого свідчення живої християнської віри (молитвою, духовним співом, постом і християнською доброзичливістю, навіть до ворогів). Після деякого часу, цей російський чиновник, керівник департаменту, сам приїхав до Чорткова і просив у греко-католицького духовенства, через Ольгу Фостик, яка була учасницею акції голодування на Арбаті (він мав її адресу), про уділення йому святого Хрещення.

Рівно через два роки, 1 грудня 1991 року Божого, відбувся переможний Всеукраїнський референдум за незалежність України! Дивні й незбагненні Божі дороги!

Були там і кумедні «діалоги». Ось два з них. *Якась москвичка питається стареньку (поза 75-річну) бабцю Марію Палагнюк, яка зовсім не знала російської мови, можливо, вже і недочувала: «У вас єсть мєтро? — Митро? Так, є, є. У мене син Митро». Або інша «розмова» з тією ж бабцею. «То ви грекі?» — Рєкі? Є, є. Коло нас аж дві ріки тече».*

Не випадково і День Незалежності України був нам Богом подарований у часі тривання посту «Спасівка» — 24 серпня, 1991 року Божого. Ми ж, у переважній більшості, «цього знаку» з Неба не зрозуміли, бо «законно» звільнили себе від посту в той святий, Богом, без кровопролиття, чудесно подарований День! Як влучно сказав, тодішній Народний депутат і активний член «Народного Руху», поет Левко Крупа: *«Спас подарував нам незалежність!»* Однак за ціну великих жертв чисельних попередників, які свідчили святу Христову віру й жертвовну любов до Бога, Церкви й України, Господь дарував довгоочікувану свободу. За свої релігійно-патріотичні переконання багато українських християн страждали в Сибіру, на засланнях, в тюрмах, а згодом і в психлікарнях.

У Посланні Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архiepіскопства УГКЦ з нагоди сторіччя відновлення української державності *читаємо про просвітницьку і ушляхетнюючу та захисну роль Матері Церкви для всього народу*: «Церква Христова проявила себе в бутті українського народу як націєтворчий первень. Християнство дало основний імпульс розвитку культури, сформувало нашу тотожність, знаки якої ми повсячасно віднаходимо у своїй історії. А в часи, коли наш народ не мав жодних інших соціальних структур, саме українська Церква була основним середовищем і центром життя громади на батьківщині та на поселеннях. Пройшовши разом з українським народом різноманітні чисельні випробування, наша Церква здобула непересічний досвід бути голосом бездержавної нації перед сильними світу цього. Глава нашої Церкви праведний Митрополит Андрей Шептицький не дарма мав неформальний титул етнарха, а патріарха Йосифа Сліпого керівники держав приймали як повноправного і офіційного представника українського народу, котрому відібрали право «бути собою». Саме ці два великі мужі нашої Церкви у важких історичних обставинах минулого століття робили все, щоб виховати в українському народі християнське ставлення до національного будівництва» (Послання з нагоди сторіччя відновлення української державності від 26 лютого 2018 року Божого Синоду єпископів Києво-Галицького Верховного Архiepіскопства УГКЦ, 2018: 4).

Найважливіше у будуванні об'єднаного народу — це спільність духа, яка дарується Святим Духом істини і любови через єдиного посередника між Богом і людьми Господа Ісуса Христа — Воплочене Слово. Це творить Господь у народі через Церкву-Матір, яка продовжує єднати у Христі весь народ Божий у благодаті Святого Духа. Саме Христова Обручниця зміцнює, освячує і дарує внутрішню єдність і життя складовим елементам кожного об'єднаного народу: спільність походження, історії, рідна мова і культура, а остання охоплює і релігію, і мораль, і науку й мистецтво (Dłubacz, 1994: 162). Церква всі ці елементи духовної спільноти ублагороднює і освячує, виправляючи хиби й фальшиві вірування чи звичаї народу та просвічує небесною мудрістю, яку приніс на землю Син Божий. У одній з українських пісень, яку співала наша молодь на чужині, є такі ключові сло-

ва: «Рідна віра, культура й мова — зброя моя обов'язкова!» Для українського народу впродовж довгої історії цими головними будуючими чинниками і захисними від розбиття та втрати національної тожності були: православно-католицька віра, християнсько-руська культура та давньо-українська (церковно-слов'янська), згодом українська, богослужбово-народні мови. А також незалежність Христової Церкви від держави. Як приклад приведемо таке свідчення українців з Румунії. Те, що «в Мараморошині українці не втратили свою національність, завдячуємо церкві й вірі східного обряду, зокрема, греко-католицькій. У церквах всі відправи закінчуються у церковно-слов'янській мові, до того ж Греко-Католицька Церква самостійна від державної влади» (Пензенш, 1994: 16).

Які ознаки правдивої Христової Церкви — люблячої Матері для своїх дітей — християнського народу, а не чужої мачухи.

Перша і головна прикмета — це вірність Христу Господу і євангельській науці, а друга — вірність історичній правді та культурній спадщині цього народу, якому вона служить і жертвна любов, а також вживання спільної духовно рідної мови даного народу, а нею є, передовсім, говорення правди в любові, бо це важливіше і глибше об'єднує начало здорової християнсько-народної спільноти, як конкретна національна, але брехлива чи богохульна, вульгарна словесність «рідною мовою». Однак це не означає легковаження своєю материнсько-батьківською мовою, а радше плекання її духовної краси та чистоти, перевіряючи і збагачуючи її євангельським словом істини.

Покажемо, під цим оглядом, був досвід Майдана в часі Помаранчевої революції в Києві. У ті буремні дні на Хрещатику можна було побачити і серцем відчувати «краєчок неба» на нашій грішній землі. Люди, які перебували тоді в Києві на майдані, були, у переважній більшості, українці й такою ж рідною мовою спілкувалися між собою. Однак, що цікаво і повчально, — там можна було почути і російську, а навіть і польську чи білоруську мови, якими спілкувалися між собою мирні учасники ненасильницького спротиву брехні та приниженню людської гідності й свободи, яку зухвало демонструвала бездуховна «державна машина».

Що ж єднало відмінних між собою і віком, і статтю, і освітою, і

мовою, і національною приналежністю та релігійними переконаннями людей у одну живу дружню родину?

Передовсім, це Христовий мир, яким відзначаються справжні християни, і нелицемірна братня любов, яка об'єднала весь люд в одну дружню духовну родину, у якій безкорисно служать одні одним, мають спільну добру справедливу мету — добитися чесного підрахунку голосів після голосування за вибір президента України; було спільне бажання добра і торжества справедливості; спільність дій, основаних на здоровій шляхетній поведінці всіх учасників: діяв «сухий закон», моральна чистота у міжособових стосунках, заборона вживати вульгарних образливих слів — чистота мови, а понад усе братня любов єднала всіх і спонукала до пошанування особистих переконань та гідності кожного, хто був поруч. Неписане гасло було: **«Любов понад усе!»** Однак любов у правді та діла милосердя, поєднані зі спільними й особистими молитвами, потужним постом-стриманістю, і не лише в їжі, та свідомий добровільний послух духовним пастирям — не чинити жодного тяжкого гріха, зокрема насилля, не вживати зброї, не відповідати злом на зло, але перемагати зло добром, зберігаючи і творячи мир між собою. А також пошана й послух народом обраним лідерам всенародного зібрання.

Бог послав і гідного народного національного обранця й лідера Віктора Ющенка та його соратників. А найважливіше це те, що все робилося людьми не з бунту й ненависти, але з Божого благословення (церковна ієрархія й духовенство благословили народ і були в молитві на майдані з своєю паствою разом) та з безкорисливої любови — це притягало Божу благодать, яка творила неймовірні речі та давала відчувати новому народові передсмак неба. Бог і Любов до Істини були там на першому місці, не було там гучних політичних вигуків, лозунгів, у центрі був Хрест Господній; була спільна велика тривала молитва усіх віруючих в єдиного істинного Бога та людей доброї волі — християн і не християн; як тих, хто був на майдані та тих, хто не були фізично присутні, але духовно з'єднані Вірою, Надією й Любов'ю, а також молитвою, постом і милостинею.

У Києві, на Майдані, наново зароджувалася духовно вільна Русь-Україна, новий український вільний народ, народжувалися справжні

— «істі-істинні» українці, слов'яни. Цікаво, що, на переконання членів «Кирило-Методієвого Братства», підставою правдивої тотожності і людини, і народів (держав), є не стільки кровні зв'язки, як духовні, а саме — вірність єдиному істинному Богові, Творцеві неба і землі. Втрата автентичності буття людини і народів — відхід від християнської віри, зрада істинного Бога і поклоніння ложним, «малим богам». Усю історію спасіння, записану в Біблії та продовжену в історії народів, імперій, які поставали після Христового Різдва представив, не зовсім відомий, автор (правдоподібно група авторів), з «Кирило-Методієвого Братства» в історичному, релігійно-філософському, творі «Закон Божий (Книги буття українського народу)». На фоні історії спасіння, слов'янські народи, зокрема Україна, які, серед європейських, найпізніше стали християнськими, мають перевагу, що не поклонялися ложним богам і не придумували собі «малих богів» царів, панів, хоч потрапляли у їхню залежність через завойовників, інших ідолопоклонників.

Україна як могла боролася з чужоземцями, протиставляла їхньому ідолопоклонству, віру й поклоніння істинному Богові, Ісусові Христові, вірність якому була запорукою успішної боротьби Запорозьких козаків («Січі») — зразкового чоловічого християнського братства, збудованого на євангельській вірі, вона рятувала в небезпеках, і, врешті, давала надію на воскресіння України.

Коли здається, «І пропала Україна [...] Не пропала вона, бо вона знати не хотіла ні царя, ні пихи, а хоч і був цар, та чужий, і хоч були пани, та чужі; а хоч з української крові були ті виродки, однак не псували своїми губами мерзеними української мови і самі себе не називали українцями, а *істий українець, хоч був він простого, хоч панського роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятувати єдиного Бога Ісуса Христа, Царя над небом і землею*. Так воно було преждє, так і тепер зосталось. [...] — Подібно — *істий слов'янин не любить ні царя, ні пана, а любить і пам'ятує одного Бога Ісуса Христа, Царя над небом і землею*» («Закон Божий (Книги буття українського народу)», 2024: 97–99).

Дух Майдану творив істинних слов'ян, українців, спільноту-братство.

І Господь дарував перемогу Своєму народові «без вогню і меча», без

зброї. Особлива місія у цій мирній переможній Помаранчевій революції належала церковному проводу. Предстоятелі конкретних церковних спільнот католицьких, православних, протестантських і Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій неодноразово зверталась із словом напоумлення і до керівників держави, і до народу, щоби не чинили насилля, щоби не проливали крові. Дякувати Богу, їхній важливий голос був почутий і все розв'язалося, на подив світові, без анархічних погромів, підпалів чи іншого безчинства. Керівництво держави також проявило належну витримку, і були знайдені компромісні рішення, правда і справедливість восторжествували, а люди отримали внутрішнє задоволення і надію на краще справедливе майбутнє.

Це був чудовий плід необхідної і чесної співпраці духовенства і мирян, влади і народу, та вміння слухати одні одних та приймати доброзичесні рішення для добра всієї держави й громадян (народу). І в цих непростих випробуваннях підтвердилося правило: «Згода будує, а незгода руйнує». Пригадую слово народного Президента в часі інавгурації, які уважно слухав і на довго запам'ятав. Він серед іншого сказав: «Моя перемога — це перемога всього українського народу і кожного громадянина зокрема. Дякую за неї Господу Богу, який дав нам віру, надію і любов. Ними ми перемогли! Молюся, щоб ми зберегли їх у своїх серцях» (pravda.com.ua/artikles/2005/01/23/3006391/index.asp, 02.11.2024).

Про необхідну і Богом благословенну співпрацю-синергію Його благодаті (дарування просвітлення та допомоги) і спільних зусиль людей доброї волі свідчили також вагомими останні слова промови Віктора Ющенка, ще перед і після виборів; вони склалися з трьох взаємопов'язаних речень, останнє з яких було основне. Воно було Небесним благословенням, завдатком успіху зусиль багатьох, духовно зв'язувало, єдило групу різних людей та поодинокі вчинки в єдину непереможну благословенну творчу силу — Народ. Ось ці три речення. Даруйте, цитую з пам'яті: «Слава кожному із Вас! Слава Україні! Слава Господу Богу!» На жаль, з часом, останнє ключове Слово Президента України «Слава Господу Богу!» «пропало» і залишилися тільки два попередні «Слава». І «слава» без Бога, обернулася «неславою» — болючою поразкою на других виборах. Не випадково народна мудрість застерігає не лише «з Богом починай!», але і «з Богом

кінчай!», «Без Бога, ані до порога!» На жаль, сумним був кінець цього непересічного політика і надзвичайно талановитого економіста, банкіра, дуже шляхетної і благородної Людини, великого і щирого патріота України. Однак духовної сили, святої Христової віри йому забракло, десь, можливо, як колись апостол Петро на розбуханому хвилями морі, у серці засумнівався у Божу Любов і Премудрість у всьому, що діється, бо тоді справді було не легко і не просто. Віра, однак переконує, що Господь дарує солодке благо і гірке зло допускає, та все чинить з любови до всіх нас, нам на добро і спасіння.

Сьогодні ми всі, як український християнський народ, стоїмо, а точніше «кров'ю стікаємо...» посеред нових викликів зовнішньої агресії та внутрішніх добродішних і не добродішних реформ, а ще... перед злочинами, прихованою а то й явною, зради «своїх», які навіть займають високі пости у державі й українському війську. А ще важливіше і болючіше питання (невідлучне від попереднього): чи ми, як християнський народ, не зраджуємо Христа?.. Чи і сьогодні Україна вірна Христу істинному Богу, як це було в часі написання *Закону Божого*? Тоді європейські держави: і Німеччина, хоч спочатку прийняла Христове Євангеліє, але не до кінця, бо не зреклася «старої людини», а дозволила не Христу, а своїм королям і панам (відкинувши єпископів і папу) керувати Христовою Церквою; і Франція створила собі ідола «національну честь», яку поставила вище Христа, якого зреклася; «англічани кланялися золоту й мамоні, а другі народи також своїм ідолам, і посилали їх королі і пани на заріз за шматок землі [...] Серце християнина с Ісусом Христом, а серце ідолопоклонниково — з своїм ідолом. І стало, як каже апостол, їх богом черево» (Закон Божий (Книги буття українського народу), 2024: 49–51). Україна тих чужих віань, «європейських ідолів» не хотіла приймати, їм служити, але трималася Христової Євагелії. А сьогодні, з ким Україна? Хто її Бог?.. Питання аналогічне, бо сьогоднішня Україна має «два обличчя»: правдивих і зрадливих християн, українців...

Дай, Боже, нам зробити правильні висновки з наших, Тобою дарованих, перемог та наших, «заслужених» поразок через наш відхід від Тебе, Господи, і втрату Твоїєї Божої сили і Твого благословення. **Бо коли Бог буде на першому місці** — у моєму і твоєму серці, в наших родинах, у селах і містах, у народно-громадських і державних установах

та Його заповіді будуть нам знані й з любов'ю виконувані, — тоді, через покаєння і смирення перед Всевишнім, можемо отримати Його допомогу й здобути спільну перемогу над головним ворогом — гріхом — коренем усіх лих на землі, та удостоїтися благословення, захисту перед усіма ворогами видимими і невидимими, та спасення від Пресвятої Тройці — **тоді все буде на своєму місці!**

**Пресвята Тройце, Боже наш,
слава Тобі за все!!!**



Зображення тризуба з хрестом на монетах кн. Володимира Великого

Завершення. 1. Самобутність і правдивість Київської Церкви у плеканні єдності в Христі, як Єдиному Голові, її Засновникові і Завершителеві, **у живій євангельській вірі в Нього**, а через Його посередництво, в Отця і Святого Духа; **у вірності Триєдиному Богові та Христовій єдиній святій соборній (католицькій) Церкві, засвідченій кров'ю багатьох мучеників.**

2. До особливих прикмет Христової Київської Церкви можна віднести: **єдність у євангельській святоотцівській — православній вірі та сопричастя в католицькій любові з усіма християнами (зокрема духовними центрами Сходу і Заходу); готовність страждати за Христову євангельську істину аж до пролиття крові; велика пошана й набожність в народі до Божої Матері; особлива роль монашества у духовному житті народу; пошанування та розмежування, у євангельському дусі, церковних і державних прав і обов'язків для добра всього християнського народу, і спасіння кожної людини доброї волі; зберігання права кожного на свободу віросповідання та свою національно-культурну приналежність.**

3. У традиції київського християнства були старання керуватися у церковно-державному, щоденному житті християнським правилом: **«Єдність у головному, свобода в другорядному, а в усьому любов!»** Зберігання цього правила будувало християнську спільноту, сприяло духовному розквіту життя у євангельській правді й Христовій любові, а порушення спричиняло розділення, ворогування між собою та занепад.

Для зцілення ран завданих гріхами, наших попередників і особистими, нам потрібно прохати у Святому Дусі Бога Отця Благодати, щоб наново всім народом, не лише розумом, але серцем, пізнати Бога Сина — Вовплочене Слово, та прийняти Ісуса Христа як Царя, Господа, Спасителя українського і всіх народів, щиро покаювшись з усіх гріхів, передовсім з гордині й самолюбства; з Христом Богом жити вірою на щодень, та з любови до Нього плекати братню безкорисну любов до всіх, передовсім, до рідних по вірі й крові, як це було на початках християнської історії, на мирних майданах.

Повнотою буття українського народу і всіх народів світу є сопричастя-співучасть у новому Божому народові, наново створеному-відкупленому і обмитому з гріхів кров'ю Христа Бога і Спасителя світу; Бог Отець у Сині, Ісусі Христі, народжує, освячує і єднає Святим Духом новий християнський народ (русичів-українців) в одну Божу Родину — Христову єдину, святу, соборну (католицьку) й апостольську Церкву, яка є духовною Матір'ю всіх, благодаттю віри з'єднаних і в надії спасенних, народів світу.

Блаженний (щасливий) і вільний той народ, якому Бог — Господь Ісус Христос, а не вимріяні людьми ідоли — псевдобоги («малі боги») цього світу.

Знак дозрілої віри та істинної любові у Христі дітей Божих — повнота буття Божого народу на землі — спільна Євхаристія, де Єдиний Голова Свого Тіла-Церкви — Слово Боже, Ісус Христос, Владика і Пастир Свого духовного стада, як Архиєрей служить, а всі інші, як живі члени Тіла, з'єднані благодаттю Святого Духа, співслужать Йому смиренням і послухом у вірі, виявленій у братолюбії (пор. Ефесян 1: 22–23; 1 Коринтян 12: 12–31; Римлян 12: 3–10) аж до смерті, а не замкнені сліпим груповим егоїзмом (самолюбством) та розділені між собою гординою, завистю й ненавистю.

Творцем і вершком блаженних прагнень кожної людини, спільноти, зокрема кожного народу є Пресвята Тройця — Первообраз всіх здорових спільнотних буттів на землі.

Україна і весь світ найбільше потребує наново вірою зустріти Живого Воскреслого Ісуса Христа, як свого Спасителя, добровільно вірою і розкаяним серцем Його прийняти і йти за Ним (і з Ним) пе-

ремною дорогою покайної і благодарної молитви, добровільного посту-стриманости та нелицемірної братньої любови-милостині, зродженої постом, як вияв зречення з самолюбства «старої людини».

Так нам, Боже, у Тройці Єдиний, допоможи і благослови!

Література

1. Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / пер. Іван Хоменко. Рим: Видавництво оо. Василіян, 2005. 1475 с.
2. «Апології» Юстина, мученика та філософа // Ранні Отці Церкви: Антологія / ред. Марія Горяча (Витоки християнства, 1: Джерела, 1), Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2015. 323–392 с.
3. Синод Української Греко-Католицької Церкви. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви «Христос — наша Пасха». Львів: Свічадо, 2012. 344 с.
4. Слово Святішого Отця Івана Павла II до України. Львів: Свічадо, 2001. 204 с.
5. Берест Р. Середньовічні монастирі Галичини: житло та побут. Львів, 2001. 332 с.
6. Біланюк Б. Т. Петро, Божа істина, краса і любов. Дрогобич: Відродження, 1995. 378 с.
7. Власто А. Запровадження християнства у слов'ян: Вступ до середньовіч. історії християнства. З англ. пер. Р. Ткачук та Ю. Терех; Худож. оформ. С. Полохайло. Київ: Юніверс, 2004. 496 с.: іл.
8. Липинський В. Релігія і церква в історії України. Луцьк: ВМА Терен, 2010. 96 с.
9. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом: Нарис історії Української Церкви. Львів: Свічадо, 2008. 640 с. іл., ім. показчик.
10. Луцик І. Я. Життя святих, пам'ять яких Українська Греко-Католицька Церква кожного дня впродовж року почитає. Львів: Свічадо, 2011. 800 с.
11. Патріарх Йосиф Сліпий. Ісповідник віри. Методичний посібник. Львів, 2002. 96 с.
12. Пензенш В. Історія Української Греко-Католицької Церкви в Мараморошині й цілій Румунській державі. Львів: Стрім, 1994. 60 с. з 3 картинами.
13. Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т. Т. 1. До середини XVII століття. 2-е вид. Київ: Либідь, 1993. 640 с.
14. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні: (до р. 1353). Рим-Нью Йорк, 1965. Т. 1. 816 с.
15. Dłubacz W. O kulturę filozofii. Lublin, 1994. 206 с.
<https://www.pravda.com.ua/artikles/2005/01/23/3006391/index.amp>, дата звернення 02.11.2024.

Mykhail (Vasyl) Pastukh*Velyka Berezovystia***THE IDENTITY OF THE KYIV CHURCH: THE EXPERIENCE OF BIRTH AND REVIVAL IN OUR TIME**

Abstract. *The article examines the birth and strengthening of the Kievan Church of Christ, “Orthodox in its faith and Catholic in love”, on the border of two distinct cultures of the East and the West, from the “seed of blood” of the first Christian martyrs in Kievan Rus’, and from the example of a new life in the evangelical Christian love of the newly converted, primarily the princes: the holy Equal-to-the-Apostles Vladimir the Great, his martyred sons Boris and Gleb. A model of relations between church and state authorities, between the prince and the entire people, built on Christ’s evangelical teaching, is shown, as is the analogy of the revival of the Church of Christ in Ukraine, and later the Ukrainian state, during the reign of the President of the Soviet Union, Mikhail Gorbachev, thanks to the heroic faith and evangelical love of all those who honestly fought and endured suffering for the truth, for freedom of faith and conscience in concentration camps, in the Maidan in Kyiv, particularly those who hungered (fasted) and prayed at Arbat in 1989.*

The experience of the Orange Revolution (2005) is analyzed as an example of successful cooperation between church authorities and the Christian people, as well as state authorities, in critical periods of modern history in Ukraine, demonstrating true brotherhood among people of good will. Repentance and living faith in the risen Jesus Christ present a chance for Ukraine to find peace with God and to build relationships of peace, harmony, and unity among all citizens within the country and with neighboring nations.

Keywords: *Kyiv Orthodox Catholic Church of Christ, fidelity to Christ, unity, identity, reconciliation.*

Василь Макоїд*м. Тернопіль***ОТЕЦЬ КЕЛЕСТИН СКОМОРОВСЬКИЙ:
ЖИТТЯ ТА ЛІТЕРАТУРНА ДІЯЛЬНІСТЬ
ДІЯЧА ГАЛИЦЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ
XIX СТОЛІТТЯ**

Анотація. *Отець Келестин Скоморовський (1820–1866 рр.) — греко-католицький священник, поет, перекладач, культурний діяч, який зробив вагомий творчий внесок у період Галицького Відродження XIX століття. Освіту здобув у Львівській духовній семінарії, в якій були проблеми щодо полонізації та значні перерви в навчанні. Згодом став парохом у селі Остап’є (1853–1866 рр.). Творчість Скоморовського вміщує понад 100 поем, переклади Святого Письма і катехизму. Більшість творів певний час були рукописними, деякі вважалися втраченими. Глибока релігійність, ідейність, заклик до боротьби з неправдою — основні мотиви творчості К. Скоморовського. Отець Келестин після сповіді хворого на тиф отримав цю недугу. Помер 16 квітня 1866 року.*

Ключові слова: *Келестин Скоморовський, Галицьке Відродження, греко-католицький священник, поет, перекладач, Львівська Духовна Семінарія, літературна діяльність, Остап’є, Долинаненко.*

Постановка проблеми. *Келестин Скоморовський (16.04.1820–16.04.1866 рр.) — греко-католицький священник, поет, перекладач, культурний діяч, який зробив вагомий творчий внесок у період Галицького Відродження XIX століття. Хоча його постать сьогодні маловідома, але творчість глибоко вивчена дослідниками Володими-*

ром Підмонастирським, Іваном Франком, Михайлом Пачовським, Кирилом Студинським. Ярослав Гординський написав найбільшу розвідку про о. Келестина, яку опубліковано в «Записках Наукового Товариства ім. Т. Шевченка» т. СХХVIII, 1919 р. Окрім статті «Келестин Скоморовський і його літературна діяльність» видано ще шість поем душпастиря.

Метою статті є дослідження життя та творчості Келестина Скоморовського, визначення його ролі в розвитку періоду Галицького Відродження XIX ст.

Результат дослідження: Народився о. Келестин у с. Долиняни Бережанського повіту, сьогодні Рогатинського району Івано-Франківської області. Батько був парохом. Мати носила ім'я Анна. На честь назви рідного села узяв літературний псевдонім Долиняненко. Спершу сина навчав батько, і ця наука стала для майбутнього поета основою. Опісля навчався в народній школі, у 1831 р. вступив до Бережанської гімназії. Ярослав Гординський описує час навчання поета як надважкий період його життя.

Перебуваючи у «чужій стороні» серед незнайомих людей, Келестин не мав жодної підтримки. Але, незважаючи на труднощі, серед учнів він вирізнявся сумлінною працею та зразковою поведінкою. Єдиною його розрадою було повернення до рідного дому, де він поринав успогади про щасливі роки дитинства.

Під час навчання у гімназії о. Келестин пережив подію, яка глибоко вразила його. Щоб утримувати себе та допомагати родині, отець проводив приватні лекції. Одного вечора, повертаючись після навчання, він побачив, що будинок директора закладу освіти горить. Хлопець розбудив усіх мешканців. Таким чином врятував їх життя. Хоча Скоморовський багато страждав ці труднощі не зламали його. Він успішно закінчив гімназію, потім два роки вивчав філософію у Львівському університеті. Після цього його прийняли в духовну семінарію¹.

Час навчання в семінарії був також непростим. Галицьке духовенство було полонізоване в цілому. Щоб відправити Літургію, да-

¹ Ярослав Гординський. Келестин Скоморовський і його літературна діяльність. Львів: Друкарня Наукового Товариства ім. Шевченка, 1919. — с. 4–5.

вали переписати увесь службник латинськими літерами, а проповіді велися польською. Часто питомці семінарії не хотіли вивчати церковнослов'янську мову, обряди, церковні наспіви, не знали щоденних молитов рідною мовою. У семінарії навчалися переважно сини священників, серед яких був майбутній письменник Келестин Скоморовський².

Професор Кирило Студинський у своїй розвідці про Львівську Духовну Семінарію пише:

«При іспиті з читання церковнослов'янською мовою, проведеному 29 вересня 1843 р., 16 із 70 питомців одержали «третю» або «другу» клясу. Деякі, а серед них і Келестин Скоморовський, не з'явилися. Наприклад, Іван Наумович, згодом відомий талановитий популяризатор, священник і відступник від Католицької Церкви, одержав дуже слабоньку ноту. З церковного співу ледве кілька семінаристів одержали «першу» ноту, шестеро — «другу», всі інші — «третю», тобто найнижчу.

Єпископ Снігурський 9 жовтня 1843 р. підтвердив, що кандидати духовного стану не вміють читати церковнослов'янські тексти, не знають щоденних молитов, не вміють хреститися згідно з приписами східного обряду. Тому 9 падолиста 1843 р. єпископ завів, щоб семінаристи піддалися іспитові церковнослов'янської мови»³.

Ярослав Гординський описує час навчання в семінарії:

«Про його життя в духовній семінарії у Львові подає ряд вісток згадана книжка проф. К. Студинського. Із семінарією увійшов у зв'язки Келестин Скоморовський за ректорату д-ра Григорія Якимовича, здається, восени 1838 р., бо саме тоді просив він стипендію. Тоді було йому 19 літ. Відвідував філософічні студії, котрі Скоморовському прийшлося кінчити поза мурами семінарії. У тім самім році (1838) просили сертифікат питомці Стефан Качала, Яків Головацький, Антін Петрушевич. Макіяш Шашкевич покинув львівську семінарію ще у 1837 р., тому Скоморовський не стрів з ним у

² Михайло Терашковець. Маркіян Шашкевич та його ідеї на тлі українського відродження / упор. Феодосій Стеблій, Олег Турій; наук. ред. Володимир Мороз. Львів: Видавництво УКУ 2021. — с. 95–96.

³ Студинський. Львівська духовна семінарія, с. ССXXXIX–ССXL. Михайло Терашковець. Маркіян Шашкевич та його ідеї на тлі українського відродження / упор. Феодосій Стеблій, Олег Турій; наук. ред. Володимир Мороз. Львів: Видавництво УКУ 2021. — с. 96–97.

мурах семінарії; але, були там І. Вагилевич, Я. Головацький. Скінчивши в голоді й холоді філософію (за допомогою згаданої стипендії), восени 1840 р. вступив Келестин Скоморовський у духовну семінарію у Львові. Але одразу мав він там щастя. При вступних іспиті, котрий здавав дня 8 жовтня 1840 р. як студент II року філософії, виявилось, щоне знаєвін слов'янської азбуки. За се його батькови висловили догану. У семінарію Келестина прийняли як слухача II року філософії. Однак уже під днем 24 серпня 1841 р. в урядових актах було написано, що Скоморовського видалено з семінарії за лихі поступи в науці. Згодом його знов прийняли до семінарії. 11 січня 1842 р. з тяжкою недугою забрали Келестина до шпиталю. Скоморовський занедужав на меланхолію.

В. Підмонастирський згадує про дворічну перерву у богословських студіях К. Скоморовського, бо його після видужання з припадку меланхолії не прийняли у семінарію. Сюди дістав ся він за протекцією намісника Галичини архикнязя Фердинанда д' Есте. Скоморовський скінчив теологію в 1849 р. Ся остання дата без сумніву вірна, а з неї бачимо, що бого словські студії тривали у К. Скоморовського 10 літ, бо вже в 1840 р. складав він вступний іспит до семінарії. Отже, у Львівській семінарії перебував Скоморовський у літах 1840–1843 і 1845–1849. Час поза мурами семінарії використав для самоосвіти. Читав багато російських, польських та чеських книжок. Під впливом лектури взявся він за перо⁴.

На думку Івана Франка, у період «Весни народів» поет співчував польському повстанню (про це Франко написав в замітці до статі Володимира Підмонастирського про Келестина Скоморовського), яка була опублікована у 20-му номері журналу «Зоря» 1886 р. Автор додав вірш о. Келестина «На честь братів повернувших з неволі», написаний 2 березня 1848 року⁵. І. Франко стверджував, що ця поезія дає підстави думати про зв'язок Скоморовського з польськими конспіраторами, особливо серед питомців семінарії.

У творі «В'язні стану» йдеться про політичних в'язнів, які поверталися із австрійських фортець-в'язниць Куфштайн (Тіроль) та

⁴ Ярослав Гординський. Келестин Скоморовський і його літературна діяльність. Львів: Друкарня Наукового Товариства ім. Шевченка, 1919. — с. 5–7.

⁵ Іван Франко. «До повесткової замітки п. Володимира Підмонастирського.» Зоря, рік VII, вип. 20, 15 (27) Жовтня 1886, с. 319–320.

Шпильберг (Моравія, поблизу Брно). Це були поляки, які відбували покарання.

Руська «Патріотична молодеж» вітала їх з поверненням. Акт, де учасники «самі тягли вози аж до міста» замість коней — це символічний жест солідарності, шанування мучеників за свободу Польщі та відкритий політичний виклик австрійській владі. Отець Келестин Скоморовський був членом Головної Руської Ради, яка була створена у 1838 р. У 1849 р. закінчив Львівську духовну семінарію. Цього ж року одружився з Теклею, донькою Григорія Рогозинського, парохя села Остап'є. Згодом отримав священничі свячення і почав служити на парохії в с. Остап'є Скалатського деканату, сьогодні Тернопільського району Тернопільської області: у 1849–1853 рр. як адміністратор, у 1853–1866 рр. як парох⁶.

Творчість отця Келестина можна поділити на два великі періоди. Під час навчання в семінарії вона була плідною, але до наших днів збереглося дуже мало праць.

У 2024 році у відділі рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника було віднайдено справу НТШ–63, поему, написану латинкою на 8 аркушах, зокрема з титульною сторінкою і епіграфом, «Do moi chatki yly Stych zaprashajuzcyi na wakacyi poswiazczenyi petomciom S. Bohoslovyja ruk... holoshenyi czyrez Ctlestyna Skomorowskaho petomcia II ho roku S. Bohoslowyia na zabawi petomciw w den 30 maia 1847 p.»

Вірш «Птиці-посли» вперше був надрукований у збірнику «Вінок Русинам на обжинки» Івана Головацького та виданий у Відні у 1847 році⁷. Згодом перевиданий в «Антології Руській»⁸, збірнику найзнаменитіших творів Руських поетів, який вийшов друком у 1881 році як видання академічного товариства «Дружній лихвар». Виданням захоплювалися перші українські студентські організації Галичини.

Другий період творчості о. Келестина Скоморовського — це зрілий час, коли отець перебував на парафії в Остап'ї. Він багато писав, готуючи твори до видання збірника з розділами «Байки та може-

⁶ Ярослав Гординський. Келестин Скоморовський і його літературна діяльність. Львів: Друкарня Наукового Товариства ім. Шевченка, 1919. — с. 9.

⁷ Антологія Руська. Друкарня товариства ім. Шевченка, Львів, 1881, с.31–33.

⁸ Ярослав Гординський. Келестин Скоморовський і його літературна діяльність. Львів: Друкарня Наукового Товариства ім. Шевченка, 1919. — с.10.

билици», «Ластовонька з понад Збруча». Планував видати збірку у 1865 році в Коломиї, але в цей рік не вдалося реалізувати задум. На жаль, у 1866 році отець передчасно помирає, а його вірші, як і він сам залишаються в забуті на десятиліття.

Ярослав Гординський пише про творчу спадщину отця Келестина (100 поем):

«Ті поезії зовсім невідомі широкій аудиторії, бо як згадано, вони рукописні (окрім двох, напечатаних недавно д-р Михайлом Пачовським). А шкода, бо вони мають значну літературну цінність. Характерною їх ознакою є глибока ідейність, до якої поет вживає суспільність. Неправда та кривда вражають К. Скоморовського глибоко. Як священник він свято вірить в Божу справедливість і впевнений, що правда колись побідить. Хоча Скоморовський глибоко релігійний, часом аж до містицизму, глядить він на світ ясним оком і огортає цілу землю повним любови, поетичним серцем. Відси походить дивна злука релігійного із одушевленням природи. З того боку пригадує Скоморовський девчім українського філософа XVIII. в. Григорія Сковороду. З бажанням правди лучиться у Скоморовського любов до усього ясного, сонячного, відчувається відразу до темного й зимного. Панованє правди — се для К. Скоморівського музика будучности, поки панує на світі ріжна неправда. І до боротьби з тою неправдою кличе він свій нарід, а передовсім його молодіж. Як священник бачить він у всякій несправедливості чортівську роботу. Він знає, що боротьба з переможнею неправдою буде тяжка, але вона мусить скінчитися поконанєм «чорта»⁹.

Чіткий образ боротьби змалював поет у поемі «Колись було і чорту»:

Від Синьоморя та з поза Дунаю
Ой, чути, чути, як дзвони грають;
Грають сумненько та жалібненько,
Аж мором мліє з суму серденько.
Чогось зірниця в червень вмоталась,
Ніби у крові вона скупалась —
І сумна стала, не веселиться:
Бо Синьоморе кров'ю хреститься!
Що то за дзвони, за передзвони?

⁹ Боротьба за волю в уяві поета-священника 60-тих рр. XIX в./Ярослав Гординський//Українське слово. — 1916 — Рік II, № 103(274) 22 квітня. — с. 5.

Чи де горить що, чи дзвонять на хмари?..
Ой, які зойкні чувати гвари!..
Чи яке святонько де наступає,
Що о нім еще мир Божий не знає?..
Може то звідтам, де живуть Рахмани
Понад земляньку несесь воздухами,
Прийде на воду та й у воду кане,
Ніхто голосочку — кінця не догляне?..
Ой, нї, то нї! То не Рахманів дзвони
— Тамті не видають так сумненьких стонів
Бо то голосочки — сумніі гомони:
Вони ніби кличуть люд до оборони!
Ой, то не дзвоньки — то кресінь сталиці,
Аж іскра зродилась, стогне земляця,
Так їржить коник, допче копитами..
То від Синьоморя, від тебе Дунаю,
Що пустить ся в воздух — та й знов в воду кане,
А як скупавсь, то гнеть і охляне..
Ой, то не дзвоньки — то бренькіт сталиці!
Січуть ся, рубають — сумніі вечерниці,
Зірниці плачуть, а сонце зглядавсь,
З кровці червоної очи обтирає
— А таки кровця Дунай заливає!
Але мир Божий на те не питає!
Ой, барвить ся Дунай та синєє море
— Ой, та про тебе, про тебе то, Доле!
Про тебе то Доле, скривавлене поле,
Скривавлене поле, устелене трупом
Се ломлять недолю та на смертнім полю,
Брат з братом рвєся розбоем та лупом!
Ой, вже надоїло та допекло дуже
Носити подовте чортячєє бремя!
Скинути його сам Бог допоможе, Сам Бог!
Уже бо надоспіло время Ой, годі, годі, можлиі сударі,
Мир божий в ярмі подовше держати..
Дзвонять на сповідь і на гірку прощу,
Треба тяженьких гріхів сповідатись...

Легко бо було набрати на душу,
 Лиш гірко — гірко буде те збувати!
 Та же ви самі відаєте добре,
 Що не по Боже було ваше діло;
 Держали довго — лиш не ймете довше:
 Вже мірило злоби вашої сповнилося!...
 Врешті хиба би Бог не був Богом,
 Якби то довше ще то стримав,
 Якби то чорту дав ще поглумлятися:
 Що чорт хотів — та й теє і виграв!
 Дійсно пропаде царство діяволе,
 Рід людський прийде, він прийде на своє —
 Чортови досить! Вже досить набавивсь,
 Душі і тіла вже досить надавивсь —
 Ой, час вже, час вже пустити обоє.»¹⁰

Отець Келестин Скоморовський залишив по собі велику перекладацьку спадщину, адже він, як син свого народу, прагнув, щоб його народ читав і розумів Слово Боже. Працював над перекладом Біблії. Збереглися лише декілька книг Святого Письма, перекладених о. Келестином: Послання до Римлян, два послання апостола Петра, три послання святого апостола і євангелиста Івана Богослова і послання апостола Юди. Також отець переклав німецький катехизм на українську мову, щоб вірні могли пізнавати правду віри і відкривати для себе Боже об'явлення.

Висновок: Отже, Келестин Скоморовський не є пересічною особою періоду Галицького Відродження XIX ст. Він брав активну участь у пробудженні Галичини. Його життя сповнене відваги і святості, про що також свідчить і його смерть. Отець у Страсний тиждень пішов сповідати хворого на тиф, усвідомлюючи, що може сам захворіти. Зрештою священник занедужав, але не припиняв служити Страсні і Пасхальні богослужіння. 16 квітня, у день свого земного народження, він народився до вічного життя.

Сьогодні його твори віднайдені, а пам'ять збережена на віки.

¹⁰ Боротьба за волю в уяві поета-священника 60-тих рр. XIX в./Ярослав Гординський//Українське слово. — 1916 Рік II, № 103(274) 22 квітня. — с. 5.

Література

1. Ярослав Гординський. Келестин Скоморовський і його літературна діяльність. Львів: Друкарня Наукового Товариства ім. Шевченка, 1919.
2. Михайло Терашковець. Маркіян Шашкевич та його ідеї на тлі українського відродження / упор. Феодосій Стеблій, Олег Турій; наук. ред. Володимир Мороз. Львів: Видавництво УКУ, 2021.
3. Студинський. Львівська духовна семінарія, с. ССXXXIX–ССXL. Михайло Терашковець. Маркіян Шашкевич та його ідеї на тлі українського відродження / упор. Феодосій Стеблій, Олег Турій; наук. ред. Володимир Мороз. Львів: Видавництво УКУ, 2021.
4. Вѣнокъ Русинамъ на обжинки уплѣлъ И в а н ъ Б. Θ. Головацкій. Часть вторая. У Вѣдн 1847.
5. Антологія Руська. Друкарня товариства ім. Шевченка, Львів, 1881.
6. Боротьба за волю в уяві поета-священника 60-тих рр. XIX в. / Ярослав Гординський // Українське слово. — 1916 — Рік II, № 103(274) 22 квітня.

Vasyl Makoyid

Ternopil

FATHER KELESTYN SKOMOROVSKY: LIFE AND LITERARY ACTIVITY OF A FIGURE OF THE GALICIAN REVIVAL IN THE 19TH CENTURY

Abstract. *Father Kelestyn Skomorovsky (1820–1866) was a Greek-Catholic priest, poet, translator, and cultural figure who played a notable role in the Galician Revival of the 19th century. He studied at the Lviv Theological Seminary, where he faced issues of Polonization and significant breaks in his studies, but later became the parish priest in the village of Ostapye (1853–1866). Skomorovsky's work, including over 100 poems and translations of the Holy Scriptures and the catechism, is characterized by deep religiosity and idealism, with a call to fight against falsehood. His works, most of which were long considered lost or were handwritten, are marked by a love for nature and the search for truth. Father Kelestyn Skomorovsky died of typhus on April 16, 1866, having contracted the disease while confessing a sick person, demonstrating his courage and holiness.*

Keywords: *Kelestyn Skomorovsky, Galician Revival, Greek-Catholic priest, poet, translator, Lviv Theological Seminary, literary activity, Ostapye, Dolynianenko.*

Іван Говера
м. Тернопіль

БОГОСЛОВСЬКИЙ ТА ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ РІВЕНЬ ДУХОВЕНСТВА В ПЕРІОД ПІДПІЛЛЯ УГКЦ

Анотація. У статті проаналізовано катакомбний період Української Греко-Католицької Церкви 1946–1989 років, а саме ступінь освіченості духовенства, його богословський та інтелектуальний рівень. Адже у ретроспективі десятиліть говоримо про різні вимоги до духовенства та різний рівень їхньої освіченості. Подано періоди та варіанти підпільного навчання. На прикладі інтерв'ю-спогаді о. Олега Кривобочка ТІ (член Товариства Ісуса), як один із варіантів, проаналізовано навчання у підпільній семінарії. Це не є типовий приклад. Кожен кандидат мав свій спосіб навчання та свій шлях. На сьогодні у наукових дослідженнях або спогадах подано різні форми навчання у підпіллі. Цей матеріал, що зберігається у приватному архіві автора, публікується вперше. Підпільне духовенство, як ісповідники віри, було для вірних переслідуваної УГКЦ взірцем переслідуваного Христа. Миряни зберігали у серцях настанови своїх пастирів, як живе свідчення віри.

Ключові слова: УГКЦ, підпілля, духовенство, богослов'я, наука.

Постановка проблеми. У листопаді-грудні 2024 року Церква відзначала 35 років виходу Української Греко-Католицької Церкви з підпілля [1].

Ця подія дає підстави багатьом дослідникам, історикам детально вивчати період підпільної УГКЦ та процеси її легалізації.

В умовах сучасної війни, яку веде росія проти України, вкотре переконаємося, що впродовж багатьох років, а то й століть, ця імперія веде активну боротьбу проти всього українського, зокрема про-

ти української Церкви, яка завжди була зі своїм народом, освітлювала його шлях до здобуття Незалежності та благословляла прагнення до становлення Української Держави.

Незважаючи на устрої росії: (монархія, радянський союз чи сучасна держава), методи залишаються незмінними: переслідування, знущання, ув'язнення, нищення та знецінення пам'яток історії, культури, духовності, переслідування Української Греко-Католицької Церкви, яка в роки війни стійко тримає свій народ, своє військо: капелани-священники несуть Слово Боже нашим Захисникам, утверджують їх віру, вселяють надію на перемогу.

Тому сьогодні необхідно вивчати та аналізувати працю духовенства минулих століть. Адже навіть у роки переслідувань вони були добрими пастирями для свого народу та провідниками ідей щодо усвідомлення власної ідентичності [2].

2023 рік був визначним для науковців та богословів. Наукове Товариство ім. Тараса Шевченка відзначило 150-річчя від дня заснування [3]. Члени товариства, визначні богослови, брали участь у формуванні української та світової науки в цілому. Було проведено різноманітні заходи з нагоди вшанування ювілею, досліджено працю членів НТШ.

У цьому ж році відзначалося 100-річчя від дня заснування Наукового Богословського Товариства. У Тернопільській семінарії ім. Патріарха Йосифа Сліпого, що у селищі Велика Березовиця на Тернопільщині, відзначено ювілей — 100 років видання наукового журналу «Богословія» [4].

Ініціатором створення Наукового Богословського Товариства з виданням відповідних статей був отець Йосиф Сліпий [5]. У 1923 році, після повернення із закордонних студій Інсбрука та Рима, мав багато ідей, бо щиро переживав за наукове зростання духовенства. Тому створив наукову реформу у стінах семінарії. У 1923 році вийшов друком журнал Наукового Богословського Товариства, в якому публікувалися богословські статті. Рівень освіченості духовенства зростав, формувалася українська богословська думка. Журнал видавався до 1938 року як трьохмісячник, пізніше з довшим інтервалом у зв'язку з воєнним лихоліттям і перешкодами того часу. Коли УГКЦ перейшла на нелегальний спосіб існування, то, звісно, видання жур-

налу в Україні припинилося. Спроби видавництва його за кордоном були нерегулярними. Лише після переїзду митрополита Йосифа Сліпого у Рим з 1963 року друк було відновлено.

У 2023 році в Тернополі вперше в історії існування Наукового Товариства ім. Тараса Шевченка було організовано богословську секцію, куди увійшли священники-богослови. Своєю працею вони продовжують розвивати здобутки Митрополита Андрея Шептицького та Патріарха Йосифа Сліпого.

2025 рік проголошено роком Митрополита Андрея Шептицького. Цей великий муж, розуміючи важливість освіти українського духовенства, крок за кроком розвивав науковий рівень богословських закладів. Львівська Духовна Семінарія Святого Духа стала Академією. Кращих студентів семінарії направляли на студії в європейські університети для здобуття наукових ступенів. Згодом студії академічного взірця створювалися і в Україні.

Священники-науковці були членами наукових секцій, видавали часописи, брали участь у богословських дискусіях.

Ці події відбувалися до 1946 року з невеликими перервами у роки війни. Але 1946 рік приніс для Української Греко-Католицької Церкви важкі випробовування. Радянський уряд, розуміючи, що українську Церкву не просто буде підкорити атеїстичній державі, звинуватив її у різних вигаданих провинах.

Відтоді до 1989 року Церква була офіційно заборонена, переслідувана, ув'язнена, однак не скорена. Вона перейшла на нелегальний спосіб існування.

Результати дослідження. До переходу УГКЦ на нелегальний спосіб існування богословський та науковий рівень духовенства зростає. Студенти Львівської Духовної Академії одночасно навчалися у світських університетах, здобуваючи фах, аби у випадках труднощів отримати священничі свячення в умовах війни, мати змогу отримати світську професію та працю. Багато семінаристів продовжували свої студії за кордоном у кращих університетах Європи.

У березні 1945 року арештували всіх єпископів УГКЦ, а у 1946 році відбувся так званий псевдособор у м. Львові, на якому НКВД спільно з РПЦ насильно прилучили духовенство та вірних до російської церкви [6].

З цього моменту УГКЦ офіційно була заборонена в СРСР. Але це не означало, що вона зникла загалом. Попри всі диявольські задуми Сталіна та його поплічників Церква існувала підпільно у катакомбах [7, 8].

У підпільній УГКЦ не було наукових чи богословських досягнень, не проводилися дискусії між священниками та семінаристами. У пріоритеті було життя і збереження Церкви! Однак не слід вважати, що підпільне духовенство було «на пеньку свячене», як стверджували православні батюшки, які закінчували легальні духовні заклади російської православної церкви.

У період підпілля (1946–1989 рр.) були різні умови здобуття священничих свячень та досягнення богословського й наукового рівня підпільного духовенства.

Спочатку підпільними священниками були ті, котрі до 1946 року навчалися у семінаріях, університетах чи академіях в Україні та за її межами. Усі вони здобули належний науковий та богословський вишкіл, знали декілька іноземних мов. Це були священники, дописи яких друкували у журналі НБТ. Вони мали членство в НТШ.

Дехто з них був ув'язнений, убитий, комусь вдалося певний час переховуватися. Ті, котрі залишилися на волі, душпастирювали. Найважчим було перше десятиліття. Церква знала про умови переслідування. Перші інструкції щодо звершення священниками Святих Таїнств в умовах переслідування та інші практичні вказівки були написані Митрополитом Андреем Шептицьким, пізніше доповнені митрополитом Йосифом Сліпим [9]. Згодом духовенство почало повертатися з ув'язнення. Провід Церкви розумів, що на свободу, можливо, доведеться очікувати довго. Тому потрібно було створювати підпільні церковні структури. Розпочалося формування підпільних семінарій. Були висвячені нові єпископи, священники, до монастирів приходили хлопці та дівчата з метою служіння Христові та своєму народові [10, 11].

У наступних десятиліттях, до часу виходу з підпілля, у Церкві існувало духовне життя.

Кожен підпільний священник, єпископ, богопосвячена особа були самобутніми та мали різну наукову підготовку.

Наприклад, підпільний єпископ **Іван Слезюк** [12] був до подій

1946 року катехитом для дівчат у гімназії та настоятелем студентської церкви-каплиці для всієї молоді в Станиславові (нині Івано-Франківськ). Займав різні уряди в Церкві, був високоосвіченим душпастирем. А в часи переслідування продовжував катехизувати молодь, рецензував книжки.

Автор цієї праці жив неподалік дому, у якому мешкав підпільний єпископ, та знав його особисто. Блаженний Іван пройшов гідно підпільні випробовування. Помер після допитів. Сьогодні проголошений блаженным.

Отець **Іван Демушка** [13] був скромним священником. Проживав біля міста Івано-Франківська. У його домі була незліченна кількість книг. Замість проповіді він завжди читав побожну книгу, яка була написана іноземною мовою. Отець володів декількома мовами, тому міг одразу перекладати написане вірянам. Чи це були книги св. Альфонса Лігуорі, чи св. Томи Кемпійського, чи іншого святого.

Отець **Микола Волосянко** (ЧНІ) навчав підпільних семінаристів єврейської, латини, Святого Письма, Старого та Нового Завітів, провадив високодуховні реколекції для духовних осіб і мирян.

Отець **Андрій-Роман Кияк** ще до війни навчався в семінарії. Пізніше був в УПА, переховувався. Згодом став директором школи. Володів німецькою, англійською, польською мовами. Сповідав інтелігенцію. Був надзвичайно педантичною та ввічливою людиною. Часто давав реколекції для священників, семінаристів та мирян. Його проповіді були емоційні з використанням різних історій та прикладів. Любив навчати підпільних семінаристів, що «проповідь без прикладу, як ялинка без прикрас».

Митрополит підпільної Церкви **Володимир Стернюк** ще до війни навчався у Бельгії. Володів декількома мовами. Був надзвичайно ерудований та скромний. Жив у маленькій кімнатці у місті Львові. Підготував підручники з морального та догматичного богослов'я для навчання підпільного духовенства, переклавши їх з французької мови.

Після виходу УГКЦ з підпілля поїхав до Рима. Виступав перед народом французькою мовою, чим викликав неабияке захоплення слухачів.

На жаль, за кордоном думали, що підпільна УГКЦ — це малоосвічена спільнота, котра ледве вижила під страшним комуністичним терором.

Отець **Богдан Геврич** був феноменом. Грамотний священник володів декількома іноземними мовами, зокрема класичними — грецькою та латиною. Мав медичну освіту. Саме ці знання його врятували в тюрмі, де він провів 10 років. Був фельдшером, допомагав людям долати недуги, не лише тіла, а й душі. Коли він служив святу Літургію, то «зеки» були на сторожі, щоби НКВДисти не застали його під час відправи, бо за це жорстоко карали. Він не раз служив, лежачи на траві спиною, а на грудях, як на престолі, використовував окуляри замість чаші та дискоса. Був аскетом, попри те, що був одружений і мав п'ятеро дітей. Спав у труні. Він бачив небо, душі з чистилища, передбачав майбутнє Церкви, відчував наближення волі для неї.

Коли повернувся з «курорту», як він називав період ув'язнення, жив у Косові. Навіть не маючи грошей на їжу, не минав жодної книжкової крамниці. Його прагнення щодо духовного та інтелектуального зростання завжди підтримувала дружина. Це є гідним взірцем для сучасних священничих родин.

Отця Богдана часто викликали на допити. Намагалися й надати переконувати, вербувати, схилити на підписання православ'я. Кагебісти йому цитували книги комуністів, а отець — Леніна, Маркса, Енгельса, чим їх дивував. Грамотну Людину поважали навіть вороги.

У підпіллі серед духовенства було дуже багато поціновувачів книг, які шукали добру літературу. Попри те, що вона важко діставалася, священники прагнули з них навчатися та розвиватися.

Варто згадати владика **Михайла Сабригу**, який був першим єпископом Тернопільської єпархії. З дитинства мав хист до малювання, планував вступити у художній заклад, але віддав перевагу богослов'янському життю, вступивши до підпільного монастиря отців редемптористів (ЧНІ). Будучи монахом і священником, багато подорожував з душпастирськими візитами. Очікуючи транспорт, брав у руки олівець чи ручку, папір і малював все, що бачив. Про це свідчить велика колекція його робіт. Був людиною високих духовних якостей. У часи переслідування працював у книгарні Львова, мав можливість

читати рідкісну та корисну літературу. Отримавши знання з духовної та світської літератури, був добрим проповідником. До нині вірні пам'ятають його проповіді, які вирізнялися глибиною пізнання Святого Письма.

Митрополит **Василій Семенюк** (нині емерит), тоді ректор підпільної семінарії, дуже любив читати. Після смерті священників викупував їх бібліотеки. І таким чином формував добірну богословську та художню літературу, яка потім була доступною для підпільної семінарії. Книги були написані українською, польською або церковно-слов'янською мовами.

Підпільні семінаристи вчилися дискутувати на богословські теми, особливо щодо обряду. Багато читали, спілкувалися зі старшими священниками. Виїздили до Почаєва та Києва, де офіційно діяли церкви та монастирі московського патріархату. Цікаво, що у Вовчинцях біля Івано-Франківська служив о. **Василь Гринишин**. Він офіційно був священником московської церкви, а підпільно — священником УГКЦ. Літургії відвідували і підпільні семінаристи, маючи можливість споглядати, як правити біля престолу, кадити, виходити через іконостас та відчувати запах кадила, насолоджуватися співом церковного хору. Згодом на підпільних лекціях обговорювали літургійні обряди. Також вірні ходили на підпільні богослужіння, які о. Василь відправляв по хатах.

Серед підпільних семінаристів проводилися богословські дискусії та різного роду дослідження. Наприклад, автор цієї статті написав реферат на тему: «Людина — творіння рук Божих», після чого було обговорення цієї теми.

На жаль, наукових вечорів, як сьогодні, не організовували, богословських праць не писали, боялися. Могли викрити КДБ, згідно з почерком впізнати і притягнути до кримінальної відповідальності. Гаджетів на той час не було. Дехто із семінаристів мав друкарську машинку, але кожна з них мала свій почерк, тому її використовували з обережністю, бо КДБ могло встановити на якій машинці друкувалася стаття.

Попри всі ці застереження, все ж таки друкувалася духовна література: підручники, життя святих, молитовники, співаники, церковні

календарі. До сьогодні у приватних архівах та музеях зберігається багато літератури, яка слугувала для здобуття підпільними семінаристами богословських знань та навчання вірян.

Коли Церква вийшла з підпілля рівень знань священників залишався високим, вони володіли практичними навичками та досвідом.

На сьогодні богословська наука займає вагоме місце в Україні та далеко за її межами. Упродовж багатьох років наші кандидати навчалися в кращих університетах світу.

Духовні особи освіту та фах здобували у радянських школах, училищах, технікумах та закладах вищої освіти. Адже в радянському союзі не працювати вважалося злочином. Це трактувалося як дармоїдство. Тому підпільне духовенство (семінаристи, священники, монахи та монахині) отримували належну світську освіту в державних закладах, доповнювали свої знання самоосвітою: відвідували бібліотеки, виписували наукові журнали, багато читали. Також передавали перевіреним особам заборонену літературу, серед якої — «Історія України» Михайла Грушевського, «Історія України» Миколи Аркаса, «Кобзар» Тараса Шевченка, «Чорна рада» Миколи Куліша. Деякі з цих книжок були видані Науковим Товариством ім. Тараса Шевченка.

Щодо богословської освіти, то її здобували по-різному. Легальних стаціонарних греко-католицьких богословських закладів освіти не було. Існували римо-католицькі та московські православні семінарії. Дехто, після закінчення навчання у таких закладах, переходив у підпільну Греко-Католицьку Церкву.

Єпископи та священники катакомбної Церкви організовували підпільні навчальні курси для осіб, які хотіли присвятити себе богослужбовому життю. Монастирі мали свої підпільні школи (отці василіани, редemptористи, студити). Для світських священників також були організовані відповідні курси.

З метою конспірації одні групи не знали про інших. Були випадки, коли КДБ засилало у групи своїх агентів. Вони відслідковували та доповідали певним органам, хто навчається у таких групах. Адже Греко-Католицька Церква була під строгою заборонаю. А радянська влада найбільше боялася молодих священників та єпископів.

Був період, коли із Західної України у Кремль звітували про те, що Греко-Католицька Церква назавжди ліквідована, священники розстріляні одні вивезені в Сибір та Казахстан, а інші, полишивши душпастирську практику, перейшли на світський спосіб життя. Чим більше атеїстичний режим переслідував Церкву, тим сильніше вона розвивалася. На Захід були передані відомості про кількість нових священників, єпископів, монахів і монахинь. Як писав Тертуліан: «Кров мучеників є насінням нових християн!».

Із благословення підпільних єпископів деякі священники провадили підпільні семінарії. Дехто вчився індивідуально. Навчання тривало чотири-шість років, залежало від рівня підготовки. У монастирях були організовані групи для підпільних монахів та монахинь. Вони збиралися час від часу у певних конспіративних місцях, проходили курс із того чи іншого предмету і роз'їжджалися, або були випадки, коли проживали невеликими групами і спільно навчалися. Таким домам важко було уникнути пильного ока каральних органів. Коли декілька молодих хлопців чи дівчат (у монастирях) проживали разом — це вже попадало під підозру. Приходили з перевітками, організовували допити, проводили обшуки, якщо знаходили релігійну літературу, то вже такі особи і об'єкти попадали під постійний нагляд.

Освітній процес не відповідав єдиній формі та не проводився за відповідною навчальною програмою.

Монах чину Товариства Ісуса о. **Олег Кривобочок**, який у радянський період навчався підпільно, пригадує: «Я народився в невіруючій родині. У віці 14-ти років я почав займатися йогою. Спочатку хатха-йога — статичні пози тіла, потім прана-йога — дихальні вправи. За деякий час я перейшов до медитації, яка відкрила мені новий світ: змінені стани свідомості тощо. Я медитував щодня три рази по дві години».

Аналогій духовних пошуків серед тогочасної молоді було багато. Радянські юнаки та дівчата прагнули духовності. Їх також захоплювали теми східної філософії (йога, карате, інші течії). Ці прагнення та поривання переслідувалися, бо були суворо заборонені радянською системою.

Люди, шукаючи правильний духовний шлях, отримували пізнання через Святе Письмо. Олег Кривобочко розповідає: «Коли я на-

вчався в інституті, то шкільний товариш подарував мені Біблію і запросив відвідувати зібрання євангельських християн-баптистів. Я читав Біблію і відвідував їхні зібрання, читав їхню літературу».

Варто зауважити, що діяльність різних сект у радянському союзі теж була заборонена. Але вони діяли, і їх відвідувало чимало молоді.

Як продовжує о. Олег: «Після закінчення інституту мене познайомили з отцем Володимиром Палчинським, василіянином. Я зустрічався з ним, ми дискутували на релігійні теми, я читав уже католицьку літературу. Підпільний світ Греко-Католицької Церкви поволив мене втягував у себе. Я брав участь у богослужіннях, потім перша Сповідь і перше Причастя».

У тогочасний період подібні відчуття переживало багато людей. Інколи батьки не знали про проблеми та духовні пошуки своїх дітей. У жорсткій радянській дійсності жити подвійним життям було не просто: радянська людина приховано жила духовним життям. Отець Олег Кривобочко пригадує: «За якийсь час в мене почалася внутрішня криза, яка дійшла до втрати сенсу життя і навіть бажання самогубства. Ця «темна ніч» тривала кілька місяців, а потім усе раптово зникло. Я відчув внутрішнє бажання стати греко-католицьким священником».

Світло прозріння було для багатьох людей чудом і Провидінням. На жаль, не кожному вдалося поспілкуватися з підпільним греко-католицьким священником, але о. Олегу пощастило. Пригадує: «Я вступив до Чину св. Василія Великого і почав свої підпільні студії. Жив у Тернополі. Тоді мене познайомили з отцем **Миколою Шаварином**. Це був священник старої школи з ґрунтовною класичною та філософсько-богословською освітою».

Не кожен священник мав здібності й право навчати інших кандидатів, вести їх до священства чи монашества. Кого Господь приводив у відповідне оточення, той знаходив мужність, відвагу та зусилля навчатися.

Олег Кривобочко ділиться цінним свідченням:

«Потрібно було вивчити старослов'янську та латинську мови для читання літургійних текстів та підручників. Польську мову я знав добре, отож відразу почав вивчати філософію польською мовою. Схо-

ластичні підручники суттєво відрізняються від сучасних. Я прочитав три томи «вічної філософії», написані одним автором, де все послідовно аналізується від простого до найскладнішого. Пізніше, через дванадцять років, коли я в єзуїтському колегіумі у Кракові вивчав філософію, то мав можливість порівняти навчання із сучасним викладанням дисциплін. У колегіумі кожну філософську науку викладав окремий викладач. Усі курси були авторськими, підручники з однієї галузі написані різними авторами із висвітленням їх думок. Знання з схоластичної філософії дали мені можливість сформувати в одну цілісну систему різні курси та світогляди».

Очевидно, що студент підпільної семінарії не міг бути постійно в одному середовищі, адже його могли заарештувати, а через нього й інших студентів і священників.

Отець Олег розповідає: «До отця Палчинського у Львів я приїжджав один раз на декілька місяців. З отцем Шаварином зустрічався постійно, тому саме він був моїм основним учителем. Моє навчання було подібне до школи перипатетиків. Ми зустрічалися в парку чи в лісі за містом, прогулювалися, я запитував, він відповідав, пояснював. Це були часи, коли вранці до магазинів утворювалися великі черги за маслом. Одній людині давали одну пачку. Потім люди другий раз ставали в чергу. Ми з отцем домовлялися, до якого магазину підемо, ставали разом у чергу і тихо розмовляли. Це займало, наскільки пригадую,десь з пів години. Якщо другий раз ставали в чергу, то мали можливість поговорити годину».

Підпільні священники вигадували найрізноманітніші можливості та способи навчатися і підтримувати один одного у покликанні. Митрополит-емерит Василій Семенюк пригадує, як він їхав в роцію до Івана Репели, який служив у радянській армії, але мав бажання бути підпільним священником-монахом. Щоб надати йому духовну підтримку Митрополит в парку на лавочці звершував таємно Святу Літургію. У військовій формі сидів підпільний семінарист, а інший, якого сприймали за родича чи товариша — підпільний греко-католицький священник. Підпільні священники були авторитетами для вірних та семінаристів. Їхня відвага та самопожертва надихали. Тому Олег Кривобочко зізнається: «Мене також захопила особис-

тість отця Миколи, його любов до античного світу. Я почав вивчати давньогрецьку мову».

Отець Микола Шаварин радо навчав інших грецької та латинської мовам. Коли Греко-Католицька Церква вийшла з підпілля, то в легальній семінарії викладав ці античні мови. І з приємністю та захопленням його згадують сучасні священники.

«Коли я у такий спосіб закінчив курс філософії, то латинську вже знав настільки добре, що міг читати богословські підручники Танкверей, який жив наприкінці XIX – на початку XX століття. Танкверей написав підручники з богослов'я спрощеною латиною, яку легко було читати. І так тривало більше п'яти років».

Але прийшов час свободи для Греко-Католицької Церкви, і багато тих, які починали своє духовне формування у підпіллі, могли вже легально завершити богословські студії. Про це пише о. Олег: «Потім в країні дихати стало вільніше. На початку 1990 р. високопреосвященний Владика Софрон Дмитерко рукоположив мене в диякони, а наприкінці цього року Високопреосвященний Владика Михайл Сабрига рукоположив мене в священники» [16].

На прикладі цього детального спомену-опису можна частково уявити способи навчання в умовах підпілля та конспірації. Але кожен випадок був індивідуальним.

Представники духовенства мали великі бібліотеки, серед яких були книги, видані НТШ, багато читали, писали книги, перекладали праці з інших мов; відвідували театри, кіно, художні галереї, грали в аніматорських виставах.

Висновки. Уже після виходу УГКЦ з підпілля богословський та інтелектуальний стан священнослужителів був різним. Були священники, котрі дочекалися свободи, навчаючись ще до 1946 року. Вони несли високу особисту культуру та були свідками та ісповідниками віри. Були ті, котрі вже навчалися в умовах підпілля. Вони мали обов'язкову закінчену початкову, середню чи вищу освіту, яку давала радянська влада. Щодо світської науки, ця система була належною, якщо не враховувати її атеїстичну ідеологію.

Більшість підпільних священників отримали середню спеціальну

освіту. Радянська влада зобов'язала кожного мати атестат про її закінчення. Дехто з них отримав фах у закладах вищої освіти (технічні, філологічні, медичні, художні, інженерні, філософські спеціальності).

Богословську освіту в умовах підпілля здобували у різний спосіб. Одні навчалися у професорів, які здобули освіту ще до 1946 року, а також у викладачів, які здобували богословську освіту в часи підпілля, інші у римо-католицьких та православних семінаріях чи академіях. Згодом, після виходу з підпілля, ці духовні особи продовжували студії в Україні та за її межами, здобувши різні наукові ступені. Духовенство постійно зростало й удосконалювалося.

На сьогодні греко-католицькі священники та духовенство (монашество, богопосвячені особи) мають високий богословський та інтелектуальний рівень освіченості та втішаються своїм авторитетом і довір'ям серед вірних.

Згадаймо блаженної пам'яті патріарха Любомира Гузара, Людину виняткової культури з високими інтелектуальними здібностями. Патріарх навчав духовних осіб в умовах підпілля. Ще у 1989 році, коли Церква була заборонена, він приватно приїжджав з Італії в Польщу для навчання духовних осіб з України, які подорожували як туристи. Курси читали також священники та монахи, спеціально направлені для цього. Після легалізації багато науковців повернулися в Україну з метою налагодження науково-богословського процесу навчання. Почали створюватися семінарії, богословський університет та інші заклади.

Підсумовуючи вищезазначене, можемо стверджувати про високий науково-богословський та духовний рівні підпільного духовенства, кожен представник якого отримав освіту в непростих умовах радянської дійсності.

Література

1. У Тернополі відкрили виставку до 35-річчя виходу УГКЦ з підпілля. https://risu.ua/u-ternopoli-vidkrili-vistavku-do-35-richchya-vihodu-ugkc-z-pidpillya_n152950/amp; https://www.youtube.com/watch?v=J_x4I0O_tvU&d=n (Дата звернення: 10.05.2025).
2. Тернопільсько-Зборівська Архiepархія Української Греко-Католицької Церкви Марійський духовний центр «Зарваниця» Вища духовна семінарія імені Патріарха Йосифа Сліпого Тернопільсько-Зборівської Архи-

епархії УГКЦ Тернопільський національний педагогічний університет імені Володимира Гнатюка Тернопільський обласний осередок Наукового товариства імені Шевченка. Слово і Церква як духовно-культурні доміанти української ідентичності. Збірник наукових праць за матеріалами науково-практичної конференції 13–14 листопада 2023 р. Б. (Марійський духовний центр «Зарваниця»). Тернопіль: Видавництво «Підручники і посібники», 2024.

3. Андрейчин М. НТШ. Славні та трагічні сторінки історії наукового товариства імені Шевченка. *Збірник праць*. Том 13. Тернопіль: «Укрмедкнига», 2024. С. 11–37.

4. 100-річчя від заснування Богословського Наукового Товариства. <https://vds.te.ua/2023/11/30/100-%D1%80%D1%96%D1%87%D1%87%D1%8F-%D0%B2%D1%96%D0%B4-%D0%B7%D0%B0%D1%81%D0%BD%D1%83%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BD%D1%8F-%D0%B1%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%BE%D0%B3%D0%BE/> (Дата звернення: 25.08.2025).

5. Сліпий Й. Спомини. За редакцією о. Івана Дацька та Марії Горячої. Львів–Рим: Видавництво УКУ, 2014. С. 116–118.

6. Бабинський А. Історія УГКЦ за 90 хвилин. Львів: Видавництво «Свічадо», 2017. С. 78–83.

7. Говера І. Літургійне життя священників і вірних в українській греко-католицькій Церкві. Українська Греко-Католицька Церква в період підпілля 1946–1989. Інститут східно-християнських студій ім. Митрополита Андрея Шептицького при Колегії св. Михаїла Університету Торонто. Львів: Видавництво «Свічадо», 2019. С. 86–133.

8. Бабинський А. Історія УГКЦ за 90 хвилин. Львів: Видавництво «Свічадо», 2017. С. 84–104.

9. Говера І. Літургійне життя священників і вірних в українській греко-католицькій Церкві. Українська Греко-Католицька Церква в період підпілля 1946–1989. Інститут східно-християнських студій ім. Митрополита Андрея Шептицького при Колегії св. Михаїла Університету Торонто. Львів: Видавництво «Свічадо», 2019. С. 176–186.

10. Підпільна семінарія УГКЦ. Тернопіль: Видавництво «Джура», 2010. Упорядник Шподарунок Н.

11. Будівничий віри. Життєвий шлях архієпископа і митрополита УГКЦ Василя Семенюка. Упорядник Шподарунок Н. Тернопіль, 2019. С. 109–131.

12. Севко Т. Життя і діяльність Блаженного Івана Слезюка. Івано-Франківськ: Фундація «Свята Унія» імені Блаж. Свмч. Григорія Хомишина, 2019.

13. Жерноклеєв О. Третій чин. *Миряни в католицьких чернечих спільнотах: Нариси історії*. Івано-Франківськ: Фоліант, 2014. 232 с.

14. Життєві історії підпільної Церкви. Інститут історії Церкви українського католицького університету Канадський інститут українських студій університету Альберти. Збірка інтерв'ю. Упорядники Борис Гудзяк, Олег Турій. Львів: Видавництво УКУ, 2022.

15. Говера І. Літургійне життя священників і вірних в українській греко-католицькій Церкві. Українська Греко-Католицька Церква в період підпілля 1946–1989. Інститут східно-християнських студій ім. Митрополита Андрея Шептицького при Колегії св. Михаїла Університету Торонто. Львів: Видавництво «Свічадо», 2019.

16. Кривобочко Олег, священник. Спомини. Приватний Архів Говери Івана.

Ivan Hovera
Ternopil

THEOLOGICAL AND INTELLECTUAL LEVEL OF THE CLERGY IN THE UNDERGROUND PERIOD OF THE UKRAINIAN GREEK CATHOLIC CHURCH

Abstract. This article examines the catacomb era of the Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC) from 1946 to 1989, focusing on the training of clergy and their theological as well as intellectual standards. When discussing this time period, different requirements of the clergy and the various levels of their education will be addressed.

Several eras and forms of underground education are considered, among others, the case study that includes an interview with Father Oleg Kryvobochko SJ, which analyzes the process of training within the underground seminary. This is not a standard instance. Each candidate employed a unique training method and followed a distinct path. At present, studies and memoirs disclose various forms of underground education. Nonetheless, this memoir is the first to be published and is part of the author's personal collection.

For the faithful of the oppressed UGCC, the underground clergy served as witnesses to the persecuted Christ, while the laity retained in their hearts the teachings of their pastors, which were likely derived not only from wise texts but also from a vibrant testimony of faith.

Keywords: UGCC, underground, clergy, theology, discipline.

Марія Горяча
м. Львів

ЙОСИФ СЛІПИЙ І АЛЬФОНСАС СВАРИНСКАС — ПРИКЛАД ДУХОВНОЇ ДРУЖБИ ТА ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІДЧЕННЯ В УМОВАХ ТОТАЛІТАРНОГО ПЕРЕСЛІДУВАННЯ

Не ви мене вибрали, а я вас вибрав і призначив,
щоб ви йшли і плід принесли, та щоб ваш плід тривав...
(Йо 15:16)

Анотація. Стаття присвячена розвитку стосунків між двома визначними релігійними діячами України та Литви — патріарха УГКЦ Йосифа Сліпого та монсеньора Альфонсаса Сваринскаса в їхній спільній долі в опорі тоталітарній системі, як тоді, коли вони спільно ділили ув'язнення в одній камері радянської репресивної системи ГУЛАГу, так і після їхнього звільнення, коли їхні долі розкинули їх на тисячі кілометрів один від одного. Авторка показує, що навіть в умовах фізичної розлуки обидва достойники зберігали між собою духовний зв'язок, і кожен з них продовжував нести християнське свідчення у власному контексті.

Ключові слова: Йосиф Сліпий, Альфонсас Сваринскас, ув'язнення, звільнення, табір віруючих, УГКЦ.

Вступ. Патріарх Йосиф Сліпий та литовський католицький священник Альфонсас Сваринскас — це два великі ісповідники віри українського та литовського народів. Вони стали символами незламності у протистоянні з безбожною радянською репресивною системою і попри перенесені гоніння і терпіння вийшли з цього протисто-

яння переможцями. Тож сьогодні доречно буде віддати належне їм обом і згадати про той зв'язок, який виник між цими двома великими особистостями та слугами Божими. Упродовж цілого свого життя Йосиф Сліпий визнавав себе «добровільним в'язнем Христа» (або ж «в'язнем Христа ради»), Його свідком «аж до краю землі» (Дії 1:8)¹. На своєму пастирському (архиєрейському) гербі він помістив напис «Per aspera ad astra» («Крізь терни до зірок»), і це гасло повністю втілювалося в його тернистому життєвому шляху. Усе активне життя Сліпого можна поділити на три періоди: академічний, радянський і римський, кожен з яких тривав приблизно 20 років. Цим трьома періодами передували понад 30 років навчання та формації в різних наукових закладах.

Формація (1892–1922). Перш ніж Сліпий почав свою активну діяльність він пройшов довгий шлях формації, коли він здобував освіту і розпізнавав своє покликання, проходив вишкіл у семінарії та писав докторати. Ця формація тривала понад 30 років. Сліпий народився у селянській глибоко віруючій родині, яка прищепила йому любов до Христа. З малих років він також любив учитися і, відчувши Божий поклик, після завершення гімназії в Тернополі вступив до семінарії. Він мав особливе покликання, яке не надто вписувалося в тодішню традиційну парадигму семінарійної формації, в якій «ціле виховання було спрямоване на сільського душпастиря і майже весь загал думав, як оженитися, стати священником і провадити душпастирську працю»². Натомість Сліпого вабила наукова діяльність, і в його серці змагалися два покликання: прагнення священства та любов до науки. У часи його формації таке поєднання було досить незвичним і нетиповим. Священники переважно не мали наукових амбіцій і займалися пасторальною діяльністю на місцях. З іншого боку, видатні наукові уми того часу переважно були негативно налаштовані щодо Церкви, а деякі навіть були відкритими антиклерикалами чи атеїстами. Тож Сліпому здавалося, що ці два покликання є несумісними. А що він ніяк не міг вирішити цю дилему, то врешті вирішив піти до Ми-

¹ Заповіт Патріярха Йосифа Сліпого, с. 3–4 (<https://ugcc.fr/wp-content/uploads/2017/03/zapovit-patriarkha-yosyfa.pdf>).

² Йосиф Сліпий, *Спомини* / ред. Іван Дацько, Марія Горяча, Львів–Рим 2014, с. 109.

трополита Шептицького з цим питанням, і отримав від нього благословення на подальші студії за кордоном — в Інсбруцький університет. Коли його студії в Інсбруку наближалися до завершення, Митрополит Шептицький покликав його на єрейські свячення, які відбулися в Уневі 30 вересня 1917 року. Після цього Сліпий завершив свої студії та захистив свій перший докторат, і розпочав писати габілітаційну працю, яку написав досить швидко, десь у межах одного року. Однак прийшов крах Австрійської імперії, далі українсько-польська війна, і повернутися додому було для нього неможливо. Тож він продовжив своє навчання в Інсбруку (1918–1920), а потім ще поїхав на два роки до Риму (1920–1922), де в Григоріанському університеті написав і захистив ще один докторат.

Академічний період (1922–1945). Повернувшись влітку 1922 року на батьківщину, він з головою поринув в академічну діяльність, ставши спочатку професором догматики, а потім — і ректором Львівської духовної семінарії (1924–1929). Так почався перший період його життя (1924–1945), позначений тим, що Сліпий переважно трудився на академічному полі — дбав про освіту, писав наукові праці, розвивав духовну семінарію, плекав духовні кадри для УГКЦ, будував Богословську академію і мріяв про перетворення її в університет. Згадуючи ті часи, Сліпий казав: «Як той, що став добровільним в'язнем Христа, служив я українській богословській, колись такий світлій, науці, намагаючись відродити її з руїни, оновити її, свідомий того, що Наука — це один із наріжних каменів-стовпів відродження та сили народу, а богословська наука — це євангельський заповіт Христа: “Ідіть і навчайте всі народи...” (Мт. 28, 19)». Ті всі зусилля Сліпого не йшли легко і не бракувало прикросців та перешкод з різних боків, про що він пише у своїх «Споминах»:

«Мушу сказати, що таких прикростей я мав багато зі всіх боків, і дякую Богові, що я то все переніс, і дивуюсь, що я то міг перенести. Кожний мав якісь претенсії — і батьки питомців, і професори, і капітула, і польське правительство, і націоналісти, і редакції, і противники целібату. А втримати 300, а то й більше, питомців, то не була легка річ, а поміч великої я не мав [...]. Кожний хотів, щоби я давав йому підмогу. Так, що не раз вже вичерпувалися всі резерви духовних і фізичних сил, і гадав я кинути усю імпрезу та й кудись забратися. Одначе

багато людей розуміло цілу справу, прихильно ставилися і підбадьорували, щоби не кидати, бо як казав отець-професор Конрад: “Все завалиться, і будуть радуватися тії, що давно хотіли завалити семінарію і академію”. І він мав рацію, і не було іншої ради, як, незважаючи на прикrostі, дальше нести свій хрест»³.

Велика працелюбність та організаторські здібності Сліпого дали свої результати: уже через 5 років в 1929 році було засновано Греко-католицьку богословську академію у Львові, і Сліпий був призначений її ректором. Він докладав усіх зусиль, щоб перетворити її на науковий осередок і врешті в університет з правом надання докторатів. І дійсно, в межах 10 років академія набула авторитету впливового навчального закладу, так що навіть польські науковці рахувалася з нею і визнавали, “*że akademія ma już swoją fizjonomię*”⁴.

Однак планам Сліпого перешкодила війна та радянська окупація у 1939 році. З приходом більшовиків почалися репресії, духовну семінарію зайняли радянські війська. Тому що ситуація була вкрай непевна і Митрополит Андрей Шептицький боявся, що його можуть знищити, він подбав про призначення свого наступника, і його вибір впав на Йосифа Сліпого. Ще в 1935 році він призначив Сліпого соборним крилошанином кафедрального собору св. Юра та архидияконом Львівської митрополічної капітули. Тепер же Митрополит послав запит до Ватикану і невдовзі отримав схвалення. Тоді він викликав Сліпого до себе і дав йому почитати лист від кардинала Тіссерана про номінацію його коад'ютором (помічником з правом наступництва)⁵. Сліпий став відмовлятися, розуміючи що «то жадна почесть і жадне відзначення в таких тяжких часах, але важкий тягар. Коли я заявив Митрополитові, що то велика відповідальність брати на себе такий обов'язок, то почув відповідь, що ще більша відповідальність не взяти його під цю пору. А я йому на це: “Я ж нічого не зможу зробити в тих умовах”. — “Що зможете, то зробите”, — настоював Митрополит»⁶. Тож невдовзі 22 грудня 39 року Сліпий прийняв таємно єпископські свячення, про які офіційно було оголошено щойно наприкінці зими 1942 року, вже в часи німецької окупа-

³ Сліпий, *Спомини*, с. 128.

⁴ Там само, с. 124.

⁵ Сліпий був іменований архієпископом Серрейським 25 листопада 1939 р.

⁶ Сліпий, *Спомини*, с. 136.

ції, коли здоров'я Митрополита Андрея суттєво погіршилося. Після смерті Митрополита Андрея 1 листопада 1944 року Сліпий став його наступником. Однак розгорнути активну діяльність йому не судилося. Через 5 місяців, 11 квітня 1945 року, він був арештований разом з іншими єпископами УГКЦ, і його подальше життя радикально змінилося: «Пригадую собі, яка то була прикра річ почути на собі розбишацькі руки», — писав він у своїх «Споминах»⁷.

Період ув'язнення (1945–1963). Відтоді почалася хресний шлях Йосифа Сліпого — 18 років знущань, ув'язнення, таборів, етапів і заслань. Ось як він сам описує цей період свого життя:

«Нічне ув'язнення, таємні судилища, нескінченні допити і підглядання, моральні і фізичні знущання й упокорення, катування, морення голодом; нечестиві слідчі і судді, а перед ними я, безборонний в'язень-каторжник, “німий свідок Церкви”, що, знеможений, фізично і психічно вичерпаний, дає свідчення своїй рідній мовчазній і на смерть приреченій Церкві... І в'язень-каторжник бачив, що і його шлях “на краю землі” кінчався приреченням на смерть!

*Силу на оцьому моєму хресному шляху В'язня Христа ради давала мені свідомість, що цим шляхом іде також зо мною моє духовне стадо, мій рідний Український нарід, всі владики, священники, вірні, батьки і матері, малолітні діти, жертовна молодь і безпомічні старці. Я не самотній!»*⁸.

За цей час його чотири рази засуджували і неодноразово намовляли зректися папи і піти на співпрацю з радянською владою, пропонували йому Київську митрополію за умови переходу на православ'я та інші пільги. Однак митрополит не піддався на ті спокусливі пропозиції і залишився вірним Богові своїй стражденній Церкві і народу. Вперше його засудили у 1946 році за ворожу діяльність і співпрацю з німецькими окупантами на 8 років ув'язнення. Завершення цього терміну ув'язнення Й. Сліпого 1953 р. збігся в часі зі смертю Йосипа Сталіна та змінами в політичному керівництві. Тоді СРСР плекав надії покращити свої відносини з Ватиканом і хотів використати для цього Сліпого. Тому після завершення терміну митрополита привезли до Москви, і КДБ вело з ним переговори про таку можливість, до-

⁷ Там само, с. 157.

⁸ *Заповіт*, с. 7.

ручивши йому написати історію УГКЦ. Для цього йому навіть дозволили працювати в найбільшій в СРСР бібліотеці ім. Леніна. Однак із тих переговорів нічого не вийшло. Після вбивства Берії переговори зайшли в глухий кут і Сліпого заслали на п'ять років до Маклаково (біля Єнисейська, Красноярський край). Перебуваючи на засланні, він продовжував писати історію УГКЦ і за п'ять років написав п'ять томів. Окрім того він також таємно провадив душпастирську діяльність і намагався зберігати зв'язок зі своєю Церквою, підтримуючи паству та клир через листування та пастирські послання.

У червні 1958 року Сліпого знову заарештували і 17 червня 1959 року засудили на новий термін — сім років. Під час цього періоду ув'язнення уряд зробив ще одну спробу схилити Сліпого виступити проти папи в обмін на звільнення. Для цього наприкінці 1960 року його знову привезли до Києва, однак і ці переговори ні до чого не привели. Сліпий мужньо боронив свою Церкву і не мав наміру відрікатися папи, кажучи: «Ви знущаетесь наді мною і над моєю Церквою, нищете і руйнуєте все, що є, і ще хочете, щоб я виступав проти тих, які співчують зі мною і бороняться». Тож восени 1961 року Сліпого знову відіслали до табору в Мордовії. Щобільше, така непоступливість митрополита дорого йому коштувала. Його судову справу переглянули і 27 вересня 1961 року засудили його заочно як особливо небезпечного злочинця-рецидивіста на перебування в таборі суворого режиму. Як згадує Сліпий до цієї тюрми збирали найбільших бандитів. Там щотижня були якісь бійки та морди. Наглядачі були жорстокі, лайливі і звірські⁹. Важкі умови утримання та виснажливої праці, обмеження листування та посилок від рідних, а також цілеспрямований систематичний голод¹⁰ фактично прирікали в'язнів цієї тюрми на повільну смерть від виснаження та голоду. Провівши там кілька місяців, митрополит сильно ослаб, і напевно незабаром би помер, якби не прийшло несподіване звільнення. 25 січня 1963 року за клопотанням папи Римського Йоана XXIII Йосиф Сліпий був звільнений і відбув до Риму. Ось як згадує про звільнення митрополита Сліпого один із його співв'язнів:

«На нашем спече был приехавший тоже из Тайшета римский кар-

⁹ Сліпий, *Спомини*, с. 226.

¹⁰ Щоденний раціон пересічного в'язня такої тюрми не перевищував 1100–1200 калорій.

динал, украинец Слипий. Этот скромный и спокойный человек страдал в лагерях уже второе десятилетие, был очень болен, но держался стойко и старался быть не обузой товарищам, а помогать им. Мы понимали, что такого вождя национализма, каким был Слипий, советская власть не выпустит: для украинцев он был чем-то вроде духовного знамени.

Но случилось чудо: за кардиналом Слипием приехали из Москвы какие-то чекисты и увезли его так срочно, что он едва успел попрощаться с друзьями. Мы не знали, куда его увезли. Но спустя дней десять к одному из наших ребят приехала на свидание жена и рассказала, что слышала, что кардинал Слипий в Риме.

*Всех нас потряс отъезд кардинала: дуновение свободы донеслось из беспредельной дали».*¹¹

Римський період (1963–1984). Звільняючи та відпускаючи важко хворого 71-річного старця, радянська влада сподівалася, що він уже недовзі помре, провівши решту свого старечого віку десь на відпочинку. Однак митрополит не збирався відпочивати. Він не раз нарікав і докоряв Богові, що найбільш продуктивні та плідні роки свого життя він змарнував у таборах та засланнях, і так нічого і не зміг зробити. Тож Бог дав йому компенсацію — ще 21 рік життя. І Сліпий використав ці роки по максимуму, започаткувавши низку епохально важливих проєктів. Увесь римський період його життя позначений активною діяльністю для розбудови УГКЦ, розвитку науки та освіти й об'єднання всіх українців на поселеннях всього світу. Можна лише подивляти звідки той знищений таборами старець черпав сил і натхнення для такої невтомної титанічної праці, коли всі навколо сміялися з його ідей і вважали його мрійником і фантазером, а його великі ідеї старечими маразмами. Однак більшість його мрій та починань уже сьогодні стали дійсністю або ж реалізуються просто перед нашими очима.

Роки ув'язнення все ж не були такими безплідними, як це видавалося Сліпому. За цей час він пройшов надзвичайну внутрішню трансформацію. У таборах він пережив не лише важкі терпіння, а й бачив різні свідчення віри. У таборі віруючих він досвідчив практичний екуменізм, який був цілком невідомий академічним колам і який зро-

¹¹ Авраам Шифрин, *Четвертое измерение*, Франкфурт на Майне: Посев 1973, с. 349.

бив його значно більш відкритим до православних братів. З молодого сформованого томістичною школою схоласта він став зрілим і мудрим пастирем, свідомим своєї східної ідентичності з великою візією для своєї Церкви. Роки ув'язнення були періодом багатьох роздумів, продукування та осмислення ідей, будування планів. І ось тепер прийшла нагода це все реалізувати.

Прибувши до Риму, Сліпий взяв участь у II Ватиканському соборі, де 11 жовтня 1963 р. у присутності 2 500 делегатів з усього світу виступив з промовою і закликав піднести УГКЦ до патріаршої гідності. Незабаром, у грудні 1963 р., Апостольська столиця визнала, що Галицький митрополит має статус Верховного архиєпископа й іменувала Сліпого членом Східної конгрегації, а 25 січня 1965 р. Папа Павло VI підніс митрополита Йосифа Сліпого до гідності кардинала. Однак Сліпий на цьому не зупинився, але продовжив розбудовувати синодальну структуру своєї Церкви, скликаючи синоди єпископів і розробляючи статут патріархального устрою. І хоча папа Павло VI відмовився визнати патріархат, це не зупинило Сліпого у його зусиллях, і він продовжував цю справу, прийнявши титул «патріарха» в 1975 році.

Важливою турботою Сліпого було об'єднати всіх українців розсіяних на різних поселеннях по цілому світу і дати їм певний видимий символ цієї єдності. Тому 25 листопада 1963 р. він заснував Український Католицький Університет ім. Папи Климентія і розпочав будувати собор Святої Софії як малу копію Київської Софії. Збудований і освячений 27 вересня 1969 році цей собор став символом єдності всіх українців та незнищимості Божого храму на Землі. Сам Сліпий вбачав у цьому храмі «знак і символ знищених і збезчещених українських храмів», «знак відродження і побудови нових храмів на Рідній Землі», «свідка Собору Живих Українських Душ, святим місцем молитви й літургійної Жертви за померлих, живих і ненароджених»¹². Цей храм і донині притягує та єднає українців усього світу та є пам'яткою величного діла Йосифа Сліпого.

Щоб згуртувати українську діаспору, упродовж 1968–1977 років Йосиф Сліпий здійснив низку подорожей, щоб нав'язати з українськими вірними на поселеннях релігійне спілкування та пожвавити

¹² *Заповіт*, с. 12.

церковно-релігійне життя. Він відвідує Канаду, США, Колумбію, Венесуелу, Перу, Аргентину, Парагвай, Бразилію, Австралію, Нову Зеландію, Німеччину, Іспанію, Португалію, Англію, Францію, Австрію, Індію, Мальту, Японію¹³.

Втім цей римський період життя Сліпого був далеко не райдужним і сповненим терпіння не менше, ніж роки ув'язнення. У 1960-х роках ватиканська «Ostpolitik» часто змушувала римських куріалів замовчувати терпіння УГКЦ і зраджувати її інтереси на користь добрих стосунків із Московським патріархатом. Це завдавало Сліпому надзвичайних терпінь, а брак єдності та нерозуміння його ідей серед власного єпископату тільки додавали болю. Однак незважаючи ні на що, він продовжував працювати і йти вперед і де тільки міг захищав свою мовчазну Церкву мучеників. Як живий свідок її терпінь та свідчення, він взивав до сумління світу, аби не допустити, «щоб над мовчазною Церквою стояла мертвенецька мовчанка тих, які говорити можуть». У 1980 році він звертався до учасників конгресу «Церква в потребі» такими словами:

*«Наша Церква не вмерла, так як дехто у вільному світі гадає, або може навіть того й бажає, тому що вона заважає їхнім надто людським плямам. Наша Українська Церква живе. Найкращим доказом цього є її мучеництво. [...] не може Українська Церква нікому байдужою бути. Ограблена з усіх інституційних, організаційних і матеріальних засобів, вона з безборонним Христом стала для всіх її Церков-сестер джерелом внутрішньої сили і справжнього відродження. Ось тут саме служить вона своїм вартісним вкладом для скарбниці Вселенської Церкви... Модерні екуменісти добре поступили б, якби цей стан речей не губили з очей»*¹⁴.

Сліпий помер 7 вересня 1984 року. У своєму Заповіті він підсумував своє життя так:

«Оця любов до Христа, любов до Святої Церкви, що є Його Таємничим Тілом, любов до рідної Української Церкви, що є повноцінною частиною вселенської християнської Родини, любов до рідного Українського народу, з його духовними та матеріальними скарбами вселюдського значення, визначали мій життєвий працелюбний шлях, моє ду-

¹³ Див. Мілена Рудницька, *Невидимі стигмати*, Рим–Мюнхен–Філадельфія 1971.

¹⁴ J. Slipyj, *The Church of the Martyrs: A Report by Patriarch and Cardinal Josyf Slipyj on the Ukrainian Catholic Church after 35 Years of Persecution*, Kirche in Not / Ostpriesterhilfe (Königstein im Taunus, Deutschland), № 2, March 1981, с. 5.

мання та мою працю, на волі й у неволі. Упродовж цілого свого життя був я, і таким відходжу з цього світу, в'язнем Христа!»¹⁵

Однак вплив і значення особи Сліпого не завершився з його смертю. Після його звільнення і виїзду з СРСР, органи КДБ не закрили його агентурну справу і продовжували пильно відслідковувати його діяльність, шукаючи інформаторів в колах його ближчих співробітників. І навіть після його смерті ще три роки збирали інформацію про нього з різних джерел по всьому світі.

У своєму «Заповіті» Йосиф Сліпий заповів поховати його в крипти святої Софії, а коли Україна стане вільною, то перенести його тіло на рідну землю. І така можливість з'явилася після розвалу СРСР. Тож 24–27 серпня 1992 року тлінні останки патріарха були перенесені до Львова і покладені в крипти собору св. Юра. Під час цього перепоховання бл. 2 млн людей прийшло віддати шану спочилому патріарху. На це дійство прибув також із Литви о. Альфонсас Сваринскас.

Йосиф Сліпий і Альфонсас Сваринскас. Долі Сліпого і Сваринскаса — цих двох великих мужів та ісповідників віри — перетнулися у 1959 (1960) році в мордовському таборі «Дубравлаг», у табірному відділенні № 7/1 у поселенні Сосновка біля станції Явас, яке називалося «табором віруючих». Восени 1960 р. туди завезли близько 450 в'язнів різних конфесій, засуджених за свої релігійні переконання чи контрреволюційну діяльність на ґрунті релігійних переконань та активних українських націоналістів, щоб ізолювати інших в'язнів від їхнього релігійного впливу та пропаганди. Серед віруючих близько 2/3 в'язнів становили свідки Єгови, які за Хрущова зазнавали особливих переслідувань та репресій. Також серед в'язнів були баптисти, п'ятдесятники, католики (українські греко-католики, литовські та польські римо-католики) і православні (переважно старообрядці або послідовники т. зв. Істинно-Православної Церкви). Крім того в таборі утримували українських та інших націоналістів, а також кілька десятків шпигунів. Організація табору була спрямована на перевиховання віруючих і передбачала обов'язкові «політичні заняття». Характерною особливістю цього табору було те, що в'язні тут не лялися, не кляли, не крали, молилися під час трапез та провадили релігійні диспути під час вечірніх прогулянок алеєю табору. Ці прогулянки та диспути були також доброю нагодою для лекцій і підготовки но-

¹⁵ Заповіт.

вих священничих кадрів. Деякі священники готували кількох в'язнів до служіння в підпільній УГКЦ, так що в таборі утворилася своєрідна підпільна семінарія. У ході навчання вживалися переважно іноземні мови (польська, німецька, латина), щоб зміст лекцій був незрозумілий наглядчачам¹⁶. Одного з таких студентів тої підпільної табірної семінарії Сліпий навіть висвятив там на священника¹⁷.

У цьому таборі віруючих відбували своє ув'язнення також литовські і польські католицькі священники. Усього там було 25 католицьких священників: дванадцять литовців, вісім українців, три поляки і один латиш. З литовців були там: о. Петро Равда, о. Альфонсас Сваринскас, о. Йонас Бальчунас, о. Франциск (Пранас) Рачунас, і єзуїт о. Александр Маркайтис-Маркевичюс, а з поляків — о. Йосиф Кучинський, о. Броніслав Джепецький і о. Владислав Буковинський. Саме тут відбулася зустріч Йосифа Сліпого й Альфонсаса Сваринскаса¹⁸, і між ними зав'язалася міцна дружба, яка перетривала десяти-

¹⁶ Див.: Сліпий, *Спомини*, с. 224; Григорій Цимбал, *Третя московська спокуса (або мої зустрічі з Патріархом Йосифом)*, Львів 1997, с. 14–20; Владимир Садовников, *Записки шестидесятника. От мордовских лагерей до расстрела белого дома. Воспоминания* (на сайті: vsadovnikov.mylivepage.ru).

¹⁷ Ймовірно йдеться про о. Володимира Маргітича (нар. 1931) із Закарпаття, якого Йосиф Сліпий висвятив на священника 19 серпня 1960 р. у своєму бараку. Див.: Архів ІІЦ, П-1-1-624; Лідія Губич, *Отець Володимир Маргітич: "Моя перша Служба Божа була на циркулярному столі..."* (на сайті: www.pametnaroda.cz).

¹⁸ Альфонсас Сваринскас (Alfonas Svarinskas, 1925–2014) — литовський католицький священник, дисидент, довголітній політв'язень радянських таборів (1946–1956, 1958–1964 і 1983–1988). Навчався в Каунаській духовній семінарії (з 1942), після четвертого курсу (1946) був заарештований за підтримку «лісових братів» (литовського націоналістичного підпільного руху) і засуджений на 10 років таборів із позбавленням прав на п'ять років. Покарання відбував у Мінлагу (селище Абезь, Комі АРСР), де в 1954 р. був таємно рукоположений на священника єпископом П. Раманаскасом. Після звільнення повернувся в Литву (1956), але в 1958 р. був знову заарештований за зберігання «антирадянської літератури» і засуджений на шість років таборів. Покарання відбував у Дубравлагу (Мордовія), де познайомився з митрополитом Йосифом Сліпим. Сваринскас відбув свій термін ув'язнення в 1964 р. і повернувся в Литву, де служив на парафії в селищі Відуклі та був співзасновником і активним членом Комітету захисту прав віруючих. У 1983 р. був знову заарештований і засуджений на сім років ув'язнення і три роки заслання. Покарання відбував у Пермських таборах. Влітку 1988 р. був помилуваний і звільнений на прохання президента США Рональда Рейгана, після чого виїхав за кордон (це було умовою звільнення). Після проголошення незалежності Литви повернувся на батьківщину й став спочатку канцлером Каунаського архієпископа (1990–1991), а потім головним капеланом Збройних сил Литви (1991–1995). Помер 17 липня 2014 року.

ліття. Незважаючи на суттєву різницю у віці, Сваринскас (молодший від митрополита на 32 роки) став сповідником Сліпого, і тепло згадував цей досвід у своїх спогадах як найбільше досягнення свого життя¹⁹. Якось Сліпий застудився і захворів на запалення легенів. А що табірний лікар не хотів його лікувати, то митрополит лежав у бараку, і Сваринскас, маючи стаж праці фельдшером у санчастині, приносив митрополиту пеніцилін від о. Рачунаса (маріянина), які той одержував від матері з Америки, і так вилікував його з недуги²⁰.

Втім експеримент із перевиховання віруючих в окремому таборі провалився, бо замість перевиховання в комуністичному дусі, набагато успішніше йшло власне виховання в релігійному дусі, таємна формація нових священничих кадрів та навіть богословські диспути між в'язнями різної конфесійної приналежності. Тому вже восени 1961 року табір почали розформовувати і розподіляти його в'язнів по різних режимних табірних пунктах. Спочатку забрали о. Сваринскаса, о. Кучинського та інших і перевели їх до табірному пункту строгого режиму. Незабаром перевели туди і Сліпого, і кілька місяців аж до свого звільнення він провів в одній камері зі Сваринскасом. Коли ж на початку 1963 року прийшла вістка про звільнення, Йосиф Сліпий дуже хотів взяти Сваринскаса з собою до Риму як особистого секретаря, однак це було неможливо. Сваринскас добув у цій тюрмі до кінця свого терміну ув'язнення і в 1964 р. повернувся в Литву.

Хоча разом вони провели не так уже й багато часу й опісля вже ніколи не побачилися наживо, духовний зв'язок між ними тривав усе життя. Вони вболівали за долю один одного, хоч яка би відстань їх не розділяла. Коли Сліпий почув про арешт Сваринскаса у 1983 році, то відразу написав листа солідарності до братів-литовців, називаючи Сваринскаса "славою Литовської Католицької Церкви і народу" та порівнюючи його служіння йому у в'язниці до служіння Тита апостолові Павлу. Коли влітку 1988 року на прохання президента США Рональда Рейгана Сваринскаса звільнили і вислали за межі СРСР, то через три місяці після звільнення він відвідав гріб патріярха Йоси-

¹⁹ Donatas Stakišaitis, Lina Šulcienė (eds.), *Nepataisomasis. Vardan Dievo, Tėvynės ir Laisvės: atsiminimai apie monsinjorą Alfonsą Svarinską*, Kaunas: Naujasis lankas, 2015, с. 276.

²⁰ Сліпий, *Спомини*, с. 224–225; Іван Хома, *Йосиф Сліпий. Отець та ісповідник Української мученицької Церкви*, Рим 1992, с. 100–101.

фа Сліпого у Римі й дав його секретарю владиці Івану Хомі додаткові свідчення про роки свого ув'язнення з митрополитом Йосифом. Він зокрема сказав:

«...я дуже радий, що я стрінув [в Мордовії] цю велику людину України. Український народ мені близький, бо ми разом страждали й молились; довгими роками українці були товаришами неолі, і я добре з ними запізнався. Ось, наприклад, я знав колишнього українського міністра Степаняка Михайла Дмитровича та інших політичних діячів і, що найголовніше я стрінув Архiepіскопа (Йосифа). Я добре познайомився з Архiepіскопом. Ми жили близько; ми разом служили Святу Літургію. Найперше, я його оцінюю, як священика, що незважаючи на всілякі випробування, залишився вірним Богові, Церкві і Святому Престолові. По-друге, він був вченою людиною. Нам багато чого розказував, провадив конференції, на Різдво, Великдень, писав пастирські листи до українського народу. Я бачив, як він страждав. Ми були разом перед тим як його звільнено, і він виїхав до Риму. Він про мене не забув, старався мені допомогти, хоч я розумію, що його можливості були обмежені. Все ж таки, певною мірою, він мені поміг. Я якнайкращої думки про цього великого чоловіка. Я вельми радий, що тепер я міг оглянути його тлінні останки в українському храмі Святої Софії в Римі і поцілувати йому ноги»²¹.

Замість післямови. Коли поглянемо на долі цих двох великих мужів, то можемо бачити, що їхні життєві долі були тернистими і важкими, але водночас спочивало на них і Боже благословення. Обое прожили досить довге життя: Сліпий прожив 92 роки, Сваринскас 89 років.

Якщо Сліпий нарікав, що Бог відібрав його найбільш продуктивні роки життя, які він провів у таборі, то Бог не залишився у боргу і компенсував йому 18 років ув'язнення 21 роком активної та плідної діяльності, і Сліпий ще встиг багато чого зробити за цей час. Подібно Сваринскас говорив, що чекатиме поки розвалиться радянський режим, хоча в часи його ув'язнення це виглядало майже фантастичним. Однак Бог дав йому побачити цей день. Отець Альфонсас пережив багатьох кегебістів, які його катували і засуджували, бачив роз-

²¹ Там само, с. 100.

вал Радянського Союзу і відродження незалежної Литви, повернувся на рідну землю, став головним капеланом Збройних сил Литви (1991–1995), здобув всенародну любов і визнання, до кінця життя випромінював світло і дбав про служіння правді.

Незабаром після смерті о. Альфонсаса, у вересні 2014 року, побачили світ «Спомини» Сліпого, які пролежали в архіві понад 50 років, чекаючи на своє видання. Сліпий у своїх «Споминах» дуже тепло відгукується про Сваринскаса. Хоча пише про свої стосунки з ним досить мало (як зрештою й і про всіх інших спів'язнів), але навіть з тих кількох скупих параграфів можемо відчутти ту прихильність і тепло, яке поєднувало цих двох служителів. Вони провели спільно не так вже й багато часу, але зв'язок, який виник між ними, залишив в душі кожного з них незатертий слід. Час проведений спільно у таборі віруючих і в тюрмі строгого режиму поєднав українське та литовське духовенство міцними вузами дружби і взаємної поваги, і спричинилися до взаємної підтримки двох переслідуваних церков — Литовської Католицької Церкви та УГКЦ, до зміцнення контактів між українських та литовським народами. І плоди тої співпраці, дружби та підтримки бачимо сьогодні і тій підтримці, яку Україна отримує від литовського народу у боротьбі з імперією зла, у встановленні величного хреста на честь Сліпого у парку Сваринскаса* і в тій постійній солідарності литовців упродовж нашої боротьби за свободу.

Сліпий для українського народу і Сваринскас для литовців стали символами свободи, незламності і перемоги над злом. Обидва велетні духа можуть сьогодні сказати разом із Павлом: «Я змагався добрим змагом, свій біг закінчив, віру зберіг. Наостанку мені призначається вінок праведності, якого мені того дня дасть Господь, Суддя праведний; і не тільки мені, але й усім, хто прихід Його полюбив» (1 Тим 4: 7–8). А щоб і ми могли сказати так само наприкінці свого життя, вони залишили нам для натхнення не лише приклад свого життя, а й чіткі дороговкази у своїх заповідях.

У своєму «Духовному заповіді» Йосиф Сліпий писав:

«Сьогодні я дякую Господу Богу, що дав мені ласку бути свідком і сповідником Христа так, як це велять Його заповітні слова! З глибини

* 14 липня 2024 року в парку партизанів в Укмерге в Литві був встановлений пам'ятний хрест на честь кардинала Йосифа Сліпого.

душі дякую Господу Богу за те, що з Його поміччю я не посоромив землі своєї, ні доброго імені своєї рідної Церкви, ні себе, її смиренного служителя і пастиря...»²²

Отож заповідаю вам усім: молитесь, працюйте і боріться за збереження християнської душі кожної людини українського роду і за весь Український нарід і просить Всемогутнього Бога, щоб Він допоміг нам завершити нашу тугу за єдністю і наші змагання за церковне об'єднання у постанні Патріархату Української Церкви!»²³.

Подібний дороговказ залишив і Сваринскас:

«Для того, хто хоче бути католиком, недостатньо мати молитовник і вервицю, і зрідка ходити до церкви. Необхідно, щоб Божі Заповіді стали наріжним каменем нашого життя. Все, що суперечить Божим заповідям, повинно бути чужим для нашого життя. Католик не може бути пасивним спостерігачем. Життя — це не театр; за кожну хвилину доведеться відповідати, тому я кажу, що кожен з нас повинен бути воїном і боротися з теперішнім злом»²⁴.

Заповіти та приклад цих двох ісповідників віри надихають нас сьогодні йти за Христом і любити свій народ в будь-яких обставинах та умовах. А це означає, що свідчення віри та плід їхнього життя, який вони принесли на вівтар Богові і своєму народові, є рясний і тривалий.

Література

1. *Заповіт Патріарха Йосифа Сліпого* (<https://ugcc.fr/wp-content/uploads/2017/03/zapovit-patriarkha-yosyfa.pdf>).
2. Сліпий Й. *Спомини* / ред. Іван Дацько, Марія Горяча, Львів–Рим 2014. 608 с. + 40 іл.
3. Шифрин А. Четвертое измерение. Франкфурт на Майне: Посев 1973. 452 с.
4. Рудницька М. Невидимі стигмати. Рим–Мюнхен–Філадельфія 1971. 538 с.
5. Slipyj J. *The Church of the Martyrs: A Report by Patriarch and Cardinal Josyf Slipyj on the Ukrainian Catholic Church after 35 Years of Persecution*, Kirche in Not / Ostpriesterhilfe (Königstein im Taunus, Deutschland), № 2, March 1981. 15 p.

²² *Заповіт*, с. 8.

²³ Там само, с. 20.

²⁴ *Father Alfonsas Svarinskas Bids Farewell // Chronicle of the Catholic Church in Lithuania*, № 79, September 8, 1988, с. 12.

6. Цимбал Г. Третя московська спокуса (або мої зустрічі з Патріархом Йосифом). Львів, 1997. 133 с.

7. Садовников В. Записки шестидесятника. От мордовских лагерей до расстрела белого дома. Воспоминания (на сайті: vsadovnikov.mylivepage.ru).

8. Архів ІІЦ, П-1-1-624; Губич Л. Отець Володимир Марґитич: «Моя перша Служба Божа була на циркулярному столі...» (на сайті: www.pametnaroda.cz).

9. Stakišaitis D., Šulcienė L. (eds.), Nepataisomasis. Vardan Dievo, Tėvynės ir Laisvės: atsiminimai apie monsinoją Alfonsą Svarinską, Kaunas: Naujasis lankas, 2015. 460 p.

10. Father Alfonsas Svarinskas Bids Farewell // *Chronicle of the Catholic Church in Lithuania*, № 79, September 8, 1988. 59 p.

Mariya Horyacha

Lviv

JOSYF SLIPYJ AND ALFONSAS SVARINSKAS: AN EXAMPLE OF SPIRITUAL FRIENDSHIP AND CHRISTIAN WITNESS IN CONDITIONS OF TOTALITARIAN PERSECUTION

Abstract. *The paper is devoted to the development of relations between two prominent religious figures of Ukraine and Lithuania — Patriarch of the UGCC Josyf Slipyj and Monsignor Alfonsas Svarinskas in their common fate in resistance to the totalitarian system, both when they shared imprisonment in the same cell of the Soviet repressive system of the Gulag, and after their release, when their fates scattered them thousands of kilometers from each other. The author demonstrates that even in conditions of physical separation, both confessors of faith maintained a spiritual connection with each other and continued to bear witness to their Christian faith in their own contexts.*

Keywords: *Josyf Slipyj, Alfonsas Svarinskas, imprisonment, release, camp of believers, UGCC.*

Орест Глубіш

м. Тернопіль

КОЛИ НАМ ЗАБОРОНЯЛИ МОЛИТИСЯ

Спогади про минуле

«Тож і я тобі заявляю, що ти — Петро (скеля),
і що я на цій скелі збудую мою Церкву
й що пекельні ворота її не подолають...»

(Мт. 16, 18)

«Церква — не стіна та дах, але — віра та життя.

Не кажи мені про стіни та зброю.

Стіни з часом старіють, а Церкви — ніколи не старіють;

стіни руйнують варвари, а Церкви не долають і біси»

(святий Іван Золотоустий)

Анотація. У статті розповідається про нелегкі часи переслідування вірних Греко-Католицької Церкви, яку більшовицький режим, загнавши у суворе підпілля, намагався повністю знищити. На прикладі рідного села, своєї родини автор згадує як, незважаючи на заборони молитися, підпільні священники, монахині продовжували таємно вести свою духовну працю серед людей, які прагнули й надалі практикувати Христову віру у своїй рідній Церкві.

У спогадах з великим пієтизмом і зворушенням змальовано молитовну атмосферу, що панувала у спраглих за правдивою вірою людських серцях під час святих Літургій, молебнів чи акафістів, прийняття святих таїнств Хрещення, Миропомазання, Покаяння, Євхаристії.

Ключові слова: УГКЦ, підпілля, молитва, традиції, Зарваниця.

Церква — не стіни та дах, а віра та життя. Не кажи мені про стіни та зброю. Стіни з часом старіють, а Церкви ніколи не старіють; стіни руйнують варвари, а Церкви не долають і біси (святий Іван Золотоустий).

Нещодавно вірні нашої Греко-Католицької Церкви відзначили 35-річчя її виходу з підпілля. У засобах масової інформації було надруковано чимало різних матеріалів, зокрема спогадів на цю тему. У згаданих публікаціях автори широко висвітлювали бурхливі й незабутні події, сповнені радості й емоційних переживань багатьох людей, які, не зрадивши своєї Церкви, пройшли нелегкий і небезпечний шлях суворих випробувань, переслідувань та неустанних молитов за волю й незалежність України та Церкву.

У цих спогадах хочу розповісти про деякі епізоди християнського життя загнаних у підпілля священників, єпископів, вірян, котрі, незважаючи на переслідування й заборони, таємно молилися й служили Святі Літургії у лісах, помешканнях довірених людей, хрестили дітей, вінчали подружні пари, сповідали, причащали. Багато людей ставали учасниками богослужінь, зокрема недільних Святих Літургій, які трансливалися по ватиканському радіо. Одним із тих, хто спільно з родиною брав участь у цих Службах Божих, був і автор цих рядків. Згадуючи непростий період нашої історії, хочу відтворити у пам'яті деякі епізоди християнського життя у минулі часи.

Роздумуючи над цією темою, пригадую слова одного американського політика: «Якщо людям на якийсь час зачинити храми, заборонити в них молитися і забрати священників, то вони можуть здичавіти». Це правда, бо людина покликана Богом до чогось вищого, надприродного, святого. Ми дійсно не можемо жити без цієї духовної їжі, без живої води, яку дає нам Христос через Святу Церкву, у якій маємо Святі Таїнства, зокрема Хрещення, Миропомазання, Пресвяту Євхаристію, Покаяння, Оливопомазання, Подружжя і Священство. Вагоме значення мають молитва, Божественна Літургія, молебні, акафісти, різні духовні науки, місії, реколекції тощо.

На щастя, вірні нашої Церкви хоч і були до певної міри позбавлені цього багатства, однак вони не піддалися духовній руйнації, яку нав'язував їм більшовизм.

У наших родин, особливо на західних теренах України, ще з давніх часів сформувалася висока духовність і побожність. Наші пра-

діди, а від них це перейняли батьки й матері, зберегли для своїх нащадків духовну культуру, що розвивалася на християнських традиціях і звичаях. Ще й досі збереглися в пам'яті чудові, сповнені великої радості й таємничості, Святі вечори перед Різдом, коляда, вертепи, новорічні віншування та щедрювання під час Богоявлення. Вагоме значення мала участь дітей у святкових богослужіннях. До святих храмів їх приводили батьки, бабусі й дідусі. Пригадується Велике Повечір'я, на якому урочисто й піднесено співали: «З нами Бог, розумійте, народи, і покоряйтеся, бо з нами Бог!»

Шанувалися Великодні дійства, коли після Пасхальної Утреньої та Служби Божої священники освячували кошики, у яких красувалися свіжо випечені нашими матерями чи бабусями паски та інші страви — пахучі ковбаски, шинка, варені яйця, хрін, сир і масло.

Згодом, після Великоднього сніданку, до якого зі щирою молитвою сідала вся родина, біля церкви водили веселі гаївки, які тривали до пізнього вечора. Зі сказаного можемо зробити висновок, що, незважаючи на всі заборони й переслідування радянською владою, святкова обрядовість, участь у відповідних богослужіннях виховувала нас, допомагала пізнати свою національну культуру та ідентичність, формувала християнський світогляд.

Варто наголосити, навіть у підпіллі та суворій забороні, наша Церква виконувала свою виховну місію. Особливо це стосується священників, сестер-монахинь, котрі, незважаючи на заборони більшовицької влади, активно здійснювали свою духовну працю. Пригадую, у моєму рідному селі Забойки, що в Тернопільському районі, жила скромна монахиня сестра Пелагія, яка з іншими сільськими жінками працювала у городній бригаді. Для мене і для багатьох наших односельців сестра була зразком справжньої християнки, відданої служінню Богу, Святій Церкві та людям. У всьому: у її поставі, мові, рухах, жестах, а найбільше у діях та вчинках, у ставленні до людей, у ширій молитві ми бачили образ слуги Господньої. Ще юнаком я випадково потрапив до скромної і затишної оселі сестри Пелагії. Увійшовши до помешкання, був приємно вражений атмосферою, що панувала там. Найперше, що мене зворушило, це тьмяний вогник лампадки, пахучий запах ладану й молитовна постава сестри, яка навколішках смиренно молилася перед іконами, перебираючи зернятка дерев'яної вервиці. Ця благоговійна атмосфера, що панувала у хаті сестри Пе-

лагії, немовби підносила мене високо вгору, відділяла від реального й жорстокого світу, який вирував за вікнами помешкання. Упродовж короткого часу мого перебування у домі сестри ї мене переповнювали величні й неземні, бентежні й зворушливі відчуття. Схожі відчуття описував Вейс у своїй книзі «Високе і земне».

Жінки, які працювали із сестрою в городній бригаді, розповідали багато історій, про які дізнавалися у спілкуванні з нею. Якось вони чистили городину і, як це часто буває в таких випадках, говорили на теми сільського життя. Сестра Пелагія зазвичай мовчала, однак коли ці бесіди починали набувати осудливого характеру, спочатку монахиня просила не обмовляти односельчан. Якщо це не допомагало, й такі розмови продовжувалися, вона підходила до інших куп з овочами, які були віддалені від цих людей, і працювала з молитвою на вустах. У свій час до сестри Пелагії приїхала, очевидно зі Львова, сестра Мокрина, яка пробула з нею декілька років.

Помешкання сестри було намолене, оскільки в тихі вечори у хаті збиралися сільські жінки на молитву. Окрім цього, до сестри Пелагії періодично приїжджали підпільні священники, які таємно служили Святі Літургії, молебні, акафісти, сповідали та причащали людей, хоча кількість учасників таких молитовних зібрань у зв'язку з конспірацією було дуже обмеженим. На відправи з Тернополя приїжджав отець Павло Коваль. Цей священник був дуже освіченою, мудрою і високодуховною людиною. З отцем Павлом я ближче познайомився під час обставин, які склалися у житті моєї родини. Моя бабуся по матері, яка була моєю опікункою і вихователькою, перебуваючи вже у поважному віці, зламала у стегні ногу, і її відвезли до лікарні у с. Глибочок. Очевидно, тривале лежання на витяжці посприяло тому, що в бабусі Ганни розвинулася пневмонія, тож її стан погіршився. Я зрозумів (і це підтвердили лікарі), що бабуся у такому віці не зможе перенести цієї хвороби, тож потрібно готуватися до гіршого. Бабуся Ганна була побожною християнкою, до останніх днів ходила до храму, часто сповідалася й причащалася. Я вирішив покликати до лікарні священника, щоб уділив їй Святі Таїнства Покаяння, Євхаристії та Оливопомазання. Однак ніхто зі священників не хотів їхати до лікарні, оскільки це було заборонено. Тоді за порадою своєї другої матері Лідії я поїхав у Тернопіль, щоб попросив отця Павла Ковалю, поїхати у Глибочок і здійснити бабусі ці Таїнства. Священник одразу

погодився. Ми овдвох поїхали автобусом. Отець Павло наполіг, щоб я не замовляв таксі. Я всю дорогу молився, щоб ми встигли й застали бабуся живою. У лікарні я попросив декількох жінок, аби пильнували, щоб до палати не зайшли лікарі, особливо лікарняне керівництво. Отець Павло у цей час робив свою Божу справу. Із палати він вийшов, посміхаючись. Від грошей відмовився. Єдине, в чому мені вдалося переконати о. Павла, це скромна оплата дороги назад у місто.

Коли я повернувся з автобусної станції до лікарні, мені назустріч вибігла односельчанка, що лежала з бабусею у палаті, і повідомила, що бабуся Ганна померла. Я щиро дякував Богові і о. Павлу, що моя бабуся відійшла до вічності у стані Божої ласки, прийнявши перед смертю Святі Тайни.

У цих спогадах не можу не згадати ще деякі епізоди свого духовного життя у далеких сімдесятих роках минулого століття. З певних причин я не міг відкрито брати участь у Святих Літургіях, ми разом з дружиною та двома маленькими синами слухали трансляцію Служби Божої по ватиканському радію. Хлопцям було відповідно п'ять і три роки. Ми разом щиро молилися під час Літургії. Коли відбувалося Святе Причастя, я брав засушену церковну просфору, так званий антидор, і, вмокнувши її у свячену воду, споживав сам, потім давав дружині й дітям. Це було своєрідною імітацією Пресвятої Євхаристії. Пригадую, малий Андрійко завжди мене запитував: «Тату, а коли вже буде «Отче наш», бо розумів, що Літургія завершиться, і можна буде гратися. Діти...

Зазвичай перед трансляцією Святої Літургії ми зачиняли й затуляли фіранками вікна, щоб ніхто не бачив і не чув, що ми вдома молимося. Діти теж знали, що про це не можна нікому говорити. Раптом ми зауважили, що під нашим вікном зібралися сусіди. Вони молилися, хрестилися, співали «Господи, помилуй!» Ми з дружиною, звісно, запросили їх до хати, і надалі ми спільно молилися Святу Літургію.

Запам'яталися нам священники та єпископи з Ватикану, які служили Літургії й говорили чудові проповіді. Їх усіх ми впізнавали по голосу. Це владика, а згодом блаженніший Мирослав Іван Любачівський, отці, а в майбутньому теж єпископи Софрон Мудрий, Іван Хома, отець Іван Музичко та інші. Прислухаючись до їхніх проповідей, ми сповнювалися Божою мудрістю, ставали духовнішими, до-

брішими та стриманішими. Уже згодом декого із цих поважних мужів нашої Церкви я побачив під час їхнього приїзду в Україну, зокрема в Зарваниці. Дуже запам'яталася багатолюдна проща до цього чудотворного місця, коли блаженніший Мирослав Іван Любачівський віддав весь український народ під покров Матері Божої, прославленої у Зарваницькій чудотворній іконі.

Orest Hlubish
Ternopil

WHEN WE WERE FORBIDDEN TO PRAY

Abstract. *The article tells about the difficult times of persecution of the faithful of the Greek Catholic Church, which the Bolshevik regime, having driven into a strict underground, tried to completely destroy. Using the example of his native village, his family, the author recalls how, despite the prohibitions on praying, underground priests and nuns continued to secretly conduct their spiritual work among people who sought to continue practicing the Christian faith in their native Church.*

The memoirs depict with great piety and emotion the prayerful atmosphere that reigned in the hearts of people thirsting for the true faith during the Holy Liturgies, prayers or akathists, the reception of the holy sacraments of Baptism, Chrismation, Penance, and the Eucharist.

Keywords: UGCC, underground, prayer, traditions, Zarvanytsia.

Наталія Григорук
м. Тернопіль

ОГЛЯД ПРАЦЬ М. ЧУБАТОГО З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ, ОПУБЛІКОВАНИХ У США У 1939–1975 РР.

Анотація. *У статті досліджується історія української церкви крізь призму праць М. Чубатого опублікованих у Сполучених Штатах Америки у 1939–1975 рр. Розповідається про видатних діячів української церкви Андрея Шептицького, Йосифа Сліпого та інших, які зробили неоціненний внесок у розвиток самосвідомості українців. Особлива увага приділяється ролі Церкви у боротьбі за державну незалежність України.*

Ключові слова: М. Чубатий, історія української церкви, А. Шептицький, Й. Сліпий, Берестейська унія.

Сучасний стан релігійного життя в Україні, гострота міжконфесійної ситуації вимагають ретельного вивчення ролі церкви в житті українського народу. Без врахування уроків минулого важко вирішувати релігійні проблеми і сьогодні, й завтра, а отже, і питання національно-духовного відродження.

Проблема історії української церкви завжди викликала цікавість, проте в українській історіографії історія церкви в Україні представлена здебільшого вузько у спеціальних працях. Зокрема, історію української церкви крізь призму праць М. Чубатого розглядає автор статті у своїх раніше опублікованих працях [1; 2; 3; 4].

Професор М. Чубатий опублікував низку статей в «Українському кварталнику» [5; 6; 7; 8], у журналах «Логос» [114], «Овид» [123] «Діяконія», [186] у часописах «Свобода» [12; 13], «Америка» [14; 15; 16; 17; 18].

Вагоме місце в працях М. Чубатого з історії церкви угалузі наукової біографістики займають постаті А. Шептицького та Й. Сліпого. Варто звернути увагу на роботи: «Митрополит задивлений у століття минулого та майбутнього України» [19], «Митрополит Андрей та його ідея католицької України» [20], «Митрополит Андрей та православний світ» [9] та англomовну «Metropolitan Joseph Slipu (In the Fifth anniversary of His Arrest, 1945–1950)» («Митрополит Йосип Сліпий (В п'яту річницю його арешту, 1945–1950)») [7].

У 1940 р. з нагоди 75-річчя А. Шептицького М. Чубатий виступив із доповіддю «Митрополит задивлений у століття минулого та майбутнього України», яку видав окремою брошурою [19]. Він писав, що ювілей найвищого церковного діяча, який ще за життя увійшов в історію українського народу, — це особливе свято. Високу оцінку ювіляру дав історик [19, с. 1]. М. Чубатий. Висвітлив ідеї А. Шептицького щодо виведення України з провінційного стану на широкий шлях всесвітнього визнання, підтвердив доцільність існування українців як окремої нації на сході Європи. Адже призначення України — нести західну католицьку цивілізацію на схід Європи. «Україна, на думку Митрополита Андрея, ту місію сповняла, починаючи від світлих Київських часів упродовж цілої нашої історії», — зауважив М. Чубатий [19, с. 2].

Окремою розвідкою вийшла його праця «Митрополит Андрей та його ідея католицької України» [20]. Особливу увагу у ній учений приділив життєвому шляху А. Шептицького. Оцінюючи широку й багатогранну діяльність митрополита, М. Чубатий висвітлив його провідну ідею щодо відродження по всій Україні духовно-здорової церкви, яка б формувалася натрадиціях старого християнського Києва з часів Володимира та Ярослава Мудрого [20, с. 9].

У «Логосі» (1955 р.) теж надруковано його статтю про А. Шептицького «Митрополит Андрей та православний світ» [9, с. 123–136]. Це доповідь, яку професор М. Чубатий виголосив на сесії Канадського НТШ у Торонто 5 грудня 1954 р. про дослідження життя і діяльності А. Шептицького. Стаття М. Чубатого є надзвичайно цінною, оскільки відомості про митрополита Андрея є інформацією «із першоджерела», адже учений знав його особисто і мав нагоду спостерігати за його діяльністю. Основною темою статті, як і попередніх бро-

шур, є думка автора, про пріоритетну життєву ідею Великого Митрополита Андрея щодо об'єднання Церков, знищення провалля, яке сталося 900 літ тому у 1054 році між Сходом і Заходом, між католицьким та православним світом [9, с. 123]. Історик проаналізував прагнення А. Шептицького щодо об'єднання церков, відкрив його щирі почуття до всіх православних [9, с. 125].

Інший бік діяльності митрополита А. Шептицького М. Чубатий висвітлив у статті «Звернення до отця Майєра», яка була надрукована у журналі «Діаконія» (1968 р.) [11].

Варта уваги також стаття історика «Metropolitan Joseph Slipu» («Митрополит Йосип Сліпий»), що опублікована в англomовному «Українському кварталнику» (1950 р.) [7]. Вона присвячена п'ятиліттю арешту визначного церковного лідера. Автор статті скористався привілейованим правом, адже багато років був другом та співробітником митрополита. Йому вдалося розкрити роль Й. Сліпого у становленні української католицької церкви. М. Чубатий відкрив читачеві митрополита як класичного мученика і першої жертви радянського насилля над католицькою церквою [7, с. 146–149].

З інших праць, що відносяться до історії церкви, варто виділити статтю М. Чубатого «Князь Константин Острозький та його роля в історії України» [16], яка була надрукована з нагоди 350-річчя смерті князя в «Америці» у 1958 р. У цій статті професор М. Чубатий описує широку картину діяльності князя Константина Острозького, який був, на думку історика, «немов дві епохи тисячолітньої історії українського народу — кінець старої традиції Київської Русі–України та початок нової епохи, шукання синтезу національної духовності українського народу та його призначення на сході Європи в нових часах» [16, с. 143].

Як відомо, князь Острозький підтримував об'єднання української церкви з Римом, тому вів переговори щодо цього, але згодом став її найбільшим противником. М. Чубатий, пишучи про життя К. Острозького, вказував на те, що той мав підстави у справі церковної унії бути обережним, адже його публічна діяльність принесла йому на старість повне розчарування через його легковажний підхід до політичних справ українського народу. Князь Острозький, довіряючи королеві та польським партнерам, сподівався, що українські

землі розвинулися в третю складову частину Речі Посполитої як Князівство Руське. Але внаслідок упадку української нації цього не сталося. Церковну Берестейську унію він ототожнював з політичною Люблінською унією і тому прагнув, щоб «той акт був dokonаний на національному соборі, при ясно, чітко й твердо забезпечених гарантіях старих прав Української Церкви» [16, с. 154].

М. Чубатий щоразу доводить помилковість поглядів князя щодо Берестейської унії. Адже основна різниця між Уніями була — політичною Люблінською та церковною Берестейською. Учений обґрунтував, що в одній партнером був історичний противник українського народу — Польща, в іншій — Рим, який щиро був зацікавлений не тільки у піднесенні української церкви, але навіть у можливості поширення її на Сході, отримуючи при цьому могутнього союзника — Ватикан [16, с. 154].

Історик відзначав: «Якщо б князь Острозький та його противники знайшли спільну мову та компроміс для об'єднання народу з Римом, то змінили б історію України, створивши чітке антимосковське обличчя України в душі традицій нації Острозьких [16, с. 154].

З нагоди ювілею коронації Данила у 1253 р. М. Чубатий у 1954 р. написав працю «700-ліття Коронації Данила та Українське Громадянство» [14] та опублікував її в часописі «Америка». Стаття ґрунтується на його дослідженні «Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії» [21]. Ця стаття часописна, проте в ній використовуються джерельні матеріали (Галицько-Волинський Літопис) та наукова література. В аналогічному стилі написана стаття «Тисяча Літ Християнства в Україні» [15]. У ній М. Чубатий посилався на основне джерело «Повість Временних Літ». Професор виправив помилку літописця, який у своєму описував дві події: хрещення Ольги та дипломатичну подорож, що відбулася у 957 році. Хрещення Ольги насправді відбулося в 955 році. У цій статті, окрім аналізу історичних фактів, професор М. Чубатий підкреслив, що ювілей хрещення Ольги — це ювілей Тисячоліття християнської України, це спільний ювілей українців-католиків і православних. Він писав, що це тисячолітній ювілей правдивого українського духу. Історик закликав українців, католиків і православних, які знаходяться за межами Батьківщини, піднести віру, мораль, християнську щоденну практи-

ку на чолі визвольної боротьби. «Тільки завдяки цьому, — зазначив автор, — Україна може стати вільною та сильною нацією» [115, с. 84]. Праця й сьогодні є актуальною і має історичного підґрунтя.

М. Чубатий у 1950 р. у «Свободі» опублікував статтю «Кардинал Євген Тіссеран та Український Нарід» [12]. Кардинал Тіссеран, визначний вчений, візантолог, член Французької академії наук, почесний доктор Принстонського університету в Америці, зустрівся у 1950 р. з єрархією Української католицької церкви, духовенством і представником НТШ професором М. Чубатим. Він глибоко цікавився долею всіх українських інтелектуалів, католиків і православних.

Професор М. Чубатий писав про існування двох думок серед ватиканських кіл, а саме: про розвиток Росії та про церкви православні інших народів Сходу. Історик довів, що визначальним для українських католиків серед високих кіл католицької церкви стало живе зацікавлення кардинала Тіссерана українцями. [12, с. 248].

Кардинал Тіссеран прихильно ставився до української науки, яка була представлена НТШ. Розуміючи скрутне становище українських вчених у Німеччині, завдяки сприянню кардинала Тіссерана, Ватикан призначив суму на купівлю більшого будинку у місті Сарсель під Парижем у Франції, де було відкрито «готовий приют для української науки та для тих українських вчених, які не бажають покидати Європу» [12, с. 248]. Кардинал Тіссеран співчував Кардиналу Й. Сліпому в його намаганні об'єднати Українську католицьку церкву.

У підтримку прагнення Й. Сліпого створити для українців Київський патріархат, М. Чубатий присвятив цій справі чимало публікацій. Вони опубліковані у різних часописах та журналах.

Першою важливою працею М. Чубатого щодо цієї теми стала розвідка «Справа Київського Патріархату та майбутнє нашого християнства», опублікована в часописі «Америка» у 1964 р. [18]. Наступною вагомою працею була стаття М. Чубатого «Київський Патріархат — церковна та національна справа», опублікована в журналі «Овид» (1964 р.) [10]. Значну увагу історик приділив з'ясуванню суті патріархату в контексті української церкви [10, с. 5]. Учений висунув і обґрунтував переваги, які приведуть до утворення Українського патріархату для української церкви та українського народу. Зокрема він передбачав, що утворення Українського патріархату сприяти-

ме піднесенню престижу української церкви та української нації, консолідації української еміграції на церковному та національному ґрунті, полегшенню релігійного об'єднання українців (православних і католиків). [10, с. 12].

Висвітленню цього питання присвячена стаття історика «Історично-Канонічні Основи Помісности УК Церкви», що опублікована у «Свободі» (1971 р.) [13].

У науковій спадщині М. Чубатого з історії церкви є англомовні праці, які відображають релігійну політику України в радянський період, опубліковані в «Українському кварталнику». Зокрема, «Russian Church Policy in Ukraine» («Політика російської церкви в Україні») (1945 р.) [5] і «Red Russia and the catholic World» («Червона Росія і католицький світ») (1948 р.) [6].

У статті «Russian Church Policy in Ukraine» («Політика російської церкви в Україні») вчений розвіяв легенду про релігійну свободу в СРСР, де російська православна церква була відроджена, щоб стати інструментом у руках атеїстичних радянських лідерів. Проте нова радянська релігійна політика для народу нічого не надбала [5, с. 44]. М. Чубатий обґрунтував характерний зв'язок для східноєвропейської історії між церковним і національним життям, що відрізняло його від реалій Західної Європи чи Америки. Саме через це у Східній Європі кожна православна нація створила свою власну національну автокефальну церкву. Історик зазначав, що Москва пильнувала, щоб народи колишньої Київської Русі не визнавали іншої релігії, окрім православної віри московитів [5, с. 45].

На основі аналізу історичних реалій вчений у статті «Red Russia and the catholic World» («Червона Росія і католицький світ») [6] зробив висновок, що російське православ'я розглядало східний католицизм як смертельну небезпеку для себе [6, с. 251]. Історик наголошував, що радянська Росія продовжує політику царської Росії у намаганні абсолютно викоринити католицизм східного обряду найбрутальнішими методами [6, с. 252]. Ця праця є актуальною і сьогодні. Досліднику належать також огляди та рецензії на праці, присвячені історії церкви, які опубліковані у «Богословії» та «Українському кварталнику» [22; 23; 24; 25; 26; 27; 28].

Гострою є рецензія М. Чубатого на книгу Д. Федотова «Russian

Religious Mind. Kievan Cnistianity» («Російська релігійна думка. Київське християнство») [22]. Попри те, що завданням Д. Федотова було подати загальний огляд російської релігійної думки, М. Чубатий звертає увагу на ряд помилок автора, які зустрічаються в його роботі. По-перше, Д. Федотов вклав у російську релігійну думку всі здобутки київського християнства, приєднуючи українську релігію до російської. По-друге, автор книги не зміг пояснити численні відмінності між київським християнством і християнством росіян, адже релігійність українців наскрізно відрізняється від релігійності росіян [22, с. 83]. Природно, що у М. Чубатого виникло припущення, що книзі потрібно було дати назву «Українське християнство: київське християнство» [22, с. 84].

У рецензії на працю Г. Дрибуша і К. Міллера «The Church Under Communism» («Церква у період комунізму») [230] М. Чубатий зауважив, що становище католицької церкви описано в аналізованій розвідці поверхнево, не окреслено умов розвитку церков східного регіону, у той час, коли церква Західної України була об'єктом спеціальної, навмисної атаки зі сторони державних органів і російської православної церкви [24, с. 185].

Релігійний погляд СРСР висвітлив М. Чубатий у рецензії на працю «White Book on the Religious Persecutions in Ukraine» («Біла книга про релігійні переслідування в Україні») [23, с. 186]. Він відкрив для західного світу суть релігійних переслідувань в Україні, особливо після закінчення Другої світової війни.

Варто зауважити, що в історика чимало рецензій, зокрема, на книги А. Шемана «The Historical Path of Orthodoxy» («Історичний шлях православ'я») [25], Ф. Гейера «Die Orthodoxe Kirche in Der Ukraine Von 1917 Bis 1945» («Православна церква в Україні від 1917 до 1945 pp.») [26], Івана Назарка «Saint Volodymyr the Great. Sovereign and Baptizer of Rus'-Ukraine, by Rev» («Святий Володимир — великий правитель і хреститель Русі-України») [27], а також на монографію «The Great Princess St. OLGA, 1000th Anniversary of Christianity in Ukraine» («Велика княгиня св. Ольга, 1000-річчя християнства в Україні») [28] та інші. Дослідник відзначив актуальність і цінність праць, адже церква завжди відігравала важливу роль у національному житті українського народу, а українці вбачали в ній надійного покровителя їх культурної спадщини [26, с. 279].

Професор М. Чубатий створив багату творчу спадщину, присвячену історії церкви в різних аспектах її становлення. У релігійно-церковному житті України постійно відбувалися кардинальні зміни, зароджувалися процеси, які мали вплив на сучасне церковне життя в Україні. М. Чубатий був переконаний, що історія українського народу невід'ємна від історії його церкви.

Література

1. Григорук Н. М. Чубатий як дослідник історії української церкви. *Науковий вісник Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича*. Збірник наукових праць. Історія. Політологія. Міжнародні відносини. Вип. 229–230. Чернівці: Рута, 2004. с. 184–188.
2. Григорук Н. Роль М. Чубатого у дослідженні історії української церкви. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка*. Серія: Історія / За заг. ред. І. С. Зуляка. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2009. Вип. 3. с. 45–55.
3. Григорук Н. Історія української церкви в працях М. Чубатого (I частина). *Україна-Європа-Світ*. Вип. 17: Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвець. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. с. 318–328.
4. Григорук Н. Історія української церкви в працях М. Чубатого (II частина). *Україна-Європа-Світ*. Вип. 18: Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвець. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. с. 238–246.
5. Chubaty M. Russian Church Policy in Ukraine. *The Ukrainian Quarterly*. 1945. Vol. 2. No. 1. P. 43–56.
6. Chubaty M. Red Russia and the catholic World. *The Ukrainian Quarterly*. 1948. Vol. 4. No. 3. P. 246–252.
7. Chubaty M. Metropolitan Joseph Slipy (In the Fifth anniversary of His Arrest, 1945–1950). *The Ukrainian Quarterly*. 1950. Vol. 6. No. 2. P. 144–150.
8. Chubaty M. Political Background of the Religious Persecution in Ukraine by Moscow. *The Ukrainian Quarterly*. 1955. Vol. 11. No. 1. P. 56–65.
9. Митрополит Андрей та православний світ. *Логос*. Т. 6. 1955. с. 123–126.
10. Чубатий М. Київський Патріархат — церковна та національна справа. *Овід*. Р. 15. 1964. Ч. 3. с. 5–13.
11. Chubaty M. A replay to Father Meijer. *Diakonia*. 1968. Vol. 3. P. 351–359.
12. Чубатий М. Кардинал Євген Тіссеран та Український нарід. *Свобода*. 1950. Ч. 248.

13. Чубатий М. Історично-канонічні основи помісности УК Церкви. *Свобода*. 1971. Ч. 70–75.
14. Чубатий М. 700-ліття Коронації Данила та Українське Громадянство. *Америка*. 1954. Ч. 69–71.
15. Чубатий М. Тисяча Літ Християнства в Україні. *Америка*. 1955. Ч. 84.
16. Чубатий М. Князь Константин Острожський та його роля в історії України. *Америка*. 1958. Ч. 143–154.
17. Чубатий М. Справа богослужебної мови українських Церков. *Америка*. 1964. Ч. 39, 41–43.
18. Чубатий М. Справа Київського Патріархату та майбутнє нашого християнства. *Америка*. 1964. Ч. 107–109.
19. Чубатий М. Митрополит задивлений у століття минулого та майбутнього України. (З приводу ювілейних торжеств 75-ліття життя Митрополита А. Шептицького). 1940. 8 с.
20. Чубатий М. Митрополит Андрей та його ідея католицької України. *Філадельфія*, 1953. 16 с.
21. Чубатий М. Західна Україна і Рим у XIII віці у своїх змаганнях до церковної унії. *Записки НТШ*. Т. 123–124. Львів, 1917. 140 с.
22. Chubaty M. The Russian Religious Mind. *Kievan Cnistianity*, by George Fedotow, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1946. I–XVI, I–438. *The Ukrainian Quarterly*. Vol. 5. No. 1. P. 83–84.
23. Chubaty M. White Book on the Religious Persecutions in Ukraine. Translation from Italian. Rome 1953. *The Ukrainian Quarterly*. 1953. Vol. 9. No. 2. P. 186.
24. Chubaty M. The Church Under Communism. Report of the Commission of the General Assembly of the Church of Scotland by George M. Dryburgh and Crawford Miller. New York, Philosophical, 1953. Pp. 79. *The Ukrainian Quarterly*. 1953. Vol. 9. No. 2. P. 185–186.
25. Chubaty M. The Historical Path of Orthodoxy. A. Shneman. Chekhov Publishing House New York, 1954. P. 388 (in Russian). *The Ukrainian Quarterly*. 1955. Vol. 11. No. 1. P. 91–92.
26. Chubaty M. Die Orthodoxe Kirche in Der Ukraine Von 1917 Bis 1945. Friedrich Heyer, Ose-Europa und der Deutsch Osten. Koeln, 1953, Pp. 259 – 5 Maps. *The Ukrainian Quarterly*. 1955. Vol. 11. No. 3. P. 279–280.
27. Chubaty M. Saint Volodymyr the Great. Sovereign and Baptizer of Rus'-Ukraine, by Rev. Ireneus Nazarko, OSBM. Roma, 1954. Pp. 202 & 7 illustrations. (In Ukrainian). *The Ukrainian Quarterly*. 1955. Vol. 11. No. 4. P. 373.
28. Chubaty M. The Great Princess St. OLGA, 1000th Anniversary of Christianity in Ukraine. New York 1955. *The Ukrainian Quarterly*. 1955. Vol. 11. No. 4. P. 373.

Nataliia Hryhoruk
Ternopil

REVIEW OF THE WORKS OF M. CHUBATY ON THE HISTORY OF THE UKRAINIAN CHURCH, PUBLISHED IN THE USA IN 1939–1975

Abstract. *The article examines the history of the Ukrainian church through the prism of the works of M. Chubaty published in the United States of America in 1939–1975. It tells about prominent figures of the Ukrainian church, Andrey Sheptytsky, Yosyf Slipy, and others, who made an invaluable contribution to the development of the identity of Ukrainians. Special attention is paid to the role of the church in the struggle for the state independence of Ukraine.*

Keywords: *M. Chubaty, history of the Ukrainian church, A. Sheptytsky, J. Slipy, Brest Union.*

Прокопій (Юрій) Лотоцький
м. Володимир

ІСТОРИЧНИЙ ПОГЛЯД НА ВИХОВАННЯ СВЯЩЕННИКІВ У ВАСИЛІЯНСЬКОМУ ЧИНІ В ДОБІ ПРОСВІТНИЦТВА (XVII–XIX СТ.)

Анотація. У статті здійснено історико-теоретичний аналіз системи виховання та навчання духовенства у Василіянському Чині в контексті соціокультурних трансформацій епохи Просвітництва. Автор розглядає генезу василіянської освіти від реформи митрополита Йосифа Велямина Рутського до періоду кризи та ліквідації монастирів Російською імперією. Особливу увагу приділено структурі освітніх закладів (новіціати, семінарії, колегії), методології викладання, що поєднувала західноєвропейські схоластичні стандарти і традиції Східної Церкви, а також ролі Василіянського Чину як головного просвітницького осередку на землях України, Білорусі та Литви. Висвітлено вплив «Гоцанських конституцій» та австрійських освітніх реформ на формування інтелектуального та морального профілю ченців-священників. Доведено, що концепція «Святості і Знання» стала фундаментом для створення нової еліти Греко-Католицької Церкви, здатної протистояти викликам латинізації та політичного тиску імперій.

Ключові слова: Василіянський Чин (ЧСВВ), доба Просвітництва, Йосиф Велямин Рутський, виховання священників, духовна освіта, монастирські школи, Берестейська унія, Греко-Католицька Церква, колегії, семінарії, історія педагогіки.

Постановка проблеми. Процес виховання у духовному житті, або, як можна ще сказати, становлення людської особистості, охоплює різні потреби і вимоги: з одного боку, це потреба виховання,

яку так гостро відчуває сучасна людина, що по-новому відкриває необхідність виховуватись до чогось, і потреба перебувати в душі постійного виховання. З іншого боку, це вимоги, які ставить перед людиною саме життя. Вони виникають вже у процесі введення людини в життя певної релігійної інституції (семінарії, колегії, монастиря тощо), яке є формою життя з чітко визначеними характеристиками і вимагає багатьох зусиль.

Приймаючи покликання до священства і відповідаючи на нього, людина знає, що стає на шлях, який триватиме ціле її життя, знає, що на цьому шляху вона переживатиме різні конкретні ситуації, причому її ставлення до світу і до людей матиме міцну і постійну основу, яка стане стилем її життя і завжди вноситиме у нього свіжість. Тому потрібно усвідомити, що хоча й існує період початкового виховання і вишколу, чітко визначений у законах Церкви та різних релігійних інституцій, проте, саме життя — це продуктивний і безперервний час виховання. Адже поняття постійного «себестановлення» як духовної людської особи відоме не тільки у сфері релігійного життя, воно також зустрічається у звичайних побутових умовах людського існування, тобто, і в сімейному житті.

Мета дослідження. У даній статті ставимо собі за мету не стільки роздумувати над метою виховання, яка є і так очевидною, як подати короткий історичний огляд виховного процесу священників у Василіянському Чині в добу Просвітництва, його основні характеристики, історичне середовище, головні й побічні цілі та вимоги, без яких буде неможливо зрозуміти, а тим більше побудувати у сьогоденні «Вічне священство», до участі якого ми всі покликані. Якщо розглядати ці елементи як одне ціле, то можна побачити, що виховання ніколи не зводиться до певної особистої події в житті окремої особи. Формування у духовному житті — це не окремий відрізок часу в житті або в історії, відірваний від всього іншого, і не шлях тільки одної особи. Виховний процес завжди передбачає відносини однієї особи з іншими (людина-Бог; людина-людина; людина-світ; людина-історія) — з тими, що живуть на землі, і тими, що відійшли у вічність. Ці відносини можуть мати таємниче забарвлення, вони невидимі, але постійні і реальні, і саме через них ми стаємо учасниками відкуплення, яке здійснює Христос для всіх людей у кожному часі.

Методологічний аспект. Оскільки, минуле краще допомагає людині зрозуміти й оцінити сучасне, тому для будь-якого історичного дослідження, зокрема на тему виховання священників у добу Просвітництва, розгляд історичного процесу конкретної проблематики допомагає нам глибше зрозуміти сутність, походження, розвій і генезу самих історичних перемін цього періоду. Погляд на ці історичні видозміни не лише зумовлений загальною суспільною свідомістю конкретної доби, але й скерований поодинокими інтересами, як історичних особистостей, так і дослідників історії, котрі у різні способи стараються пояснювати якісь особливі зміни цієї епохи.

Отже, всеохоплююче вивчення тематики виховання священників у Василіянському Чині Святого Йосафата в його історичних різноманітних аспектах на землях Східної Європи [1, 9–12; 2, 1081–1084], головню в добу Просвітництва, несе за собою не легку спробу відтворити цілісну картину становища і розвитку виховної діяльності. Тут дослідження охоплює пошукову працю перед деякою методологічною проблематикою, бо саме зацікавлення істориків Василіянським Чиним мало, здебільшого, «однорідний» характер, тобто, вивчався він полемічно. Чин, на думку істориків, виступав часто у цьому часі, як плацдарм поширення та підтримання Берестейської Унії на теренах Східної Європи і важливість цього факту є незаперечна, як «альтернативна монаша структура», через яку Латинський Захід міг пропагувати свою ідеологію [3, 79–82].

Актуальність дослідження. Безперечно, розвиток духовної культури у Східній з'єднаній з Римом Церкві, пов'язаний з діяльністю внутрішнього виховання василіянських ченців, однак, це питання на сьогодні ще недостатньо опрацьоване і немає систематичних досліджень. Є деяка інформація розкидана по різних архівних джерелах та наукових збірках [4, 3–9], тому в нашій праці ми будемо використовувати найосновніші джерела [5, 437–438; 6, 12–13; 7, 431; 8, 24–25], які дадуть нам змогу краще висвітлити дану тематику та здійснити історичне переосмислення цього складного і різноманітного, за своїми подіями, періоду.

Основний виклад. На початку звернімо нашу увагу на сам історичний розвиток Василіянського Чину, котрий якраз у добу Про-

світництва розпочинав свою освітню діяльність. Він став новим поштовхом не лише для східного чернецтва, але й для усієї Греко-Католицької Церкви. В той час, коли Захід у XV–XVIII століттях уже переживав свій процес культурного відродження, Східна Європа, теж певною мірою, брала участь у цьому процесі засвоювання гуманістичних ідей [9, 5–11]. Крім нових напрямів у філософській царині, просвітницький дух вніс радикальні зміни у політично-церковне життя України. Він відзначався тим, що на всіх площинах суспільного життя впливав західний реформаційний рух із «поширюючим католицизмом», який поступово переростав у формування нової історичної самосвідомості українського народу та нового ідеалу людини з її одухотвореною мудрістю [10, 290; 11, 67–69; 12, 41–64].

На цьому тлі експансивного західно-європейського плюралістичного суспільства, виховання й освіта василіянського чернецтва відіграло особливу роль в історії християнства України. Як відомо, монашество завжди вважалося духовно-просвітницьким носієм, яке постійно інтегрувало ідеал християнської досконалості у своєму народі, тому українська культура може завдячити розвитку освіти, яка властиво ширилася через монаші школи, у яких виховувалися кандидати до духовного стану, і теж, вдосконалювалися визначні суспільно-державні особистості [13, 242–243].

Василіянський Чин, з часу його реорганізації за митрополита Йосифа Велямина Рутського 1617 р. [14, 12–15; 1, 96–138], прагнув зосередити освіту у своїх руках. Сам Чин, структурований за зразком західних орденів, у той час коли одна частина Київської митрополії перейшла під юрисдикцію Римського престолу внаслідок Берестейської Унії 1596 р., мав перед собою конкретне завдання від руської церковної єрархії: за умов збереження традиційної східної обрядовості відновити чернече життя та підготувати під морально-аскетичним та інтелектуальним аспектом священничий доріст майбутніх слуг Божого престолу для відродження Церкви і народу [1, 79; 15, 469].

Київський митрополит Й. Рутський розумів, що для піднесення духовного і культурного рівня Руської Церкви потрібно починати з віднови чернецтва, тобто зі середовища, яке згідно з східною традицією, давало всіх єпископів. Оскільки, монахи були найкращими наставниками вірних і таким чином мали вплив на Церкву загалом, тому Рутський вирішив зцентралізувати всі монастирі в єдиний

Чин, структура якого мала б підлягати одному зверхникові — Протоархимандритові. Ціль централізації була, здебільшого, «гарантією однорідності» виховання монахів і дотримання чернечого уставу в усіх монастирях. У цьому, власне, посприяла реформа Рутського, що наголошувала на важливості богословської освіти ченців, що дало змогу пізніше заснувати філософські та богословські курси при своїх школах, а відтак найздібніших відправляти на навчання за кордон [16, 63; 1, 82].

Ще перед приходом до монастиря митрополит Йосиф Рутський часто повторював: «Щоб Унія могла існувати й розвиватися, потрібне нам ревне духовенство, а головно святі та віддані Церкві єпископи. Якщо хочемо мати добрих і ревних єпископів, слід виховати добрих монахів, з яких після традиції Східної Церкви можуть бути вибрані наші єпископи. Треба старатися, щоб наші монахи були на правду обрешані та перейняті духом монашого совершенства. На жаль, дотепер не маємо серед нас ані святости, ані знання...» [14, 34].

Мрія митрополита Рутського мала мету не тільки задовільнити потреби своєї Церкви, але й вивести увесь Схід із застою, тому для таких задумів потребував освічених священників, як добрих співпрацівників його задумів [17, 56].

Наслідком таких змін у східному чернецтві було підвищення загально-культурного рівня, на якому в цей час Руська Церква могла протидіяти сильному тиску збоку латинської Церкви, головно вищим верствам освіченого суспільства Польського Королівства, яке невпинно протистояло своїми політичними інтригами проти З'єдиненої Церкви [18, 25–33].

Хоч доба Просвітництва була характерна тим, що впроваджувала по всій Західній Європі свої прогресивні гуманістичні ідеї, то однак Східна Європа, і це є парадоксальне явище, зазнала за часів цієї епохи теж жахливий духовний і політичний занепад. XV–XVI ст. історики вважають — століттями загальної кризи східного християнства і Руської Церкви, зокрема чернецтва [19, 361; 17, 55]. Фактори, які спричинилися до цієї духовної стагнації були різноманітними: татарська навала XIII ст., привілейне становище римо-католиків у Польсько-Литовській Державі (часто єпископські катедри та архимандрії отримували світські люди, котрі не мали до цього ані по-

кликання, ані духовної підготовки), симонія і духовний занепад, нехтування дисципліною й усталеними нормами поведінки, брак освіти, низький рівень культури, несприятливі політичні обставини, головню Австрійської монархії початку XVIII ст. [19, 361–362; 20, 493–494] та царської імперіалістичної Росії кінця XVIII століття [21, 69; 1, 251]. Тому, як вже було згадано вище, ідеї просвітництва та романтизму хоч і дали великі зрушення на східно-європейській частині у цивілізаційно-культурних й суспільно-економічних сферах, проте через політичну роль імперіальних монархів Василянський Чин знаходився серед клімату, де панували міждержавні напруження, у яких домінував дух субординаціонізму та протекторату [22, 997].

З однієї сторони Василяни наражалися на прогресивну латинізацію [23, 111–240; 24, 285–288], хоч вони цього не чинили програмно, бо це було свого часу симпатизування західній культурі, оскільки половина Василян походила з латинської Церкви, тому радше вони не протиставлялися тим процесам і були далекі від повного підпорядкування латинській Церкві [4, 27]. А з другої сторони, після поділу Речі Посполитої, василянські монастирі, які опинилися в межах Російської імперії, були майже ліквідовані [25, 141].

Якщо дивитися на Василянський Чин XVII–XVIII століття, то у цьому періоді він зробив найбільше зусиль у справі освіти й виховання руського духовенства. Маючи постійні контакти зі Заходом, поважне число василянських ченців, здобувши початкову освіту при своїх монастирях, навчалися і формувалися у папських колегіях та семінаріях і західних університетах, внаслідок чого у Руській Церкві рівень освіти сягав рівня західної освіти та з часом міг дорівнюватися рівневі західно-європейських теологічних стандартів. Вселенські Архієреї та Римська Курія давали змогу та фінансову підтримку навчатися поважному числу студентів в папських європейських колегіях та семінаріях. Рим постійно чинив своєрідний натиск на київську єпархію з тим, щоб та заснувала свої власні місцеві семінарії на взір римських [26, 24–25]. Отож, будучи добре виховані та вишколені західними інституціями, василяни поряд зі школами світського спрямування засновували й свої приватні монастирські школи [27, 77–78] та колегії, у яких формувався молодий чернечий авангард.

Інтенсивну освітньо-виховну діяльність Чин Святого Василя

Великого розпочав з XVII сторіччя [28, 49–50; 1, 214–218]. 31 березня 1613 року митрополит Йосиф Велямин Рутський отримав від короля Зигмунта III привілей, який давав дозвіл створювати школи з грецькою, латинською, церковнослов'янською та польською мовою викладання [29, 156].

Виховничо-освітня діяльність Василянського Чину була зосереджена на збереженні і поширенні Унії на теренах Литви, [21, 32–36] Білорусі та України, і як подає у Нарисі Історії Василянського Чину Святого Йосафата о. Ізидор Патрило [1, 239], вона ділилася на: 1) Василянські студії для власних ченців; 2) Семінарії для єпархіяльних священників; 3) Колегії для молоді; 4) Парафіяльні школи. Головним завданням у цій непростій ситуації було зміцнити віру та зберегти обряд. Саме ці завдання стояли перед василянськими школами [24, 285; 28, 49; 1, 79].

Одна з перших шкіл у Володимирі 1616 року була зреформована на зразок єзуїтських колегіумів, а пізніше на піарський зразок [30, 471–482]. У другій половині XVIII століття школа у Володимирі налічувала близько шістсот осіб. Варто зазначити, що школа у Володимирі проіснувала майже два століття — її закрито щойно наприкінці XVIII ст. Її забезпечив своєю фундацією ще митрополит Іпатій Потій. Рівень її значно зріс із середини XVIII ст., коли школа одержала від короля Зигмунта привілей 1746 р., згідно з яким василянам дозволялося утримувати «латинські школи» з викладанням у них філософії [30, 451].

На загал у XVIII ст. майже ціле українське і білоруське шкільництво було в руках Отців Василян. Історик А. Савич нарахує 28 шкіл, в яких училися василянські монахи, а саме: у Вильні богослов'я, у Полоцьку філософія і богослов'я, в Жировицях філософія і богослов'я в Суткові Ошмянського повіту богослов'я, в Битені риторика й богослов'я, в Аннаполі риторика, в Торокані граматики, у Вербиліві риторика богослов'я, в Супрасові й Дареві богослов'я, в Лдері, Мішку, Борунах Ошмянського повіту богослов'я. У Білостоці риторика, у Львові при монастирі св. Юра богослов'я, в Почаєві богослов'я, в Кам'янці-Подільському риторика і богослов'я, в Тереховлі, Сатанові, Лаврові богослов'я. В Любартові філософія і богослов'я, в Луцьку, Збаражі, Замості філософія, в Гощі, Загаєві на Волині, Уневі риторика, в Овручі математика [16, 63].

Новим поштовхом для розвитку Василіянських шкіл був лист папи Беденикта XIV від 24-го квітня 1751 року. Яким зобов'язувалося протоархимандрита Чину посприяти збільшенню кількості шкіл у кожній провінції, з двох до чотирьох: з них дві школи філософських студій та дві школи богословських, для виховання ревних захисників Унії, які були б способні для служіння у священничому стані. Від педагогів у цих чернечих школах вимагалось побачити і розвинути здібності учнів до навчання, а саме, добре підготувати молоде чернецтво для священничої та душпастирської праці [24, 287; 31, 385; 17, 62].

Вищий нагляд над школами провінції покладався на протоігумена [32, 850; 33, 166]. До його обов'язків входило стежити за загальним порядком у школах, піклуватися про відповідне число учнів, пильнувати, щоб учні ретельно навчалися, зокрема церковного співу та обряду. Велика увага приділялася вивченню класичних та іноземних мов: передовсім латинської, а також польської та грецької. Слід заважити, що саме вивчення Василіянами різних мов, вже радикально відрізняло василіян від єзуїтів, бо перші не лише в навчанні звертали увагу на заняття з латини, але широко впроваджували вивчення німецької, англійської французької та італійської мови, а також церковнослов'янської мови богослужіння своєї Церкви [34, 279]. Тому протоігумен призначав професорів, які були б добропорядними та мали відповідний хист до викладання. Він теж слідкував за дотриманням вимог щодо навчального процесу в школах.

Ректор одночасно був настоятелем монастиря і тому крім домашніх справ мав знаходити час на те, щоби слідкувати за шкільними викладами, особливо пильнувати, щоб майбутні богослови не відхилилися від шкільних занять, диспутів, різних змагань тощо. Учні, котрі досягли відповідних успіхів у складанні віршів латинською чи іншими мовами, написанні та виголошуванні проповідей, одержували за труд відповідну оцінку: «добре», «дуже добре» та «відмінні успіхи».

У студійних монастирях, призначався один монах «особливо сильний у знанні наук» на посаду префекта. Він слідкував, щоб учні та професори виконували встановлені приписи, що були прийняті у Василіянських школах. «Префект пильнує за учнями в часі їх приватного навчання, дивиться чи всі є присутні на навчанні, чи дотримують тишу і чи пильно читають лекції свого професора» — читаємо

в Гоцанських Конституціях Чину, що уклалися в період з 1-го червня до 21-го липня 1766 р. Його повноваження обмежувалися владою ректора чи вікарія. «Провини, щодо обов'язків у школі, карає сам префект, він дбає про добру опінію в учнів до професорів, стежить, щоб учні не читали те, що він сам попередньо не перечитав, розглянув та одобрив для читання. Допильновує, щоб учні не мали потреби у книгах» [33, 167].

Згідно з конституціями, професори зобов'язувалися проводити недільні, місячні та річні диспути між учнями. Тему вибирали самі професори та тезисно визначали напрямки дискусій, також запрошували вчених мужів. Присутні висловлювалися на тему обговорення, а учні виступали опонентами. «При цьому професори не позбавляють їх своєї допомоги, а коли є потреба, то виправляють відповіді, коли вони помиляються, також схвалюють, коли вони скажуть щось добре. Професори стежать, щоб учні не робили дрібних зауважень, зрештою намагаються виправити недоліки. В тому випадку, коли дискусія набирає емоційності і опоненти починають жорстко нападати один на одного, чи в їх словах читається гнів, то мусять знайти істину і розкривши її мають заспокоїтися» [33, 174] — це записано у вищезгаданих Гоцанських Конституціях Чину. У таких дискусіях учні пізнавали рівень своїх знань, навчалися культури диспутів. Власний приклад та дбайливе батьківське ставлення з боку професорів до учнів виховували передовсім цікавість учнів до науки та вміння критично аналізувати різні ситуації. Вивчаючи західний тип схоластичного богослов'я, василіяни вчилися в майбутньому практично polemизувати зі своїми опонентами, щоби могли надалі у своїй місійній та душпастирській праці захищати еклезіяльну самобутність З'єдиненої з Римом Церкви. Отож, як вище було нами сказано, василіяни у своїх школах не обмежувалися лише до літератури, що базувалася на здобутках західної культури, але й поглибляли Святе Письмо й твори Східних Отців Церкви: Івана Золотоустого, Івана Дамаскина, Єфрема Сирійського, Кирила Олександрійського, Кирила Єрусалимського [17, 66].

У XIX ст. у Почаївській лаврі віднайдено рукопис, який ставить нам перед очі реальну ситуацію виховання у школах. Праця «Regulae Monasticae sen Constitutionis Josephi Weliamini Rutski»

була детально проаналізована російським дослідником М. Петровим (1844–1921 рр.). Зміст праці є вказівкою, куди повинні спрямувати свої стремління люди, якщо вони хочуть бути учнями, або ченцями у Василіянському Чині. Рекомендації стосувалися і викладачів, тобто, що необхідно їм робити для покращення навчального процесу. Як засвідчують сторінки рукопису, за монастирськими брамами не всі були раді вчитися. Автор каже, що нема у нас нічого нещасливішого за школу, а особливо учнів, тому що їх часто називають дармоїдами, а здібні до викладання особи теж не користуються авторитетом [35, 262; 27, 78]. Щоб привернути увагу і покращити ситуацію у василіянських школах, як наголошує невідомий автор, потрібно призначати професорами отців, які були б здатними розпізнавати серед бажаючих навчатися здібних до науки, і щоб до шкіл не потрапляли ледарі, та ті, хто не має хисту до студій, а також особи старшого віку [35, 265].

Цілком відмінне ставлення було до знатних юнаків. Автор вважає, що їх можна приймати навіть у тому випадку, коли вони не мали б відповідних здібностей. «Regulae Monasticae sen Constitutionis Josephi Weliamini Rutski» вказують на те, що працю викладачів обмежували настоятелі, оскільки вбачали в них суперників на обійняття їхньої посади [36, 534]. Часта зміна викладачів унеможлилювала налагодження добрих стосунків з учнями, що негативно позначалося на їхньому навчанні. Часто педагоги були далекі від ідеального виконання покладених на них обов'язків, проте освітні заклади василіян в Україні були достатньо прогресивними для свого часу. З поширенням панування Австро-Угорської імперії посилювалися її впливи в усіх сферах життя на завойованих територіях, не була винятком освіта в цілому та Василіянські школи зокрема. Особливо це позначилося на мові викладання, але погляди на виховання учня мало зазнали змін.

Педагогічна думка формувалася на засадах навчання Ігнатія Фалбігера [6, 10; 30, 454]. Він обіймав посаду генерального директора народних шкіл. Його праця «Allgemeine Schulordnung» (в перекладі з німецької — Загальний шкільний порядок) визначала порядок шкіл по усій Австро-Угорщині. На засіданнях головної навчальної комісії він висловив думку, що громадяни в даній державі будуть такими, якими їх держава схоче мати, за умов коли візьме шкільни-

цтво у свої руки і надасть йому згори обдуманий план і напрям. Ця думка, що дотепер не була відома у педагогіці, сподобалася Марії Терезії, і австрійським державним службовцям, які правили багатонаціональною Австрійською державою. Вони прийняли погляд Фалбігера, як систему виховання австрійських громадян. Згідно з проектом школи ділилися на нормальні, головні і тривіальні. Одна з таких шкіл, що її провадили професори-монахи ЧСВВ, знаходилася в Лаврівському монастирі. Беручи до уваги той факт, що Лаврівська школа була типовою головною школою, ми можемо мати цілком добрі відомості про духовну атмосферу в цих школах. Тогочасні методи навчання заохочували педагогів застосовувати щодо студентів методи покарання і заохочень. Професори всіма дозволеними засобами намагалися «вбити» у голови учнів знання, бо були свідомі, що гострота розуму залежить від вроджених якостей людини, а глибина та обсяг його — від виховання. Отож через навчання та пізнання людина розширює свій світоглядний розум. Тому Василіянські школи протягом своєї виховничої діяльності мали завжди вишколених професорів, які були важливим прогресуючим чинником поліпшення церковної та світської освіти [1, 144–146; 30, 17].

Василіянське шкільництво від XVI до XVIII ст. розвинулося до загальноєвропейського рівня. Аж поки сам Чин після входу всієї Київської митрополії, за винятком Галичини, не попав у руки Росії. З цього часу для шкільництва почався повільний період ліквідації та загальнодуховної стагнації [1, 243]. У першій половині XIX ст. через послідовний упадок, зумовлений державним розподілом та соціальними реформами часу, Василіянський Чин почав втрачати свою первісну значимість. Під окупацією Росії, окрім насильного переходу до православ'я, було зачинено багато монастирів, що довело не малу частину Василіянських ченців до переходу на латинський обряд. Таким чином василіяни стали єпархіяльними священниками або братами, залишаючись вже у цьому обряді до кінця свого життя. Однак, будучи під загрозою ліквідації Чину царем Миколою I у 1825–1839 рр., Василіяни ще спромоглися тимчасово вести освітню діяльність по своїх приватних закладах та школах світського характеру, тому ще у 1829 р. у вищих державних колах неодноразово говорили про Василіян, як про вірних і визначних діячів освіти [1, 244].

Висновки. На закінчення, оцінюючи те, що було вище розглянуто, можна зробити декілька висновків. Отже, найперше функціонування Василіянських шкіл у вихованні ченців-священників є досить слабо на сьогодні ще вивчене, і потребує більш докладних студій, проте, вже на сьогодні, ми можемо сказати, що освітні заходи Чину Святого Василя Великого в Україні були доволі прогресивними для свого часу.

Процес реорганізації шкільної освіти тривав деколи у різні періоди болісно та з деякими протистояннями в середині самого Чину, бо були сильні впливи на Василіянські школи з боку держави та вимоги Виховничої Комісії, котра в свою чергу клала натиск на польський дух у вихованні молоді. Проте своєю формацією та високою освітою василіяни спромоглися наново євангелізувати свій народ, стаючись «новою закваскою» для української Церкви, а тим самим ширити нові ділянки виховничої й видавничої діяльності.

Система Василіянських шкіл зі своїми методами виховання священників та їх навчання, що наслідували програму навчання й принципи єзуїтських шкіл, залишила помітний слід на теренах України, Литви та Білорусі. Це знайшло навіть відгук у звітах шкільних інспекторів, які стверджували, що василіяни поширювали на руських землях освіту, зміцнюючи католицизм та патріотизм свого народу [4, 50].

Внутрішнє монаше шкільництво Василіянського Чину дало З'єдиненій Церкві найкращих досвідчених душпастирів серед цілого уніатського духовенства. З часом василіяни здобули собі ширше признание серед місцевої шляхти і міщанства своїми публічними школами, через що Комісія Національної Освіти включила Василіян до активної участі в програмі нової організації структури освіти в Речі Посполитій.

Коротко підсумовуючи наш історичний огляд, можемо сказати, що виховання священників-василіян у добі Просвітництва через освіту і безнастанне апелювання до вченості та моральних добродітностей засвідчило про глибокий інтерес до людини, чия висока гідність визначається освіченістю та образом Божим, якими і розкривали її духовну суть буття, як у світі так і в конкретному суспільному місці. Тому задум митрополита Й. В. Рутського і клич якого були: «Святість і Знання», знайшов свій відгомін у новому Чині Святого

Василія, котрий мудрістю ченців проникав у глибокі таємниці Всесвіту, а їхньою святістю торкав вершин Божої природи, яка з'єднує часи історії і не дає людині загинути через свій марний розум.

Література

1. Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата. Рим, 1992. 640 с.
2. Dizionario degli Istituti di Perfezione. Ed. Paoline. Roma, 1974. Vol. I. 1728 с.
3. Підручний П. Початки Василіянського Чину і Берестейська Унія. *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: матеріали Четвертих Берестейських читань* (Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р.) / ред. Борис Гудзяк. Львів, 1997. С. 79–124.
4. Piłdyńczak-Majerowicz M. Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności Zakonu. Warszawa, Wrocław, 1986. 274 с.
5. Скрутень Й. Сторінка з історії монастирської школи в Лаврові. *Записки Чина Святого Василя Великого*. 1927. Том II. Вип. 3–4. С. 437–438.
6. Филипчак І. Лукань Р. Ц. К. окружна головна школа в Лаврові 1788–1911. Львів, 1936. 150 с.
7. Петров Н. И. Очерк истории Базилианского Ордена в бывшей Польше. *Труды Киевской Духовной Академии*. 1870. № 5. С. 428–494.
8. Коялович М. История Базилианского Ордена. *Христианское чтение*. 1864. № 1. С. 11–75.
9. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи відродження в українській філософії початку століття. Київ, 2000. 472 с.
10. Вінтер Е. Раннє Просвітництво і християнство. *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст : монографія* / голов. ред. В. С. Горський. Київ, 2002. С. 289–293.
11. Кашуба М. В. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. : збірник праць / відп. редактор І. С. Захара. Львів, 1998. С. 9–80.
12. Макаров А. М. Світло Українського бароко. Київ, 1994, 285 с.
13. Senyk S. A history of the Church in Ukraine. Roma, 1993. Т. 1. 471 с.
14. Шерда М. Vita Metropolitanae Josephi Velamini Rutschij in ambitu temporis. Romae, 1991. 140 с.
15. Гарасим І. Genesi e ruolo del monachesimo basiliano nella storia della Chiesa Greco-Cattolica dal XVI al XX secolo / *Il Francescanesimo incontra la spiritualità delle Chiese Orientali. I. Atti del II Simposio promosso dal Centro Francese per l'Europa dell'Est e l'Asia del Nord* (Varsavia 27–29 aprile 1995). Varsavia, 1996. С. 469–491.
16. Marusyn M. De educatione cleri in Ucraina — conspectus historicus. Romae, 1963. 263 с.

17. Сенік С. Берестейська Унія і світське духовенство: наслідки Унії у перших десятиліттях. *Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII столітті: матеріали Четвертих Берестейських читань* (Львів, Луцьк, Київ, 2–6 жовтня 1995 р.) / ред. Борис Гудзяк. Львів, 1997. С. 55–66.
18. Сенік С. Українська Церква в XVII столітті. *Ковчег. Науковий збірник статей з церковної історії*. 1993. Ч. 1. С. 25–33.
19. Глистюк Я. Турій О. Греко-католицьке чернецтво в релігійному житті України, 1939–2001 роки. *Ковчег. Науковий збірник статей з церковної історії*. 2001. Ч. 3. С. 360–377.
20. Лужницький Г. Українська Церква між сходом і заходом. Нарис історії Української Церкви. Філадельфія, 1954. 724 с.
21. Васіляускене А. Душпастирське служіння Чину Святого Василя Великого у Литві. *Добромильська реформа і відродження Української Церкви. Збірник міжнародної наукової конференції* / упоряд. М. Гайковський. Львів, 2003. С. 67–74.
22. Kłoczowski J. Kościół w Polsce. Wieki XVI–XVIII. Lublin, 1966. Т. II. 1114 с.
23. Osadczy W. Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze. Concordia 1863. Z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej. Lublin, 1999. 244 с.
24. Amann A. M. Storia della Chiesa Russa e dei paesi limitrofi. Torino, 1948. 624 с.
25. Radwan M. Carat wobec Kościoła Greckokatolickiego w zaborze rosyjskim (1796–1839). Roma, Lublin, 2001. 504 с.
26. Blažejovskyj D. Byzantine Kyivan rite students in pontifical colleges, and in seminaries, universities and institutes of Central and Western Europe (1576–1983). Rome, 1984. 366 с.
27. Булига О. Освітні заходи Чину Святого Василя Великого (XVIII – перша третина XIX ст.) на прикладі школи Почаївського монастиря. *Історія релігії в Україні. Праці XII-ї Міжнародної наукової конференції* (Львів, 20–24 травня 2002 року). Кн. I. Львів, 2002. С. 76–83.
28. Wojnar M. Basilian Seminaries, Colleges and Schools (XVII–XVIII). *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*. 1974. vol. IX. С. 48–63.
29. Стоцький Я. Монастир Отців Василіян Чесного Хреста Господнього в Бучачі (1712–1996 рр.). Львів, 1997. 240 с.
30. Історія української культури: у 5 т. Київ, 2003. Т. 3. 1245 с.
31. Epistolae Iosephi Velamin Rutskyj, metropolitae Kioviensis catholici. Ed. T. Haluscynskyj, A. Welykyj. Romae, 1956. 412 с.
32. Giżycki J. M. Z przeszłości zakonu bazylińskiego na Litwie i Rusi. *Przewodnik Naukowy i Literacki*. 1899. № 27. С. 848–856.
33. Петров Н. И. Очерк истории Базилианского Ордена в бывшей Польше. *Труды Киевской Духовной Академии*. 1871. № 7. С. 118–189.

34. Яковенко Н. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. Київ, 1997. 380 с.
35. Петров Н. И. Очерк истории Базилианского Ордена в бывшей Польше. *Труды Киевской Духовной Академии*. 1871. № 5. С. 225–317.
36. Петров Н. И. О внутреннем состоянии Базилианского ордена в XVIII веке. *Волынские епархиальные ведомости*. 1870. № 15. С. 529–538.

Prokopij (Jurii) Lototskyj
Volodymyr

A HISTORICAL VIEW OF THE EDUCATION OF PRIESTS IN THE BASILIAN ORDER IN THE AGE OF ENLIGHTENMENT (17TH–19TH CENT.)

Abstract. This article provides a historical and theoretical analysis of the system of education and spiritual formation of the clergy within the Basilian Order against the backdrop of the socio-cultural transformations of the Enlightenment era. The author examines the genesis of Basilian education from the reforms initiated by Metropolitan Joseph Velamyn Rutsky to the period of crisis and the subsequent suppression of monasteries by the Russian Empire. Special attention is given to the structure of educational institutions (novitiates, seminaries, and colleges), the teaching methodology that synthesized Western European scholastic standards with the traditions of the Eastern Church, and the role of the Basilian Order as a primary educational hub in the lands of Ukraine, Belarus, and Lithuania. The study highlights the impact of the “Hoshcha Constitutions” and Austrian educational reforms on shaping the intellectual and moral profile of monk-priests. The author argues that the concept of “Holiness and Knowledge” served as the foundation for creating a new elite within the Greek Catholic Church, capable of addressing the challenges of Latinization and political pressure from imperial powers.

Keywords: Basilian Order (OSBM), age of Enlightenment, Joseph Velamyn Rutsky, priestly formation, spiritual education, monastic schools, Union of Brest, Greek Catholic Church, colleges, seminaries, history of pedagogy.

Дарія (Світлана) Турків

м. Львів

СЕСТРИ-ВАСИЛІАНКИ: ШЛЯХ ДО ЦЕНТРАЛІЗАЦІЇ

Анотація. У статті проаналізовано шлях до централізації сестер-василіанок упродовж першої половини ХХ ст. Висвітлено роботу засідань Капітул (1923 р. у Львові та 1931 р. у Яворові), на яких розглядалося питання внесення змін до Конституцій. Заснування нових монастирів сестер ЧСВВ у міжвоєнний період ХХ ст. у країнах Європи й США зумовило централізацію чернечих спільнот, які раніше існували як самостійні обителі під керівництвом ігумен та місцевих єпископів.

У середині ХХ ст. відбулося об'єднання монастирів сестер-василіанок в один Чин папського права. Декретом Конгрегації Східної Церкви від 2 червня 1951 р. Апостольська Столиця проголосила централізацію монастирів сестер ЧСВВ з осідком у Римі. Було утворено чотири Провінції, підпорядковані Генеральній управі в Римі, яку очолює архимандриня. Завдяки об'єднанню в один Чин черниці здійснили плідний шлях духовного оновлення і розвитку своїх монастирів.

Ключові слова: сестри-василіанки, черниці, монастир, Митрополит Андрей Шептицький, Галичина, ЧСВВ, централізація.

Централізація сестер Чину Святого Василія Великого — органічний процес розвитку, пов'язаний з реформою монастирів сестер-василіанок.

Мета статті — проаналізувати шлях до централізації сестер ЧСВВ, прослідкувати труднощі, які вдалося подолати черницям.

Упродовж усієї історії існування жіночі василіанські чернечі осередки, історичні витоки яких сягають часів давньої Русі-України, були важливими центрами духовності, освіти, збереження культур-

них цінностей українського народу. Становлення і розвиток монастирів сестер-василіанок у Галичині відбулися за складних історичних обставин. Існування в умовах панування Австрійської (згодом Австро-Угорської) імперії, суспільно-політичні та економічні процеси наприкінці ХVIII ст. негативно вплинули на життя черниць. Унаслідок реформ австрійського імператора Йосифа II ліквідовано майже всі жіночі василіанські обителі в Східній Галичині. Так, упродовж ХІХ ст. функціонували тільки два жіночі василіанські монастирі — у Словіті (Чесного Хреста Господнього) та Яворові (Покрови Пресвятої Богородиці) [1, с. 18; 2, с. 329]. Однак духовне зубожіння в цих обителях, неорганізованість черниць, недостатня кількість нових членів у спільноті, нестача матеріальних засобів до існування, а також суспільно-політична ситуація зумовили занепад монашого життя василіанок. Отже, на межі ХІХ–ХХ ст. жіночі василіанські монастирі потребували реформування.

З новою соціальною доктриною, сформульованою Папою Римським Левом ХІІІ 1891 р. у знаменитій енцикліці «*Rei Novarum*» («Нові речі»), розпочалося поживлення чернечого життя в усій Католицькій Церкві [3, р. 641–670]. Передбачалося перенесення акцентів на активну участь Церкви та її інституцій у суспільному житті. Ці процеси мали безпосередній вплив на зміни, що впроваджувалися у Галицькій митрополії за митрополитів Сильвестра Сембратовича й Андрея Шептицького, які надали нового імпульсу розвитку українського чернецтва [4, с. 96].

Питання оновлення чернечого життя сестер-василіанок було винесене на розгляд Львівського провінційного синоду 1891 р. [5, с. 237–240]. Відповідно до рішень синоду, монастирі черниць-василіанок надалі залишалися у юрисдикції єпископів та митрополита. Для підготовки кандидаток до чернечого життя синод постановив створити у Словітському монастирі новіціат, спільний для усіх трьох єпархій — Львівської, Перемишльської та Станіславівської. Завданням єпископів було подбати про духовне й матеріальне забезпечення новоствореного новіціату. В ухвалах Львівського синоду (1891 р.) знаходимо також побажання, щоб сестри-василіанки зайнялися вихованням дітей, тобто черниці мали поєднувати молитовно-аскетичне життя з активною працею для народу [5, с. 239–240].

Галицький митрополит С. Сембратович, усвідомлюючи потребу

нового устрою життя черниць, 1897 р. призначив візитатором жіночих василіанських монастирів у Східній Галичині о. А. Шептицького, ігумена Львівського монастиря Св. Онуфрія (1896–1898 рр.), котрий здійснив візитацію обителей [6, с. 3; 7, с. 42], у яких мешкало близько 20 черниць. Як наслідок, прийнято постанову про створення спільного новіціату в Словіті для трьох на той час існуючих монастирів — у Львові, Словіті та Яворові, а також передачу духовного проводу жіночих монастирів отцям-василіанам. Магістром новичок призначили василіанина, о. Ігнатія Тисовського [8, с. 47–48].

Таким чином, у 1897 р. розпочато реформу монастирів сестер-василіанок [9, с. 435], яка тривала до 1909 р. [10, с. 197]. Жіночі чернечі спільноти увійшли в стадію відродження. На думку дослідника Б. Савчука, «розпочата реформа дедалі більше наближалась до західних зразків, що передбачали централізацію, уніфікацію устрою та життєдіяльності жіночого чернецтва» [1, с. 19].

Організаційним підсумком зазначених процесів стало скликання Капітули, або Загальної ради жіночих василіанських монастирів Східної Галичини, що відбулася 24 серпня 1902 р. у Словіті. Очолив її Митрополит А. Шептицький. Серед присутніх були: Перемишльський єпископ Костянтин Чехович, отці ЧСВВ — Платонід Філяс (візитатор) та Ігнатій Тисовський, а також одинадцять делегаток від сестер-василіанок. На Капітулі обрано ігуменів для кожного з монастирів (Словіта, Яворів, Львів і Станиславів) [7, с. 42], а також маістру новичок — Анну Теодорович, яка замінила о. І. Тисовського [11, арк. 57, 63]. Прийнято також ухвалу про відкриття монастиря у Перемишлі. Владика К. Чехович запросив сестер-василіанок долучитися до праці в інтернаті для дівчат з народних шкіл та учительської семінарії [12, арк. 2].

Реформу найперше прийняли старші черниці, які вже до того часу проживали в монастирі. Водночас багато дівчат виявили бажання вступити до новіціату в Словіті, внаслідок чого зростає кількість сестер-василіанок, котрі займалися вихованням молоді, відкривали народні школи, учительські семінарії, гімназії, інтернати та сирітські притулки. Підтверджують це й статистичні відомості, подані дослідницею Саломією Цьорох. Зокрема, 1907 р. в Східній Галичині функціонувало чотири монастирі (у Яворові, Словіті, Львові, Станиславо-

ві) та два дочірні «доми» (у селі Кудринцях на Поділлі та м. Перемишлі) [8, с. 68–75], у яких проживало 70 черниць [13, с. 222–233, 228–229; 14, с. 418–419; 15, с. 259]. Вони становили єдине ціле на чолі з настоятелем-візитатором, або комісаром, котрого призначав Синод галицьких єпископів Львівської митрополії.

Саме візитатор (комісар) виступав посередником між Митрополитом і черницями. До його обов'язків належало стежити за духовним життям черниць і дисципліною в монастирях, виконувати адміністративні функції — визначати напрями праці кожного «дому», призначати ігуменів та вирішувати всі важливі питання. Щороку він відвідував усі обitelji й звітував про них Митрополитові, видавав розпорядження на основі результатів візитації [16, с. 13]. Обов'язки візитаторів покладалися на отців ЧСВВ: Єроніма Малицького (1897–1900 рр.), Платоніда Філяса (1900–1902 рр.), Ігнатія Тисовського (1902–1909 рр.), Адріяна Давида (з 1909 р.) [8, с. 48; 1, с. 19; 10, с. 197]. Зауважимо, що до початку реформи в кожній єпархії призначали для монастирів окремого візитатора, через посередництво якого митрополит дбав і про капеланів та сповідників для черниць.

Митрополит А. Шептицький неабияк прислужився нелегкій справі — оновленню монастирів сестер-василіанок, взявши за взірець діяльність згромаджень латинського обряду. Реформування жіночого василіанського чернецтва він розпочав з формулювання Конституцій, зважаючи на потреби їхньої діяльності й апостоляту та традиції східного чернецтва. Вжиті реформаторські заходи були результативними.

23 липня 1909 р. Митрополит А. Шептицький у пастирському листі до сестер (Преподобним в Христі Інокіям ЧСВВ) повідомляв, що завершив укладати «Начерк Конституцій» сестер-василіанок: «Підготовлена праця, над якою від двох років сам працюю, закінчена; час наспів скликання Загальної ради монастирів» [17, с. 363–365].

19 квітня 1909 р., під час засідання конференції єпископату Львівської митрополії, єпископи ГКЦ розглянули подальший напрям розвитку монастирів сестер ЧСВВ. Акцентувалося увагу на тому, що черниці мали зосередитися на поверненні до давньої традиції [18, с. 25–26].

Водночас переглянуто статuti й монаші звичаї жіночих василіанських монастирів, а також прийнято ухвалу про те, що їх слід уре-

гулювати. Конференція єпископів затвердила майже однакову для всіх черниць, котрі складали довічні монаші обіти (велику схиму), форму одягу (ряса, пояс, параман, мантия, капка з каптуром, хрест, вервиця) [19, арк. 2; 6, с. 12].

На засіданнях Капітули сестер-василіанок, що відбулася у Львові 22–23 серпня 1909 р., внесено значні зміни в життя та діяльність монастирів. Найперше, що вдалося зробити, — це завершити реформу жіночих спільнот, розпочату 1897 р. Для василіанок затверджено нові чернечі правила (Конституції), які уклав і видав А. Шептицький на основі «Витягу з правил св. Отця нашого Василя Великого» авторства Й.-В. Рутського [8, с. 51–52; 6].

Митрополит А. Шептицький вважав, що ухвала Львівського синоду 1891 р. про спільний новіціат у Словіті відповідала потребам того часу, «але в жоден спосіб не могло і не може відібрати самим церковним правом у нас і відвічним переданням освячуючого права кожної ігумені виховувати новичок в своєму домі» [17, с. 364]. Іншою важливою особливістю східного чернечого статуту було спільне відправлення церковного правила [6, с. 83].

Ухвалені рішення і настанови певною мірою унормовували уклад життя в обителях. Відповідно до нового статуту, який структурував усі аспекти життя черниць (адміністративний, аскетичний і господарсько-економічний), головний акцент поставлено на молитву, дисципліну та духовну формацію нових членів. Важливою у житті сестер-василіанок стала клявзура [20, с. 175–176]. Також кожну з черниць закріплювали за визначеним монастирем [11, арк. 75–76, 97–99]. У результаті реформи 1897–1909 рр. встановлено чіткий поділ сестер на дві групи — «хорових», яких називали «мати», і «домашніх», до яких зверталися «сестра» [21, арк. 1–2], що структурувало роботу монастиря. Однак така ситуація у майбутньому спричинила чимало непорозумінь практично в кожній обителі й призвела до труднощів у співжитті між черницями.

Отже, реформа 1897–1909 рр., проведена митрополитами С. Сембратовичем і А. Шептицьким, за участю отців ЧСВВ, сприяла відновленню чернечого життя сестер ЧСВВ, зумовила подальший розвиток монастирів. Прийняті на засіданнях капітули 22–23 серпня 1909 р. у Львові чернечі правила (Конституції) стали визначальни-

ми для організації та розвитку сестер-василіанок до середини ХХ ст. Відповідно до Конституцій, кожен монастир включно з новіціатами становив окрему цілісність під проводом ігумені, обраної спільнотою. Як наслідок, жіночі василіанські обителі не були централізовані в один Чин, а надалі підпорядковувалися місцевим єпископам, ділилися на головні «доми» — у Львові, Словіті, Станиславові та Яворові з дочірніми осередками в Кудринцях і Перемишлі. Загалом у них проживало 74 черниці. Змінено їхню управу: окрім єдиного візитатора, призначали єпископських комісарів у кожній єпархії; для допомоги ігумені вибирали намісницю; посилено дисципліну в чернечих спільнотах. Спільною для всіх жіночих василіанських монастирів залишалася Загальна рада (Капітула), яка відбулася у 1923 і 1931 рр. Реформування мало позитивні результати.

Після проведення реформи А. Шептицький особисто духовно й матеріально опікувався сестрами ЧСВВ, проводив візитації монастирів, реколекції, відвідував і спілкувався з ними, заохочував до жертовного служіння Богові, Церкві й українському народові, сприяв поступові й авторитету монастирів серед вірних ГКЦ. Усе це спричинило збільшення кількості черниць, оновлення духовного життя у монаших спільнотах, активізацію освітньої, виховної та харитативної діяльності при обителях.

У 1911 р. чотири черниці — Олена Лянґевич, Пафнутія Тимочко, Євфимія Курилас, Макрина Гарді виїхали з Яворова до Філадельфії, де під проводом матері-ігумені О. Лянґевич відкрили сиротинець і початкову школу (навчали української мови, співу та катехизму), майстерню килимів і друкарню [8, с. 190–208; 11, арк. 181–182]. Згодом їхня діяльність поширилася на інші терени США, де вони засновували дитячі садки, сиротинці, школи, гімназії, інститути й коледжі. Ці інституції стали центрами духовності та збереження української культури.

У 1917 р. в центрі Крижевацької єпархії — Крижевцях (колишня Югославія, тепер Хорватія) засновано жіночий василіанський монастир. Настоятелькою обителі стала мати Анна Теодорович. Невдовзі постав у Каменіці ще один чернечий осередок. У 1920 р. засновано обитель у Шіді, котра була незалежною від монастиря у Крижевцях. Урешті в 1930-х рр. в Югославії відкрито ще три монастир-

ські осередки — у Міклушевцях (1936 р.), Сошіцях (1938 р.) та Осієку (1939 р.) [22, с. 19].

У 1922 р. на запрошення генерального вікарія Пряшівської єпархії о. Николая Руснака п'ять сестер-василіанок — Магдалина Гумєнюк, Василія Глібовицька, Ірина Олексюк, Маркіяна Матіяс і Агнета Ценкнер виїхали зі Станиславова до Пряшева (Словаччина), де відкрили інтернат для дівчат [23, с. 58–59]. У 1924 р. черниці прибули до Ужгорода та отримали управу над інтернатом для сиріт зі священничих родин. Зростання чисельності сестер ЧСВВ на Закарпатті дало їм змогу заснувати нові осередки на теренах Мукачівської єпархії: у Хусті, Севлюші (тепер Виноградів), Рахові та Бичкові, де вони утворювали інтернати й сиротинці, а також навчали дітей у місцевих школах [22, с. 19]. Описані факти свідчать про те, що внаслідок реформи в монастирях сестер ЧСВВ (1897–1909 рр.), підвищення освітнього рівня черниць, здобуття навиків у веденні шкільництва стало можливим розселення їх за кордоном, де виникала потреба виховання молодого покоління на чужині.

Таким чином, жіноче василіанське чернецтво поширилося за межами Східної Галичини, зокрема в Хорватії (1915 р.), Чехословаччині (Пряшеві — 1922 р., Ужгороді — 1924 р.), Угорщині (1935 р.), у США (Філадельфії — 1911 р., Клівленді — 1921 р.) [24, с. 141–142]. 20 серпня 1939 р. черниці Підмихайлівського монастиря Софронія Ерделлі й Маргарита Фендьо прибули на місію в Аргентину й організували в Апостолес перший монастир і школу. Там сестри відкривали навчальні заклади й займалися різноманітною суспільною працею, духовно опікувались українськими емігрантами [25, с. 62, 65–68].

У інших країнах утворювалися спільноти на зразок тих, що функціонували в Східній Галичині; їхні «доми» вважалися дочірніми того монастиря, з якого прибули черниці. Настоятельки підпорядковувалися ігумені матірнього «дому» і з нею полагоджували всі важливі справи. Однак значна відстань, інша ментальність і контекст праці створювали певні труднощі. Інколи настоятельки діяли самостійно, з огляду на конкретні обставини. На всіх місійних станицях сестрами опікувались греко-католицькі єпископи, але за погодженням з єпархіальними, тобто римо-католицькими владиками тих територій, на яких знаходилися українські громади [26, с. 47–53].

Незважаючи на збільшення кількості монастирів та успіхи діяльності в освітньо-виховній сфері, черниці відчували труднощі в організації внутрішнього життя в обителях. Одна з проблем полягала в тому, що вони, на відміну від чоловічого ЧСВВ, не мали свого об'єднання, не було в них спільного новіціату. На останньому наголював Апостольський візитатор у Східній Галичині о. Д. Дженоккі, який у звіті до Конгрегації Східної Церкви (1923 р.) писав: «Сестри Василіанки, що так много роблять доброго, не мають спільного новіціату» [27, арк. 3]. На думку дослідниці Н. Витвицької (с. Магдалини ЧСВВ), Капітула 1909 р. зафіксувала реформу монастирів сестер-василіанок, але насправді впровадження в життя її постанов тривало аж до середини ХХ ст. [16, с. 24].

Конференція єпископів 26 серпня 1919 р. запропонувала укласти нову Конституцію для сестер-василіанок і подати її на затвердження Загальної ради монастирів. При цьому зазначалося, що «залежність Чина СС. Василіанок від єпископа має бути в тих конституціях дуже ясно означена» [18, с. 53–54]. Відповідно до практики східного чернецтва, жіночі монастирі підпорядковувалися місцевим єпископам. Дослідниця церковної історії Валентина Лось зауважувала, що ця практика була характерна для раннього розвитку монастирів у їх східному та західному варіантах [28, с. 3–18].

Перша світова війна негативно вплинула на життя та діяльність сестер ЧСВВ. Черниці сповна відчули на собі наслідки воєнного лихоліття: господарську й економічну розруху, голод і терор. Зовнішні чинники — зміна окупантів, матеріальні труднощі викликали небажані ускладнення в обителях. Зокрема, розбіжності в поглядах на організацію та устрій у монастирях призвели до занедбання Конституцій та зумовили скликання Загальної ради 1923 р. і 1931 р.

Вихід зі скрутного становища василіанки вбачали у внесенні змін до Конституцій, що передбачали вибір провінційної настоятельки з Радою, створення спільного новіціату, проведення капітули кожні три роки, затвердження Конституцій у Римі.

У той час, як свідчать дослідження, постала проблема вдосконалення внутрішнього устрою монастирів. Так, одним із основних питань на засіданні Загальної ради, яке відбулося у Львові 27–28 грудня 1923 р. під головуванням Митрополита А. Шептицького і за учас-

тю єпископа Йосифа Боцяна та візитаторів о. Ігнатія Тисовського (ЧСВВ), о. Теодосія Галушинського (ЧСВВ) і о. Климентія Шептицького [8, с. 53], постала проблема зрівняння двох «хорів» сестер. На цьому найбільше наполягав Митрополит Андрей і єпископ Й. Боцян. Однак сестри-василіанки одностайно проголосували проти пропозиції А. Шептицького й ухвалу про зрівняння двох «хорів» черниць не прийняли [12, арк. 31].

Аналіз протоколів Капітули свідчить про те, що «...ігумені і делегатки львівської, перемиської і крижевацької єпархії заявили одногласно, що уважають сестер єпархії станиславівської, пряхівської і американської за окрему Конгрегацію сестер св. Василя Великого, а саме тому, що потоптали рішення Конституцій Загальної ради з 1909 р. затверджені через усі три Ординаріати» [11, арк. 47] і зрівняли два «хори» сестер «без згоди Загальної Капітули і згоди всіх Єпископських Ординаріатів, запровадили по своїх “домах” великі і важні зміни — знесли два хори — обручки — вельони і інше» [12, арк. 47].

Отже, Капітула 1923 р. не вплинула на організаційний устрій черниць-василіанок. Її ухвали не вдалося затвердити митрополичим ординаріатом. Визріли й питання централізації монастирів, урегулювання поділу чернечих спільнот на два «хори» сестер. Рішення Капітули обговорювали на єпископській конференції 1924 р., затвердивши їх із певними змінами [18, с. 74]. Внаслідок цього в 1926 р. сестри-василіанки отримали документ від митрополичого ординаріату про спрощення клявзурових вимог: для виконання покладених обов'язків дозволялося виходити за межі монастиря.

У 1920-х рр. спостерігалось занедбання монашої дисципліни, недотримання Конституцій; були труднощі у взаєминах між «хоровими» й «домашніми» черницями. Водночас це викликало низку суперечностей — як між черницями, так і між митрополитом і візитаторами. У ширшому аспекті проблеми стосувалися власне способів повернення до автентичного вигляду східного жіночого чернецтва.

Таким чином, різного роду побутові непорозуміння викликали потребу черниць і настоятельок звернутися до Митрополита А. Шептицького з проханням допомоги вирішити назрілі проблеми. 31 жовтня 1931 р. Митрополит скликав до Яворова Загальну раду жіночих монастирів ЧСВВ, що відбулася 25–27 грудня 1931 р. Основним за-

вданням її було внесення необхідних змін до Конституцій [11]. На зібрання прибули ігумені й по дві делегатки всіх «домів» зі Східної Галичини (Львова, Станиславова, Яворова Словіти, Перемишля, Дрогобича, Підмихайлівців, Корчина, Вишнівчика, Підлютого, Жиравки, Нижнього Висоцького і Кудринців). Також приїхали ігумені з Чехословаччини (тепер Україна і Словаччина) — з Ужгорода і Пряшева; з Югославії (Хорватії); з Шіди, Крижевців; зі США (Клівленда). Очолив Капітулу єпископ Перемишльський Йосафат Коциловський. Від митрополичого ординаріату прибули на засідання капітули: о. Модест Пелех ЧСВВ — візитатор сестер-василіанок на Перемишльську єпархію та о. Микола Грицеляк — канцлер Перемишльської єпархії. У зібранні взяли участь 36 делегаток, окрім василіанок із Філадельфії [29, с. 2; 30, с. 2; 12, арк. 45–47, 82].

Головною темою обговорення Капітули була централізація монастирів. Черниці з Клівленда — Августина Криницька і Макрина Мильничук привезли зі собою нові укладені Конституції, пристосовані до їхніх обставин проживання, але які не відповідали тогочасним умовам у Східній Галичині [12]. Делегатки монастирів зі США бажали затвердження їхніх практик, бо цього вимагали обставини: «У той час сестри Василіанки проводили більш активний апостолят, і організація, яка була встановлена на Капітулі в 1909 р., вже не відповідала» [7, 43].

На Капітулі делегатки вирішили, що потрібно внести зміни до Конституцій. Більшість були прихильні обрати головну настоятельку для всіх монастирів. Однак це рішення Капітули не було затверджено митрополичим ординаріатом, оскільки Митрополит Андрей не вважав такий крок злуки монастирів своєчасним; крім того, це суперечило східним традиціям монахинь і правилам, прийнятим відносно монастирів василіанок. Вирішено передати справу Апостольському Престолові [11]. У «Хроніці дому сестер Василіанок в Перемишлі» (1931 р.) зазначено: «Капітула зблизила сестер одні до других, та вкінці однак в думках і постановах зійшлися, а принайменше, так виглядало. Це, що нас дотепер ріжало — роз'єднувало, на цій Капітулі вияснилося і стягнуло до одної точки погляду — до одної думки» [12].

У результаті було прийнято низку важливих ухвал, якими передбачалося зміцнити внутрішнє життя в обителях та сприяти активіза-

ції діяльності черниць серед українства. Згідно зі статистичними даними Конгрегації Східної Церкви, у 1932 р. налічувалося 25 жіночих василіанських монастирів: 11 — у Львівській, 4 — у Перемишльській, 2 — у Станиславівській, 1 — у Пряшівській, 4 — Крижевацькій єпархіях та 3 — у США. Загальна кількість сестер становила 363 особи, з них 307 — у Галичині, 10 — Чехословаччині, 17 — Югославії, 29 — США [31, р. 395–398; 32, с. 209].

Найбільш прикритим фактом, що негативно позначився на житті черниць, було те, що так і не вдалося вирішити актуальні на той час проблеми: двох «хорів», централізації монастирів та внесення змін до Конституцій. Тому делегатки звернулися до Апостольської Столиці. У відповідь на рішення Загальної ради Конгрегації Східної Церкви декретом від 7 лютого 1933 р. призначила віцепротоігумена редемптористів у Галичині отця Йосифа Схрейверса Апостольським візитатором жіночих василіанських монастирів [33, арк. 3]. Його завдання полягало в здійсненні візитації всіх обителів, усуненні недоліків, заохоченні черниць до збереження чернечої дисципліни та подання Апостольському Престолові нового проекту Конституцій сестер-василіанок. Цей декрет в українському перекладі разом із супровідним листом розіслано з канцелярії греко-католицької митрополичої консисторії до всіх монастирів сестер ЧСВВ [34, арк. 4].

У виявлених і досліджених нами архівних документах, зокрема грамотах, описано повноваження Апостольського візитатора та пошану, з якою Митрополит А. Шептицький доручав приймати його. Важливим є і те, що в часі візитації навіть митрополичий ординаріат не мав права ухвалювати будь-які розпорядження стосовно монастирів і черниць. Авторитет і виважені рішення о. Й. Схрейверса сприяли полагодуванню питання поділу сестер на дві категорії («хори») — «хорових» і «домашніх», що чітко простежується на прикладі Яворівського й Перемишльського монастирів. Унаслідок цього «домашні» черниці одержали дозвіл щоденно вчашати на церковне правило в «хорі» [12].

Саме на це згодом ігумена Моніка Полянська спрямовувала свої зусилля у Підмихайлівському монастирі [35, арк. 84–85]. На відміну від інших жіночих василіанських обителів, у цій вона запровадила рівність між сестрами першого та другого «хорів». Відмінностей

між черницями не було ні в чому: ані в трактуванні, ані в одязі, ані в праці. «То була спільнота любови, — згадувала пізніше сестра Марія Туркало, — яка спільними трудами, спільною молитвою, спільними радостями і смутками прославляла Бога» [36, арк. 2–3].

Варто зауважити, що для матері Моніки пріоритетним завжди було духовне життя в монастирях. Вона мала багато ідей щодо покращення життя в обителях, які, зокрема, ґрунтувалися на централізації уряду ЧСВВ [37, арк. 70]. На її думку, кандидатура й новіціат мали тривати по два роки; професія урочистих (довічних) монаших обітів мала бути на тридцятому році життя черниці, до якої належало б готуватись повторним річним новіціатом [37, арк. 51–52]. Радянська окупація перешкодила ігумені Моніці реалізувати такі задуми. Ці пропозиції вона подала разом зі всіма сестрами Підмихайлівського монастиря до Конгрегації Східних Церков і просила, щоб їх внесли до нових Конституцій. Архівні документи свідчать про те, що сестри-василіанки очікували нових Конституцій: «Гарячо очікуємо нових Конституцій нашого Чина, бо вони для нас є дуже потрібні й для того покірно просимо о чім скоріше їх прислання» [37, арк. 51–52].

Зміни, зумовлені реформою сестер ЧСВВ (1897–1909 рр.), сприяли розвитку монастирів. Підтвердженням слугує той факт, що в міжвоєнний період збільшилася кількість монастирів і водночас спільнота сестер-василіанок зросла удвічі (про це свідчать статистичні дані за 1938 р.) Так, у Львівській єпархії існувало п'ять монастирів, Станиславівській — два, Перемишльській — чотири. Загалом у Галичині 1938 р. налічувалося 324 черниці [38, с. 5]. Однак кожен монастир був окремою самостійною спільнотою, який мав свою ігуменю, котра підлягала місцевому єпископу. Справу централізації монастирів так і не вдалося реалізувати.

Заснування нових монастирів сестер-василіанок у міжвоєнний період ХХ ст. у країнах Європи й США зумовило централізацію чернечих спільнот, які раніше існували як самостійні обителі під керівництвом ігумень та місцевих єпископів. Ситуація після Другої світової війни вимагала скоординованої діяльності жіночих василіанських монастирів. У той час чернечі осередки знаходилися у США (Філадельфія і Клівленд), Аргентині, Югославії, Чехословаччині, Угорщині, Польщі та в Українській РСР нелегально.

Декретом Конгрегації Східної Церкви від 2 червня 1951 р. (прот. № 700–48) Апостольська Столиця проголосила централізацію монастирів сестер ЧСВВ [39, с. 5] з осідком у Римі. Папа Пій XII об'єднав усі монастирі сестер-василіанок в один Чин, піднісши його до папського права, та вилучив їх з-під керівництва місцевого ієрарха (Кан. 412, § 2. ККСЦ) [40]. Для сестер ЧСВВ були підготовлені нові Конституції, затверджені Святішим Отцем Папою Пієм XII на семилітню пробу [39, с. 5].

Сестри ЧСВВ почали підпорядковуватися безпосередньо і виключно Апостольському Престолові (Кан. 413. ККСЦ), а ієрархам — тільки в тих справах, які приписувало церковне право (Кан. 415, § 1. ККСЦ). Це підтверджують документальні матеріали: «Усі ченці підлягають Римському Архиєреєві як своєму найвищому настоятелю, якого слухатись повинні унаслідок обіту послуху» (Кан. 412, § 1. ККСЦ).

Другим Декретом від 19 липня 1951 р. утворено чотири Провінції: дві американські — Галицьку (Христа Чоловіколюбця з центром у Філадельфії) і Рутенську (Матері Божої Неустанної Помочі з центром у Юніонтауні), Аргентинську (Царя Христа з центром у Беріссо) і Європейську (Архистратига Михаїла з тимчасовим центром в Осієку, Югославія) [7, с. 43, 51], яка зібрала монахинь, уцілілих після переслідувань 1940-х рр. У наступні роки остання стала найбільш організованою. У тодішній Югославії (тепер Хорватії), окрім Провінції Архистратига Михаїла з центром в Осієку, створено 1955 р. Хорватську Делегатуру св. Василя і св. Макрини з центром у Крижевцях. У 1963 р. її піднесено до статусу Віцепровінції, до якої ввійшли три монастирі: у Крижевцях, Сошіцях і Загребі, а від 1973 р. новозаснований дім у Карловці. У 1959 р. Генеральна управа видала декрет про створення Делегатури в Польщі, яка в 1971 р. стала Віцепровінцією [41, р. 673; 42, с. 139].

Третім Декретом від 14 листопада 1951 р. Апостольський Престол призначив Генеральну управу з центром у Фокс Чейсі (попередньо сестри обрали її таємним письмовим голосуванням). Архимандринею стала мати Євсевія Білас. У січні 1952 р. осередок перенесено до Вашингтона, у вересні того ж року — до Асторії, Нью Йорк. З 1954 р. до сьогодні Генеральна управа перебуває в Римі на вул. Сан. Алессіо, 26 [41, р. 673].

У перші роки централізації сестри ЧСВВ пройшли шлях становлення і реорганізації своїх монастирів та діяльності. У всіх провінціях виникали труднощі з дотриманням папської клявзури, приписаної новими Конституціями (1951 р.). Щоб василіанки могли й надалі займатися активним апостолятом, який успішно розвивався в провінціях США та Аргентини, існувала потреба звільнення їх від припису відносно папської клявзури. У звіті до Конгрегації Східної Церкви Головна управа Чину (грудень 1952 р.) писала: «Протоігуменат в Юніонтауні висловив свої сумніви щодо можливості заховання цієї клявзури, що спинила б або і змусила б їх до скорочення активного апостоляту. І через це робив спроби виступити із злуки радше якби мав цю працю припинити. Цю саму трудність висловили Протоігуменати у Філадельфії і Аргентині» [43, арк. 53]. Європейська провінція також мала труднощі з дотриманням клявзури. Черниці проживали в державі, де панував комуністичний режим. У воєнний час школи й інтернати при монастирях були ліквідовані. Щоб заробити на прожиття, сестри-василіанки змушені були працювати на чужих полях.

Таким чином, постанови відносно папської клявзури неможливо було запровадити в практичне життя черниць, які займалися активною освітньо-виховною і катехитичною діяльністю у США чи терпіли переслідування у країнах комуністичного режиму. Тому Конгрегація Східних Церков видала дозвіл на спрощення вимог щодо дотримання клявзури, що уможливив василіанкам і надалі займатися освітньо-виховною і катехитичною працею [44].

Перша Генеральна капітула зцентралізованого Чину відбулася в Асторії (Нью-Йорк, США) 7–17 липня 1954 р. Очолив Капітулу о. Інокентій Лотоцький (ЧСВВ). Її метою було вибрати нову Генеральну управу Чину, вирішити труднощі, які виникли під час реорганізації, та внести зміни до Конституцій, які потрібно подати Апостольському Престолоу на затвердження.

9 липня 1954 р. делегатки першої Генеральної капітули обрали нову Генеральну управу (1954–1963 рр.): архимандриня — м. Зеновія Безушко, генеральні дорадниці: м. Клавдія Федаш, м. Василя Сивч, м. Макрина Худяк і м. Єроніма Роман. Завданням цієї управи було реорганізувати централізований Чин, пристосувати до тогочасних умов життя. На вимогу Конгрегації Східної Церкви, щоб залиши-

ти за собою статус Чину, повинні були створити клявзуровий монастир з обов'язковою папською клявзурою. З допомогою цих монастирів у Чині також збережено торжественні обіти. У 1958 р. засновано контемплятивний монастир Пресвятого Серця Христового в Асторії (Нью-Йорк, США), де замешкало чотири монахині [7, с. 43–44]. Усі черниці зобов'язані до меншої клявзури. Складали прості тимчасові чернечі обіти тривалістю п'ять років, а опісля вічні обіти.

1–10 серпня 1963 р. у Римі відбулася II Генеральна капітула, яку очолив митрополит Йосиф Сліпий після повернення з радянського концентраційного табору. Його присутність стала знаковою подією в історії сестер ЧСВВ та визначила напрями діяльності Чину [45, арк. 159, 233]. У вступному слові Блаженніший Йосиф звернувся до учасниць Капітули з привітанням і підкреслив, що, завдяки централізації монастирів сестер-василіанок в один Чин, черниці можуть успішніше виконувати християнську місію: «Ви за Божою поміччю і за благословенням та зусиллям Апостольського Престолу злучені в один могутній Чин для плекання серед вірних найдосконалішого життя з обітами послуху, чистоти і убожества осяяних Любов'ю Бога і людей» [46, с. 67–68].

Під час Капітули Архимандринею обрано м. Клавдію Федаш, яка виконувала цей уряд до 1971 р. Генеральними дорадницями стали: м. Євсевія Білас, м. Макрина Худяк, м. Василя Сивч, м. Гелена Субрик [47, арк. 100–101].

Слід зазначити, що завдяки старанням кардинала Й. Сліпого Генеральна управа в 1966 р. приєднала до Чину клявзуровий монастир Св. Василя Великого в Альбано (Рим). Згодом сестри ЧСВВ відкрили нові чернечі осередки в Австралії (1967 р.), Бразилії (1972 р.), Канаді (1981 р.), Німеччині (1981 р.). У травні 1969 р. відновлено провінцію Страдальної Матері Божої у Чехословаччині. 1975 р. створено делегатуру Успення Матері Божої в Угорщині.

Станом на 1963 р. у Чині було 663 черниці (з них 447 у США, Аргентині та Югославії, 216 перебували під радянською окупацією у Галичині, Закарпатті та Угорщині) [48, арк. 177]. За даними історичних документів у 1965 р. до Чину належало 66 домів із 706 черницьми [49, с. 146].

Варто зауважити, що централізація монастирів сестер ЧСВВ відбулася у період, коли в країнах Європи (Україні, Польщі, Угорщині та

Чехословаччині) василіанські монастирі, як і всі інші релігійні інституції, були офіційно ліквідовані радянською владою. Багатьох черниць арештовано й заслано до сибірських концтаборів; інші, вигнані з обителів, виконували різну працю в державних установах.

Таким чином відбулося об'єднання всіх монастирів сестер-василіанок в один Чин папського права, що складається з окремих провінцій, підпорядкованих Генеральній управі в Римі, яку очолює архимандриня. Сестри ЧСВВ отримали структурну цілісність як один з найбільших Чинів Східної Католицької Церкви. Від того часу Церква надала черницям статут, устрій і спосіб діяльності та буття.

Висновки: Отже, шлях до централізації тривав понад 60 років. Саме завдяки об'єднанню в один Чин сестри ЧСВВ здійснили плідний шлях духовного оновлення і розвитку своїх монастирів. Важливо, щоб кожна василіанська спільнота подякувала Богові, Який уділяє Чинові свої численні дари. Водночас, потрібно приділяти увагу власній історії, щоб зберегти живу ідентичність спільноти, а також зміцнювати її єдність та почуття належності до неї.

Література

1. Савчук Б. Твердиня віри. Історія Станіславівського (Івано-Франківського) монастиря сестер Василянок. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2011. С. 18–19.
2. Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. Рим; Львів: В-во отців Василян, 1995. С. 329.
3. Leo XIII. Litterae Encyclicae «Rerum Novarum» // Actae Sanctae Sedis XXIII. Roma (1890–1891). P. 641–670.
4. Приріз Я. Митрополит Андрей Шептицький і відродження монашества УГКЦ // Преображення в Господі: Матеріали Конференції монашества УГКЦ. Львів: Свічадо, 2004. С. 96.
5. Чинности и рѣшенія руского провинціального собора въ Галичинѣ отбывшогося во Львовѣ въ роцѣ 1891. Львовъ, 1896. Титул X. № 3–5. С. 237–240.
6. Вытягъ зъ правилъ св. Отца нашего Василя Великого уложеный для инокинь Іосифомъ Веляминомъ Рутскимъ Митрополитомъ всеи Руси. Конституція женськихъ монастырѣвъ ЧСВВ Галицкои провинції. Жовква, 1909. С. 3, 12, 83.
7. Історичний нарис Сестер Чину св. Василя Великого, 1037–1979 / уклад. сестри М. Ольги, ЧСВВ. Філадельфія, 1979. С. 42–44, 51.

8. Цьорох С. Погляд на історію та виховну діяльність монахинь Василіанок. Рим, 1964. с. 47–48, 53, 68–75, 51–52, 190–208.

9. Назарко І. Силуетки перших василіан після добромільської реформи (1882–1982) // Записки ЧСВВ. Рим, 1982. Т. XI. Вип. 1–4. С. 435.

10. Шкраб'юк П. Монаший Чин отців Василіан у національному житті України. Львів: Місіонер, 2005. С. 197.

11. Хроніка монастиря сестер Василіанок в Яворові 1882–1935 рр. Рукопис. Оригінал // Провінційний архів сестер ЧСВВ у Львові. Арк. 47, 57, 63, 75–76, 97–99, 181–182.

12. Хроніка дому сестер Василіанок в Перемишлі (1902–1938). Рукопис. Оригінал // Архів провінції сестер-василіанок у Польщі. Арк. 2, 31, 45–47, 82.

13. Шематизмъ всего клира греко-кат. Митрополичої Архієпархії Львовской на рокъ 1907. Львів, 1907. С. 222–233, 228–229.

14. Шематизмъ, всего клира греко-кат. епархій соединенныхъ Перемыской, Самбѣрской и Санѣцкой на рокъ вѣдъ Рожд. Христ. Перемишль, 1907. С. 418–419.

15. Шематизмъ, всего клира греко-католической Епархій Станиславѣвской на рокъ 1907. Станиславѣв, 1907. С. 259.

16. Витвицька М. Історично-правовий аспект реформування василіанських жіночих монастирів у Галицькій митрополії на межі XIX–XX ст. // Acta studiosi. Богословський науковий збірник. Львів: УКУ, 2011. Ч. 9. С. 13, 24.

17. Преподобним у Христі Інокіям ЧСВВ // Церква і душпастирство. Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали 1899–1944. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2000. С. 363–365.

18. Конференції Архiereїв Української Греко-Католицької Церкви (1902–1937). Львів, 1997, С. 25–26, 53–54, 74.

19. Центральний державний історичний архів України у м. Львові (далі – ЦДІАЛ України). Ф. 408. Оп. 2. Спр. 187. Арк. 2.

20. Стасюк І. Побутове життя монахинь Станіславівського жіночого монастиря Чину Св. Василія Великого (1900–1946 рр.) // Бучацький монастир отців Василіан. Науковий збірник / за ред. Я. Стоцького. Жовква: Місіонер, 2012. С. 175–176.

21. ЦДІАЛ України. Ф. 408. Оп. 2. Спр. 187. Арк. 1–2.

22. Сало С. Провінція Пресвятої Тройці Сестер Чину Святого Василія Великого: нариси з історії. Жовква: Місіонер, 2012. С. 19.

23. Вуянко М. Монастирі Івано-Франківська (Станиславова) перша пол. XX ст. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1998. С. 58–59.

24. Sestry Vasylijank // Blazejovskyj D. Byzantine Kyivan Rite Metropolitanes, eparchies and exarchates nomenclature and statistics. Roma, 1980. Vol. I. Editones UCU s. Clementis Papae. P. 141–142.

25. Сестри Василіанки. Ювілейна памятка (1939–1964) 25-ліття Провінції Христа царя сестер Василіанок. Буенос-Айрес, 1965. С. 62, 65–68.

26. Виходець з Дрогобиччини Стефан-Сотер Ортинський – перший єпископ української діаспори в США. Львів, 2010. С. 47–53.

27. Riassunto dei rapporti mandati dal Visitatore Apostolico P. G. Genocchi alla Segreteria di stato (Allegato alla Lettera del 4 Dicembre 1923 all'Emo Card. Segretario della S. C. O. // Історичний архів УГКЦ у Римі. Ф. 9 (Колекції матеріалів). Оп. II. Спр. 23 (Місія Д. Дженоккі і польсько-український конфлікт). Арк. 3.

28. Лось В. Волинська «панна василіанка» в XVIII–XIX ст.: збірний образ на тлі доби // Київська старовина. 2011. № 3. С. 3–18.

29. Загальна Рада СС. Василіанок // Нова Зоря. Станиславів, 1932. 7 січня. Ч. 1. С. 2.

30. Загальна Рада СС. Василіанок // Діло. Львів, 1932. 13 січня. Ч. 8. С. 2.

31. Suore Basiliane // Sacra Congregazione Orientale. Statistica con cenni storici della Gerarchia e dei fedeli di Rito Orientale. Vaticana, 1932. P. 395–398.

32. Статистика католицького Сходу. Сестри Василіанки // Добрий Пастир. 1933. Т. 3. Ч. 3. С. 209.

33. Декрет Священної Конгрегації для Східної Церкви про призначення о. Й. Схрейверса Апостольським візитатором для сестер ЧСВВ в Галичині. Рим, 07 лютого 1933 р. // ЦДІАЛ України. Ф. 684. Оп. 1. Спр. 2972. Арк. 3.

34. ЦДІАЛ України. Ф. 684. Оп. 1. Спр. 2972. Арк. 4.

35. ЦДІАЛ України. Ф. 358. Оп. 1. Спр. 307. Арк. 84–85.

36. Спогади с. Марії Туркало ЧСВВ. Машинопис. Оригінал // Головний архів сестер ЧСВВ у Римі. Арк. 2–3.

37. ЦДІАЛ України. Ф. 201. Оп. 4 б. Спр. 2535. Арк. 51–52, 70.

38. Каталог сестер ЧСВВ. Рим, 1983. Ч. 1. С. 6; Вісті з Риму. 1983. 22 верес. Ч. 3. С. 5.

39. Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, Decretum, від 2 червня 1951 року, прот. № 700–48 // Constitutiones Monialium Ordinis S. Basilii Magni. Vatican, 1951. P. 5.

40. Кодекс канонів Східних Церков // Авторизований переклад. Рим: В-во ОО. Василіан, 1993. 845 с.

41. Ordine delle Suore di S. Basilio Magno (Suore Basiliane) // Sacra Congregazione per le chiese Orientali. Oriente Cattolico Cenni storici e statistiche. Quarta edizione. Vaticana, 1974. P. 673.

42. Джуджар Ю. Католицька церква Візантійсько-слов'янського обряду в Югославії. Рим, 1968. С. 139.

43. Звіт Головної управи сестер ЧСВВ (грудень 1952 р.) // Головний архів сестер ЧСВВ у Римі. Арк. 53.

44. Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali. Letera № 571/51. Roma, 25 Marco, 1953 // Головний архів сестер ЧСВВ у Римі.

45. Історичний архів УГКЦ в Римі. Ф. 2. Оп. IV а. Спр. 362. Арк. 159, 233.

46. Проповідь в Архімандрії монахинь Василіянок з нагоди Капітули, 1 серпня 1963 р. // Твори Патріарха і Кардинала Йосифа / ред. І. Хома, І. Музичка. Т. XII. Рим, 1981. С. 67–68.

47. Лист Блаженнішого Й. Сліпого до Конгрегації Східної Церкви від 4 серпня 1963 р. // Історичний архів УГКЦ в Римі. Ф. 2. Оп. IV а. Спр. 29 (II). Арк. 100–101.

48. Історичний архів УГКЦ в Римі. Ф. 2. Оп. IV а. Спр. 367. Арк. 177.

49. Bazylianki // Encyklopedia Katolicka / red. F. Gryglewicz, R. Lukaszuka, Z. Sulowskiego. Т. II. Lublin: KUL, 1995. S. 146.

Dariya (Svitlana) Turkiv

Lviv

THE BASILIAN SISTERS: THE PATH TO CENTRALIZATION

Annotation. The article analyses the path to centralization of the Basilian Sisters during the first half of the 20th century; highlighted work of the Capitula meetings (1923 in Lviv and 1931 in Yavoriv), at which the issue of amending the Constitutions was considered. The establishment of new monasteries of the OSBM sisters in the interwar period of the 20th century in European countries and the USA led to the centralization of monastic communities that previously existed as independent monasteries under the leadership of female abbots and local bishops.

In the middle of the 20th century, the monasteries of the Basilian sisters were united into one Order of Papal law. By a Decree of the Congregation for the Eastern Churches of June 2, 1951, the Apostolic See proclaimed the centralization of the monasteries of the OSBM sisters with a seat in Rome. Four Provinces were formed and subordinated to the General Administration in Rome, headed by the female Archimandrite. Thanks to the unification into one Order, the nuns have made a fruitful path of spiritual renewal and development of their monasteries.

Keywords: Basilian sisters, nuns, monastery, Metropolitan Andrey Sheptytskyi, Galicia/Halychyna, OSBM, centralization.

Ілля Герасимюк

м. Тернопіль

СВЯТА ГОРА АФОН — МІСТИЧНА ЗЕМЛЯ ПРАВОСЛАВ'Я

Анотація. Афонський півострів є однією з частин більшого півострова північно-східної частини Греції — Халкідіки. Найвищою точкою Афонського півострова є гора Афон. На Афоні розташовано 20 православних чоловічих монастирів. Тобто основу населення Афону складають чоловіки-монахи через що Афон ще називають монашою республікою. Відвідування Афону це не якась традиційна туристична поїздка, чи екскурсія по визначних місцях, це перехід у якийсь інший вимір із переминою свідомості, що у грецькій мові визначається поняттям «метанойя» — переосмислення, переміна мислення, покаяння. І такі відчуття виникають та наростають по мірі тривалості перебування на афонській землі. Найвищого свого ступеня вони досягають під час нічних храмових бдінь (пильнувань). Афон — хранитель древніх православних традицій, які паломники повинні зберігати і поширювати у себе вдома.

Ключові слова: Афон, монастир, скит, монахи.

Афон... Для когось це може бути лише набір звуків і букв, що чимось нагадують чоловіче ім'я. Для інших — географічна назва, що визначає певну територію та відповідний рельєф. Але знайдуться й ті для кого це слово буде наповнене глибоким релігійно-містичним змістом.

Дійсно, географічно Афонський півострів є однією з частин, одним із трьох відрогів, що продовжують більший півострів північно-східної частини Греції — Халкідіки. Ці три відроги як три пальці однієї руки врізаються у Егейське море. Найвищою точкою Афонського

півострова є гора Афон (висота біля 2033 м), яка височить майже при його закінченні у морі. Довжина острова сягає до 60 км, а його ширина — від 7 до 19 км.

На сьогоднішній день на Афоні розташовано 20 православних чоловічих монастирів (така кількість строго визначена статутом Священного Киноту Святої Гори, який є верховним органом автономного управління монастирями і скитами та каливами). Тобто основу населення Афону складають чоловіки-монахи через що Афон ще називають монашою республікою.

Релігійно-містична історія Афону бере свій початок вже із першого століття християнства. Згідно із переданням корабель, на якому Богородиця слідувала на острів Кіпр, штормом прибило до афонського берега. Це місце дуже сподобалося Матері Божій і на її прохання Ісус дозволив їй взяти ще й цей уділ для проповідування Євангелія, так як першим уділом за жеребом у Сіонській Горниці їй уже випала Іверська (Грузинська) земля. З тих пір Афон ще називають Садам Богородиці. Відтоді крім її святих стоп на афонську землю не ступала нога жодної жінки. За порушення цієї традиції навіть у наш час передбачена кримінальна відповідальність. Якщо хтось захоче з цього приводу опротестувати таку гендерну несправедливість, то нехай спочатку опротестує відсутність вагітності у чоловіків. Все має свою доцільність і це також. Але це тема для окремої дискусії. А сьогодні жінки мають можливість взяти участь у оглядовій морській екскурсії довкола півострова, а при бажанні їм монахи можуть винести на причал мошці святих, щоб і жінки могли прикласти до них не порушуючи молитовного порядку монастирів.

Щодо чоловіків, то вони також можуть потрапити на Афон лише після того, як отримають спеціальний дозвіл, що підтверджується документом, який називається «діамонітіріон». Документ завіряється печаткою, яка складається із 4-х частин, кожна із яких довіряється одному із 4-х членів Священної Епістасії (виконавчого органу Священного Киноту). Склад Священної Епістасії обирається із різних монастирів і почергово міняється через кожних 5 років. На Афон можуть потрапити чоловіки незалежно від віку, національності і віросповідання. Паспортний контроль і контроль діамонітіріонів здійснюється при посадці на пором (єдиний шлях потрапити на півострів — морський).

Група паломників, серед яких було декілька моїх знайомих, що збиралися на Афон, запропонували приєднатися до них. Спочатку мені це також здавалося важко здійсненням знову ж таки через повсякденні (і здавалося невідкладні) турботи та занадто короткий час для оформлення необхідних документів і віз. Однак, на диво, всі ці проблеми вирішувалися ніби самі собою і у необхідно короткий термін. Були перші числа жовтня-місяця 2013 року.

Замерехтіли в ілюмінаторі ранкові вогні Салонік (по-грецьки Фессалоніки, або як ще раніше називали це місто — Солунь), окреслилася злітно-посадкова смуга і літак приземлився у міжнародному аеропорту «Македонія». Двогодинний переїзд до Уранополю (грецьк. — Місто Неба). У цьому ошатному грецькому містечку на самому кордоні з монашою республікою ми провели один день. Вранці наступного дня, після придбання діамонітіріона гуртом попрямували на морський пірс. Посадка на пором, курс на Дафні (основний порт Афона, містечко в якому нараховується 38–40 жителів) і ... і весь світ залишився десь далеко позаду, а попереду — лише Афон, який приваблює і захоплює одразу. Він захоплює своєю первозданною красою: вздовж усього півострова тягнеться гірський хребет, покритий буйною зеленню. Дика природа поєднується з якоюсь особливою людською присутністю: то тут, то там на схилах гір серед лісової гущавини проглядаються невеликі скити (за структурою — монастирі, але не мають монастирського статусу) і каливи (житлові приміщення з домовим храмом, які населяють від 1 до 6 монахів). Непроступними фортецями вимальовуються монастирі, більшість з яких стоять на узбережжі.

І ось причал у Дафні. Замешкавшись, ми упустили транспорт, яким можна було доїхати із Дафні до адміністративної столиці Афону — Кареї (Кар'є, Кар'єс, Карієс — «Горіхове дерево» — грецьк.) і тепер перед нами лежав шлях довжиною в 15 км пішого переходу з усіма нашими речами в наплічниках. Намітивши цей маршрут ще напередодні, ми вирішили, по-можливості, не змінювати його. Зразу ж слід зауважити, що на Афоні дорогу в 15 км можна подолати за 3 години, за 5 годин і за 7 годин. Все залежить від того як круто підійматися в гори і як часто звивається серпантин шляху. Лише основні сполучні шляхи придатні для автомобільного транспорту, хоча і вони у

переважній більшості не мали ні бетонного ні асфальтового покриття — просто дороги, прогорнуті грейдером у кам'янистому ґрунті. Решта шляхів — скоріше пішохідні стежки, нерідко кам'янисті і стрімкі.

Особливістю грецьких афонських монастирів є характер їх Богослужінь. Тут слід згадати також про графік їх проведення. Храмів Богослужіння (не враховуючи келійних правил) під час нашого перебування на Афоні розпочиналися, зазвичай, о 3-й годині після полуночі. Греція розташована у тому ж часовому поясі що й Україна. Але монастирі на Афоні живуть за Візантійським часом і відрахунок нової доби розпочинається із заходом сонця, тому різниця у часі може складати від 3-х до 7-ми годин. А це значить, що 3-тя година за офіційним часом на той період відповідала приблизно 7–8 годині ранку за Візантійським часом. Тобто, коли вся Європа (а у Візантійські часи — весь відомий на той час світ) спить — на Афоні здійснюється молитва «за всіх і за вся». Ці нічні молитви включають вечірню, повечір'я, полунощницю і утренью, які тривають до 8-ї години ранку за теперішнім часом. У вівторок, четвер, суботу і неділю ще служиться Літургія на якій можна причаститися Святих Дарів і тоді тривалість Боголужіння в цілому ще збільшується — до 6–7 годин. Про початок служб заздалегідь сповіщають дзвони і розмірений стук дерев'яних бил. Входячи серед ночі в ледь освітлений лише кількома лампадами храм, відразу потрапляєш у якусь особливу містичну атмосферу. У майже суцільному мороці біля тебе іноді безшумно проходять-пропливають монахи — як казкові нічні птахи, плавно помахуючи крилами мантій і наміток (одягається поверх камилавки — головного убору циліндричної форми). Ліне особливої мелодійності протяжний східний наспів і поступово оточуюча атмосфера поглинає тебе повністю. Не розуміючи грецьких слів, ти все одно відчуваєш себе безпосереднім учасником, частиною того єдиного цілого, що відбувається довкола тебе і одночасно з тобою. Оточуючий світ втрачає реальність, свідомість очищується від думок і стають живими слова Херувимської пісні: «Відкладіть нині всякі турботи...». Час сповільнюється і майже зупиняється. Бачачи монаха, який на п'ядельному стільчику (висотою в п'ядь, тобто біля 25 см), прихиливши підборіддя до грудей і зігнувши голову до колін ніби полинув у дрімоту, творячи Ісусову молитву, починаєш розуміти і відчувати те, що не можуть дати томи прочи-

таних книг. Самозаглиблюєшся і не помічаєш, що надворі розвиднілось і багатогодинна молитва, яка пролетіла ніби одна мить вже підходить до кінця.

Після молитви — сніданок у монастирській трапезній. Снідають всі разом і однаково: і монахи, і приїжджі священники та паломники, але розсідаються за столами згідно рангу. Меню менш ніж невибагливе: тарілка пісного супу, хліб, оливки, фрукти (переважно виноград) і звичайна вода. Харчування дворазове: після нічних служб вранці і після вечірньої служби увечері. Харчують лише тих паломників, яких прийняли звечора на нічліг і які були на службі, де архонтар (монах, який відповідає за поселення і харчування паломників) зміг порахувати присутніх та замовити відповідну кількість їжі у монахів-кухарів. Тому важливо увечері потрапити в монастир до початку вечірньої служби, а після 20.00 ворота монастирів взагалі закриваються і увійти туди майже неможливо. Хто запізниться — ризикує ночувати в лісі, чи на узбережжі. Отже, режим дня афонського паломника включає: після сніданку — подорож від монастиря до монастиря з молитвою і прикладанням до ікон і мошів, вечірня служба, вечеря, 3–4 години сну, нічна служба і так цикл повторяється з дня у день. Архонтарики (монастирські гостинниці для паломників) мають лише необхідне — в одній кімнаті від 4 до 30 ліжок із чистою білизною, спільний санвузол, де можна умитися холодною і рідше теплою водою. Не зважаючи на такі суворі побутові умови, напружений режим дня і скромне харчування, на подив, протягом всього часу перебування на Афоні не відчувалося ні втоми, ні голоду, ні бажання спати. Все це виникло пізніше, лише після того, як ми перетнули кордон півострова і дісталися Уранополіса.

В афонських монастирях також існують певні традиції щодо паломників, які подорожують пішим ходом. Зокрема, якщо прийти в монастир посеред дня, після декількакілометрових переходів, то тут почастують чаркою виноградної анісової ракії, шматочком лукума і склянкою холодної джерельної води, що досить ефективно відновлює сили, втамовує спрагу і підбадьорює перед подальшим переходом.

Протягом усіх п'яти паломницьких поїздок мені вдалося відвідати 19 із 20 монастирів, а також 5 скитів (Андрія Первозванного, Про-

рока Іллі, Іоана Предтечі, Святого Модеста і Святої Праведної Анни). Лише монастир Діонісіат довелося спостерігати з борту парома.

Можливо у когось виникне запитання: яка доцільність знову і знову відвідувати вже знайомі монастирі Афону? Відповідь дуже проста: кожен день на Святій Горі — неповторний. Разом з тим, кожне перебування на Афонській землі дає можливість освіжити ті відчуття і враження, які були отримані раніше і ще раз проникнутися тим духом благочестя і молитви, який панує там. Крім того, особисте спілкування з монахами дає можливість знайти відповіді на багато з тих питань, з якими ти їхав на Афон.

А ще, за словами архімандрита Алексія (Мандзіріса), настоятеля монастиря Ксенофонт (монастир у якому монах-художник, каліграф Лукас написав Томос про автокефалію для Православної церкви України) на зустрічі з символічною назвою «кава у настоятеля»: «Афон — хранитель древних православных традицій, які паломники повинні зберігати і поширювати у себе вдома». Тим більше, що новим етапом української присутності на Афоні стає келія Святих Архангелів (Фалакру), яку за рішенням Собору старців Святого Монастиря Пантократор передано українському схієромонаху Паїсію (Кролю) для проживання та відбудови і яка на даний час ще потребує серйозної матеріальної підтримки для реконструкції.

Відвідування Афону це не якась традиційна туристична поїздка, чи екскурсія по визначних місцях. Кожного разу це перехід у якийсь інший вимір із переміною свідомості, що у грецькій мові визначається поняттям «метанойя» (μετάνοια) — переосмислення, переміна мислення, покаяння. І такі відчуття виникають уже із першим порухом гвинтів порома, наростаючи по мірі тривалості перебування на афонській землі. Найвищого свого ступеня вони досягають під час нічних храмових бдінь (пильнувань) під час яких як у Херувимській пісні «... відкладаються всі житейські піклування...» і виникає якесь особливе відчуття внутрішньої свободи, спокою, захищеності, відчуття, що все буде добре і правильно.

Назви афонських монастирів у ієрархічному порядку:

1) Велика Лавра — Афанасія Афонського, 2) Ватопед — Кушотрока, 3) Іверський, Іверіон — Іберія — Грузія; засновник — Іоанн Іверський, 4) Хіландар — засновник Георгіє Хеландаріос (хеландіон

— шаланда), 5) Діонісіат — заснований святим Дионісієм із Касторії, 6) Кутлумуш — Кур-тур-муш — звільнений від ворогів — турецьк; інша версія — ім'я араба, що прийняв християнство, 7) Пантократор — Вседержитель, 8) Ксиропотам — Сухий потік, 9) Зограф — Живописець, 10) Дохіар — Келарів (келар — монах, що відає припасами), 11) Каракал — Степова рись, 12) Філофей — засновник — учень Афанасія Афонського Філофей, 13) Симонопетра — Симонів камінь — заснований преподобним Симеоном, 14) Святого Павла, Агиу Павлу — заснований преподобним Павлом, сином імператора Михайла Куропалата, 15) Ставронікіта — Хрест Микити, 16) Ксенофонт — заснований святим Ксенофонтом, 17) Григоріат — засновники — Григорій Синаїт і його учень Григорій Новий, 18) Есфігмен — засновник — монах Есфігмен, 19) Свято-Пантелеймонів — Святого Пантелеймона, 20) Костамоніт — Костантинів — заснований Імператором Костянтином Великим.

Illiya Herasymyuk

Ternopil

HOLY MOUNT ATHOS — THE MYSTICAL LAND OF ORTHODOXY

Abstract. *The Athos Peninsula is one of the parts of the larger peninsula of the north-eastern part of Greece — Halkidiki. Mount Athos is the highest point of the Athos Peninsula. There are 20 Orthodox male monasteries on Mount Athos. That is, the basis of the population of Athos is made up of male monks, which is why Athos is also called a monastic republic. Visiting Mount Athos is not a traditional tourist trip, or an excursion to famous places, it is a transition to some other dimension with a change of consciousness, which in Greek is defined by the concept of “metanoia” — rethinking, change of thinking, repentance. And such feelings arise and increase in proportion to the duration of the stay on the Athos land. They reach their highest degree during night temple vigils (vigils). Mount Athos is the keeper of ancient Orthodox traditions, which pilgrims should preserve and spread at home.*

Keywords: *Athos, monastery, hermitage, monks.*

ЦЕРКВА ТА СУСПІЛЬСТВО

Елла Бистрицька, Леся Костюк, Степан Прийдун

м. Тернопіль

ПРАВОВІ ЗАСАДИ ДУШПАСТИРСЬКОЇ ОПІКИ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ У СФЕРІ ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я

Анотація. У статті проаналізовано еволюцію та сучасний стан нормативно-правового забезпечення душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я, акцентовано увагу на проблемних аспектах та суперечностях чинних нормативно-правових актів у цій сфері. Обґрунтовано доцільність законодавчого закріплення медичного капеланства шляхом ухвалення спеціального закону.

Ключові слова: релігійні організації, душпастирська опіка, медичне капеланство, законодавство, капелан у сфері охорони здоров'я.

Актуальність проблеми дослідження. Повномасштабне вторгнення росії в Україну, окупація українських територій та безпрецедентні військові злочини та злочини проти людяності, здійснені російськими військами, актуалізували роль релігійних організацій у суспільно-політичному житті загалом та недопущенні гуманітарної катастрофи. Питання взаємодії релігійних організацій з органами державної влади, місцевого самоврядування та громадянського суспільства є досить важливим в умовах воєнного стану та нейтралізації злочинних дій держави-агресора. Саме релігійні організації дуже часто не лише сприяють виконанню функцій органів державної влади й місцевого самоврядування щодо допомоги населенню, яке страждає від воєнних дій, але й забезпечують психологічною та матеріальною допомогою усіх потребуючих. Очевидно, що заклади охорони здоров'я є саме тими інституціями, які найчастіше допомагають по-

страждалим від війни, дуже часто ця допомога не обмежується лише медичною, але й психологічною. Саме в лікарнях чи інших медичних установах люди потребують кваліфікованої психологічної і соціальної допомоги. Окрім кваліфікованих лікарів, психологів чи соціальних працівників, дуже часто люди потребують релігійної й духовної підтримки, яку можуть забезпечити представники релігійних організацій. Очевидно, що важливість душпастирської опіки релігійних організацій у закладах охорони здоров'я України була актуальною і до повномасштабної війни, однак саме після 24 лютого 2022 р. ця співпраця потребує істотної активізації, систематизації, а головне — належного нормативно-правового забезпечення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Дослідженнями проблематики правового забезпечення душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я (медичного капеланства) активно займаються такі українські дослідники: с. Убогов, с. Здіорук, М. Васін, Н. Росул та ін. У цьому контексті актуальними є дослідження процесів інституалізації медичного капеланства в Україні, ця проблематика стала об'єктом наукових досліджень Е. Бистрицької та Л. Костюк. Водночас варто зазначити, що у порівнянні з дослідженнями у сфері військового чи пенітенціарного капеланства, проблематика душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я є найменш дослідженою та потребує переосмислення й узагальнення.

Метою статті є аналіз еволюції та сучасного стану правового забезпечення душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я, виявлення проблемних аспектів та суперечностей чинних нормативно-правових актів та законодавчих ініціатив.

Виклад основного матеріалу дослідження. Правові засади діяльності релігійних організацій в Україні, а відтак і їхньої душпастирської опіки є доволі консервативними, а окремі аспекти законодавства у цій сфері ще так і не позбулись радянських пережитків. Варто зазначити, що базовий чинний Закон України, який регламентує діяльність релігійних організацій України, «Про свободу совісті та

релігійні організації» ухвалений ще до проголошення незалежності України, а саме: 23 квітня 1991 р. Він є досить лаконічним і очевидно його візія не зовсім відповідає сучасним релігійно-конфесійним і політичним реаліям, особливо в контексті активної участі релігійних організацій у суспільно-політичному житті [8]. Яскравим свідченням цього є питання військового капеланства, правова та інституційна легалізація якого розпочинається лише після початку російської агресії в 2014 р. Зокрема, 2 липня 2014 р. Кабінет Міністрів України своїм розпорядженням № 677-р «Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних силах України, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі» надав капеланам право працювати у складі військових формувань з укладенням відповідних трудових договорів [15]. Незважаючи на часткову мобілізацію в Україні з 2014 р. та ведення бойових дій у форматі АТО/ООС з метою відсічі збройної агресії РФ проти України, до 2021 р. військове капеланство не мало законодавчого забезпечення, а ґрунтувалось на урядових нормативно-правових актах, які не могли належним чином забезпечити вирішення усіх питань статусу військових капеланів та задоволення світоглядних потреб військовослужбовців. Відповідний Закон «Про Службу військового капеланства» було ухвалено лише 30 листопада 2021 р. [9]. Очевидно, що і цей закон потребує удосконалення, адже його апробація відбувається в умовах активних бойових дій, однак цілком зрозумілим є те, що закріплення військового капеланства на законодавчому рівні дозволило вирішити безліч питань: від статусу комбатанта до визначення квот конфесійного представництва військового духовенства.

Що стосується правового забезпечення душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я, то станом на 2025 р. не існує чинного нормативно-правового акту, який регламентує цей аспект цілісно, натомість діяльність представників релігійних організацій у медичних закладах базується на окремих законах та підзаконних актах у сфері свободи совісті та охорони здоров'я.

Стаття 21 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» передбачає проведення богослужінь та релігійних обрядів в лікарнях й госпіталах на прохання громадян, які перебувають у них,

або за ініціативою релігійних організацій. На адміністрацію цих установ покладається сприяння цьому, а також участь у визначенні часу та інших умов проведення богослужіння, обряду або церемонії [8].

У Цивільному кодексі України також передбачено гарантії забезпечення душпастирської опіки релігійних організацій для фізичної особи, яка перебуває на стаціонарному лікуванні у медичному закладі, зокрема ч. 2 ст. 287 викладена у такій редакції: «Фізична особа, яка перебуває на стаціонарному лікуванні у закладі охорони здоров'я, має право на допуск до неї священнослужителя для відправлення богослужіння та релігійного обряду» [19].

Відповідне право пацієнтів на допуск священнослужителя для відправлення богослужіння та релігійного обряду передбачено і Законом України «Основи законодавства України про охорону здоров'я», хоча варто зазначити, що цим пунктом відповідний закон було доповнено лише в 2007 р. [6; 7].

Очевидним є те, що ці законодавчі акти не регламентують детально і системно душпастирську опіку релігійних організацій в закладах охорони здоров'я, як і не надають чіткого визначення поняттю «душпастирська опіка в закладах охорони здоров'я» чи «медичне капеланство».

Більшість дослідників цієї проблематики акцентують увагу на необхідності врегулювання питання функцій священнослужителів, які здійснюють душпастирську опіку в закладах охорони здоров'я, визначення порядку їхньої підготовки, професійних вимог й етичних стандартів [17, с. 223].

Не менш актуальним є питання правового регулювання порядку доступу релігійних організацій до закладів охорони здоров'я з метою здійснення душпастирської опіки. М. Васін обґрунтовує доцільність законодавчого закріплення не лише права пацієнтів на душпастирську опіку, але й персоналу закладів охорони здоров'я, які також потребують духовної підтримки й дуже часто перебувають у стресових ситуаціях [3, с. 19].

Відсутність законодавчого регламентування зазначених питань призводить до різноманітних проблем та труднощів здійснення душпастирської опіки релігійних організацій в закладах охорони здоров'я: поширеними є випадки перешкоджання адміністрації ме-

дичних установ душпастирській опіці представників релігійних організацій. Натомість функції медичних капеланів зазвичай виконують священнослужителі місцевих релігійних громад на волонтерських засадах без належної спеціальної підготовки. У такій ситуації правової невизначеності ключовим чинником налагодження співпраці релігійних організацій та закладів охорони здоров'я є особисті відносини та усні домовленості між адміністрацією медичних установ та релігійними організаціями.

У 2016 р. законодавцем було здійснено спробу закріпити душпастирську опіку в сфері охорони здоров'я на законодавчому рівні. Зокрема, 14 липня 2016 р. у Верховній Раді України було зареєстровано законопроект №4987 Про внесення змін до Закону України «Основи законодавства України про охорону здоров'я» (щодо запровадження душпастирської опіки в сфері охорони здоров'я). Одним з авторів цього проекту був Віктор Єленський — один із кращих фахівців в галузі державно-церковних відносин, з 19 грудня 2022 р. — голова Державної служби з питань етнополітики та свободи совісті [16].

Цей законопроект визначав поняття душпастирської опіки в сфері охорони здоров'я, яке законодавець трактував, як «діяльність в закладах охорони здоров'я священнослужителів (капеланів), уповноважених релігійними організаціями, статuti (положення) яких зареєстровані у встановленому законом порядку, спрямована на забезпечення релігійних та духовних потреб пацієнтів, членів їх сімей, а також працівників закладів охорони здоров'я» [16].

Було запропоновано доповнити чинний закон «Основи законодавства України про охорону здоров'я» новою статтею «Стаття 24². Душпастирська опіка в сфері охорони здоров'я», яка декларувала зобов'язання держави сприяти забезпеченню свободи совісті і віросповідання й координації міжконфесійної співпраці та розвитку душпастирської опіки в сфері охорони здоров'я, що спрямована на забезпечення релігійних та духовних потреб пацієнтів, членів їх сімей, а також працівників закладів охорони здоров'я. Варто зазначити, що реалізація душпастирської опіки передбачалась в усіх закладах охорони здоров'я, незалежно від форми власності й підпорядкування [16].

Функція координування заходів душпастирської опіки в сфері

охорони здоров'я покладалась на дорадчий орган — Душпастирську раду, яка повинна була бути сформована МОЗ з представників релігійних управлінь і центрів, статuti (положення) яких зареєстровані у встановленому законом порядку.

Що стосується статусу священнослужителів, які здійснюватимуть душпастирську опіку, то їхня діяльність повинна реалізовуватись на волонтерських чи громадських засадах, натомість заклади охорони здоров'я отримували право приймати на роботу капеланів, які пройшли відповідну спеціальну підготовку й делеговані уповноваженими релігійними організаціями. Такі особи отримували право входити до складу комісій з питань біоетики, що функціонують при закладах охорони здоров'я [16].

Питання регламентування спеціальної підготовки й діяльності, прав та обов'язків медичних капеланів покладалось на Міністерство охорони здоров'я, яке, власне, мало розробити й затвердити відповідне положення про душпастирську опіку в сфері охорони здоров'я.

Узагальнений висновок Головного науково-експертного Апарату Верховної Ради України управління щодо законопроекту від 26 вересня 2016 р. передбачав доцільність відхилення. Основна аргументація полягала в тому, що чинне законодавство вже «повною мірою вирішує питання реалізації релігійних потреб пацієнтів у відповідності із Конституцією України (ст. 35), Цивільним кодексом України, Основами законодавства України про охорону здоров'я, Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації». Критиці також було піддано поняття «душпастирська опіка», запропонованого проектом, а також ідея введення до штату працівників закладів охорони здоров'я священнослужителів, які одночасно є служителями релігійних культів, що, на думку експертів, суперечить конституційному принципу відокремленості церкви від держави [16].

Хоча головним аргументом, на нашу думку, було питання фінансування, адже у висновку Головного науково-експертного управління щодо цього законопроекту йдеться про ненадання «фінансово-економічного обґрунтування (у зв'язку зі збільшенням чисельності працівників закладів охорони здоров'я, які перебувають у державній та комунальній власності), що є порушенням вимог частини 3 статті 91 Регламенту Верховної Ради України».

Незважаючи на рекомендацію парламентського комітету з питань охорони здоров'я прийняти за основу цей законопроект в першому читанні, під час голосування, яке відбулось 2 листопада 2016 р., лише 183 народні обранці підтримали законодавче закріплення душпастирської опіки в сфері охорони здоров'я.

Однак істотним недоліком законопроекту №4987, на нашу думку, було не те, що чинне законодавство вже повною мірою вирішує питання реалізації релігійних потреб пацієнтів, як це зазначено у висновку Головного науково-експертного управління апарату Верховної Ради України, а відсутність регламентування базових принципів душпастирської опіки у медичних закладах.

В цьому контексті підтримуємо ідею М. Васіна щодо необхідності норм про «обов'язок медичних капеланів дотримуватися санітарних норм і правил, внутрішнього розпорядку закладів охорони здоров'я, узгоджувати свої візити до пацієнтів з їхніми лікарями, а зустрічі з персоналом та проведення богослужінь у закладах охорони здоров'я — з їхньою адміністрацією». Не менш актуальним є законодавче закріплення права на відмову пацієнтів чи працівників медичних закладів від зустрічі із священнослужителями [3, с. 21].

Неготовність народних депутатів вирішувати питання медичного капеланства активізувало діяльність громадськості в цьому напрямку. Зокрема, в 2018 р. Громадська Рада Церков і релігійних організацій при Міністерстві охорони здоров'я затвердила за основу проект Положення про капеланство у сфері охорони здоров'я України. Опрацювання проекту цього Положення було покладено на Робочу групу з питань впровадження капеланства у сфері охорони здоров'я України, створеної відповідно до наказу МОЗ; 1321 від 07.06.2019 р. [5].

Станом на початок 2025 р. текст проекту Положення про капеланство у сфері охорони здоров'я відсутній у вільному доступі, однак із аналізу М. Васіна доходимо висновку, що більшість ідей цього положення були запозичені із законопроекту №4987. Діяльність медичних капеланів, відповідно до проекту Положення, реалізувалась на професійній чи волонтерській/громадській основі. Заклади охорони здоров'я отримували право включати відповідні посади медичних капеланів до штатного розпису в межах фонду оплати пра-

ці та тарифних розрядів, визначених законодавством. Досить прогресивною є норма про те, що наявність у закладах охорони здоров'я штатних посад капеланів не може бути підставою для перешкоджання душпастирської опіки у цьому закладі священнослужителів інших релігійних організацій чи конфесій. У проекті також визначено вимоги до медичних капеланів й порядок підготовки та підвищення кваліфікації священнослужителів, що здійснюватимуть душпастирську опіку в медичних установах [3, с. 21–22].

Розширенню нормативно-правового забезпечення душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я сприяло затвердження наказом Міністерства розвитку економіки, торгівлі та сільського господарства України №677 від 13.12.2019 р. національного класифікатора НК 026:2019 «Класифікатор медичних інтервенцій». Цей класифікатор визначив такі нові медичні втручання, як «Духовна підтримка» (код 96187-00) та «Духовний ритуал» (код 96240-00). Відповідно до чинного законодавства України Класифікатор медичних інтервенцій визначає список медичних втручань, які можуть здійснюватись пацієнту у закладах охорони здоров'я будь-якої форми власності [14].

У 2020 р. мультидисциплінарна Робоча група МОЗ з питань впровадження капеланства у сфері охорони здоров'я презентувала навчальну програму підготовки помічників медичних капеланів. Також розроблено навчальний план й уніфіковану навчальну програму зі спеціалізації «Клінічна душпастирська опіка першого (базового) рівня», спрямовану на підготовку медичних капеланів [4, с. 27].

Очевидно, що в умовах пандемії COVID-19 актуальність душпастирської опіки в релігійних організацій істотно посилилась — це зумовило активізацію громадського сектору щодо розширення нормативно-правового забезпечення медичного капеланства. Вже 14 квітня 2020 р. було офіційно зареєстровано ГО «Асоціація капеланів в охороні здоров'я» (АКОЗУ). Громадська організація була створена представниками трьох конфесій: Сергій Дмитрієв — в. о. голови Синодального управління медичного капеланства Православної Церкви України, Андрій Гірняк — заступник голови Відділу соціального служіння Української Греко-Католицької Церкви, Сергій Убогов — старший пастор громади християн віри євангельської та співробітник

Національної медичної академії післядипломної освіти ім. П. Л. Шупика [1].

Відповідно до статуту АКОЗУ основною метою діяльності є «... сприяння впровадженню, ефективному функціонуванню й розвитку інституту капеланства у сфері охорони здоров'я та соціального захисту України» [18]. Членство в Асоціації необмежене приналежністю до жодної конфесії. Члени Асоціації є активними учасниками розробки нормативно-правового забезпечення душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я.

Наказом МОЗ №1308 від 04.06.2020 р., який затвердив Порядок надання паліативної допомоги, духовну опіку було визнано невід'ємною складовою мультидисциплінарної допомоги паліативним пацієнтам [10].

Наступним етапом розвитку нормативно-правового забезпечення медичного капеланства стало затвердження Національного класифікатора НК 026:2021 «Класифікатор медичних інтервенцій», який істотно розширював «духовні» інтервенції, зокрема: «духовна оцінка», «духовне консультування, наставництво або навчання», «духовна підтримка», «духовний ритуал» [13].

Повномасштабне вторгнення росії в Україну також істотно актуалізувало залучення представників релігійних організацій до духовної опіки і підтримки пацієнтів закладів охорони здоров'я. Цілком очевидним є те, що в умовах повномасштабної війни така діяльність має бути систематичною й гармонійно поєднуватись з іншими видами медичних інтервенцій. Для посилення систематичності душпастирської опіки в сфері охорони здоров'я МОЗ відповідним наказом №1782 від 30 вересня 2022 р. доповнило перелік посад професіоналів з вищою немедичною освітою новими професіоналами: клінічний психолог, психотерапевт, капелан в охороні здоров'я [12].

Істотно посилено правовий статус медичних капеланів наказом Міністерства охорони здоров'я України №138 від 25 січня 2023 р. «Про затвердження змін до Довідника кваліфікаційних характеристик професій працівників. Випуск 78 «Охорона здоров'я». Саме у цьому нормативно-правовому акті найбільш систематично і детально окреслено сферу діяльності медичних капеланів, основні завдання, види діяльності, обов'язки й кваліфікаційні вимоги. Передбачено

II, I і вищу кваліфікаційну категорію капеланства, необхідною умовою для отримання яких є відповідний досвід та здобуття освітнього ступеня «Магістр» за спеціальністю «Богослов'я», спеціалізація рівня за фахом «Клінічне душпастирство» відповідного рівня й наявність сертифіката капелана в охороні здоров'я та посвідчення про присвоєння (підтвердження) кваліфікаційної категорії. Для посади капелана без категорії необхідною умовою є здобуття вищої освіти не нижче першого (бакалаврського) рівня вищої освіти за спеціальністю Богослов'я та спеціалізації базового рівня за фахом «Клінічне душпастирство» [11].

Незважаючи на детальне визначення кваліфікаційної характеристики професії «Капелан в охороні здоров'я», правове забезпечення інституту медичного капеланства потребує подальшого удосконалення. У цьому контексті актуальними, на нашу думку, є зауваження Н. Росул, яка акцентує увагу на тому, що цей нормативно-правовий акт обмежує діяльність медичних капеланів лише у закладах, які мають статус юридичної особи і не передбачають душпастирську опіку в медичних центрах, що створені фізичними особами-підприємцями. Не менш важливим є зауваження щодо необхідності зобов'язання капелана в охороні здоров'я зберігати конфіденційність інформації, отриманої в процесі виконання своїх посадових обов'язків. Вважаємо доцільним закріпити правовий захист конфіденційності у сфері медичного капеланства за аналогією до військового капеланства [17, с. 223].

Залишається не врегульованим питання громадянства капелана в охороні здоров'я, а відтак і необхідність отримання від керівного центру (управління) відповідної релігійної організації мандату на право здійснення душпастирської опіки у сфері охорони здоров'я [17, с. 223].

Очевидно, що вирішення цих питань можливе лише шляхом законодавчого закріплення інституту медичного капеланства, що дозволило б гармонізувати українське законодавство та внести актуальні зміни у підзаконні нормативно-правові акти. Доцільність ухвалення спеціального закону у сфері душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я підтверджується досвідом розвитку військового капеланства, інститут якого розпочав ефективне повноцінне функціонування лише після ухвалення відповідного за-

кону. Введення посади «капелан у сфері охорони здоров'я» у Довідник кваліфікаційних характеристик професій працівників є важливим етапом у розвитку медичного капеланства України, але у жодному випадку воно не може замінити відповідний закон.

Удосконаленню правового забезпечення душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я сприяло затвердження професійних стандартів «Капелан в охороні здоров'я» і «Помічник капелана в охороні здоров'я». Зокрема 10 березня 2023 р. Національне агентство кваліфікацій зареєструвало АКОЗУ на розроблення проєктів цих професійних стандартів, які були затверджені на початку квітня 2024 р. відповідно до вимог Кодексу законів про працю України [2, с. 11].

Очевидно, що удосконалення нормативно-правових основ душпастирської опіки релігійних організацій сприяє подальшій інституалізації медичного капеланства. Найактивніше душпастирську опіку у закладах охорони здоров'я здійснює Українська Греко-Католицька Церква, дослідники акцентують увагу на тому, що саме у західних областях України нараховується найбільша кількість сертифікованих медичних капеланів [2, с. 11].

Першість цієї конфесії у душпастирській опіці у закладах охорони здоров'я зумовлюється тим, що УГКЦ системно займаються цим питаннями уже понад 20 років, зокрема ще у 2004 р. кардинал Любомир Гузар створив Комісію народного здоров'я Києво-Галицької митрополії УГКЦ, яка у 2011 р. була трансформована в Комісію УГКЦ у справах душпастирства охорони здоров'я. У березні 2021 р. у Львові створено регіональну Асоціацію Західного регіону, яка об'єднала капеланів Волинської, Закарпатської, Івано-Франківської, Львівської, Рівненської, Тернопільської та Чернівецької областей. Важливим чинником у розвитку медичного капеланства УГКЦ є досвід закордонних громад цієї конфесії [2, с. 10–11].

Незважаючи на лідерство УГКЦ у цьому контексті, ця кількість сертифікованих медичних капеланів є недостатньою. Зокрема в Тернопільсько-Зборівській єпархії УГКЦ до штатного розпису медичних закладів введено лише 2 медичних капелани, усі інші представники релігійних організацій здійснюють душпастирську опіку у закладах охорони здоров'я на волонтерських засадах [2, с. 11].

Отже, законодавство України у сфері душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я базується на базових законах, зокрема «Про свободу совісті та релігійні організації», Цивільного кодексу, «Основи законодавства України про охорону здоров'я» та підзаконних нормативно-правових актах. Спроби ухвалення спеціального закону були провалені у зв'язку із відсутністю чіткого усвідомлення місії та завдань медичного капеланства, а тому і неготовністю фінансувати інституалізацію душпастирської опіки релігійних організацій у закладах охорони здоров'я. Це призвело до активізації громадського сектору щодо розроблення проєктів відповідних нормативно-правових актів щодо розширення правових засад душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я. Очевидно, що пандемія COVID-19 та повномасштабне вторгнення рф в Україну істотно актуалізувало питання розширення правового забезпечення медичного капеланства, зокрема МОЗ внесло у перелік професіоналів з вищою немедичною освітою посади «капелан в охороні здоров'я», а у 2023 р. чітко визначено обов'язки та кваліфікаційні вимоги до медичних капеланів у відповідному Довіднику кваліфікаційних характеристик професій працівників. Випуск 78 «Охорона здоров'я».

Незважаючи на істотне удосконалення і розширення правового забезпечення душпастирської опіки релігійних організацій у сфері охорони здоров'я, вважаємо, що повноцінне функціонування медичного капеланства можливе лише після ухвалення спеціального закону.

Література

1. Асоціація капеланів в охороні здоров'я України. URL: <https://medkapelan.com.ua/pro-asotsiatsiiu/>
2. Бистрицька Е. Костюк Л. Процеси інституалізації медичного капеланства в Україні. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського*. Серія: Історичні науки. Том 35 (74) №4. 2024. с. 8–13.
3. Васін М. с. Актуальність законодавчого впровадження медичного капеланства в Україні. *Соціологія права*. 2018. № 3–4 (26–27). с. 18–24.
4. Васін М. Твоє право на свободу віросповідання. Посібник для віруючих, релігійних громад та посадових осіб органів влади. Інститут релігійної свободи, 2020. 40 с.

5. Громадська рада при МОЗ впроваджуватиме медичне капеланство в Україні. URL: <https://info.adventist.ua/gromadska-rada-pry-moz-vprovadzhuvatyme-medychne-kapelanstvo-v-ukrayini/?print=pdf>

6. Закон України «Основи законодавства України про охорону здоров'я». Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1993, № 4, ст. 19. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2801-12#Text>

7. Закон України «Про внесення змін та визнання такими, що втратили чинність, деяких законодавчих актів України у зв'язку з прийняттям Цивільного кодексу України». Відомості Верховної Ради України (ВВР), 2007, № 33, ст. 440. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/997-16#Text>

8. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР), 1991, № 25, ст. 283. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>

9. Закон України «Про службу військового капеланства». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>

10. Наказ Міністерства охорони здоров'я України №1308 від 04.06.2020 Про удосконалення організації надання паліативної допомоги в Україні. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0609-20#Text>

11. Наказ Міністерства охорони здоров'я України №138 від 25.01.2023 Про затвердження змін до Довідника кваліфікаційних характеристик професій працівників. Випуск 78 «Охорона здоров'я». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0138282-23#Text>

12. Наказ Міністерства охорони здоров'я України №1782 від 30.09.2022 Про внесення змін до Переліку посад професіоналів з вищою немедичною освітою. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z1303-22#Text>

13. Національний класифікатор НК 026:2021 — «Класифікатор медичних інтервенцій». URL: <https://meddata.pp.ua/classifications/nk-026-2021/>

14. Про затвердження національних класифікаторів. Наказ Міністерства розвитку економіки, торгівлі та сільського господарства №677 від 13.12.2019. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/rada/show/v0677915-19#Text>

15. Про службу військового духовенства (капеланську службу) у Збройних Силах, Національній гвардії, Державній спеціальній службі транспорту та Державній прикордонній службі. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/677-2014-%D1%80#Text>

16. Проект Закону про внесення змін до Закону України «Основи законодавства України про охорону здоров'я» (щодо запровадження душпастирської опіки в сфері охорони здоров'я). URL: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=59751

17. Росул Н. О. Актуальні питання нормативно-правового регулювання медичного капеланства в Україні. *Науковий вісник Ужгородського університету: серія: Право*. Ужгород, 2023. Т. 1. Вип. 78. с. 221–226.

18. Статут громадської організації «Асоціація капеланів в охороні здоров'я України». URL: https://drive.google.com/file/d/1B8llR4VBUinCJcc_OmPJnaW8Wkk9VgBu/view?pli=1

19. Цивільний кодекс України. Відомості Верховної Ради України (ВВР), 2003, №№ 40–44, ст. 356. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/435-15#Text>

Ella Bystrytska, Lesya Kostiuk, Stepan Pryydnun

Ternopil

LEGAL PRINCIPLES OF PASTORAL CARE OF RELIGIOUS ORGANIZATIONS IN THE SPHERE OF HEALTH CARE

Abstract. *The article analyzes the evolution and current state of the regulatory and legal support for pastoral care of religious organizations in the field of healthcare, focusing on problematic aspects and contradictions of current regulatory and legal acts in this area. The feasibility of legislative consolidation of medical chaplaincy through the adoption of a special law is substantiated.*

Keywords: *religious organizations, pastoral care, medical chaplaincy, legislation, healthcare chaplain.*

Оксана Валіон

м. Тернопіль

ПУБЛІЧНИЙ ВИМІР РЕЛІГІЇ В УМОВАХ СЬОГОДЕННЯ

Анотація. У статті розкрито роль і місце релігії у публічному просторі сучасного світу. Досліджено теоретичні підходи відомих соціологів релігії — Юргена Габермаса, Хосе Казанови, Чарльза Тейлора до вивчення релігії як важливої складової суспільно-політичного і публічного життя, взаємодію релігії і суспільства. Особливу увагу зосереджено на українському досвіді присутності релігії та релігійних організацій у публічній сфері, їх впливі на суспільні процеси. Зазначено, що подіями, які розширили релігійний дискурс у публічному вимірі України стали — Революція Гідності і сучасна російсько-українська війна.

Ключові слова: релігія, релігійні організації, публічний простір, секуляризація, релігійна свобода, соціологія релігії.

Постановка проблеми. У сучасному суспільстві релігія дедалі більше входить у публічний простір, стає вагомим елементом політичного і суспільного життя. Ця тенденція простежується на глобальному й національному рівнях. Релігійний фактор присутній у політиці, економіці, культурі, освіті, міжнародних відносинах, питаннях безпеки, проблемах екології тощо.

В умовах модернізації, цифровізації, кібернетизації релігія виступає ресурсом, що допомагає гармонізувати виклики сьогодення. Адже інтелектуальний і технологічний поступ неможливі без духовного розвитку. Тому потреба в релігії не лише не зменшується, а й зростає.

Важливою є також роль релігії у процесах демократизації і фор-

мування громадянського суспільства. У цьому контексті діяльність релігійних організацій як складової громадянського суспільства спрямована на захист і розширення релігійних прав та свобод. Українські дослідниці В. Титаренко та Л. Филипович слушно зауважують: “Необхідною умовою розширення релігійної свободи є публічність політики і публічність релігії, в результаті взаємодії яких і виникає той простір, в якому комфортно перебувати як релігійним інституціям, так і віруючим, як державі, так і громадським організаціям” [1, с. 43].

Публічний фокус релігії на сучасному етапі пов’язаний із трансформацією зв’язків між релігією, суспільством та політикою, їх дедалі більшою співпрацею, пошуком діалогу для вирішення суспільно значущих питань. Релігійні спільноти, використовуючи можливості публічної сфери, артикують цінності, що сприяють консолідації суспільства.

Мета статті полягає у дослідженні теоретичних і практичних аспектів присутності релігії у публічному просторі та її взаємодію з різними сферами суспільного життя в умовах сьогодення.

Результати дослідження. Публічна сфера, для якої характерні механізми діалогу й колективного обговорення, змінює функціональність релігії, що полягає у її впливі на суспільство, політику, економіку, культуру, освіту тощо. Одним із перших теоретиків дослідження публічної сфери є німецький філософ Ю. Габермас. Він розглядає її як простір суспільної комунікації, в якому активну роль відіграють засоби масової інформації. Схожого трактування публічної сфери як суспільного простору для формування спільної думки дотримується канадський філософ і соціолог Ч. Тейлор. Відомий американський соціолог релігії Х. Казанова пов’язує публічну релігію із публічною сферою громадянського суспільства — дискурсивним простором, відкритим для громадян і обговорення будь-яких проблем. Тоді як антрополог Т. Асад вважає, що публічна сфера залежить від дій влади, держави, яким належить ключова роль у делімітації приватного і публічного. Вона, на думку дослідника, не є раціональною, а насичена емоціями, страхами, амбіціями, спогадами і сподіваннями. Концепція публічної сфери, як зауважує А. Тайоб, корисна для розуміння важливих процесів у сучасних мусульманських суспільствах. З одного боку, вона стає простором для формування нових ідентичностей, а з іншого, її розвиток сприяє демократизації у мусульманських

країнах [2, с. 10–15, 34]. Отже, публічна сфера як ефективний майданчик для комунікацій і дискусій, дає змогу релігійним організаціям публічно презентувати свою точку зору та діяльність, займати активну позицію у суспільстві й впливати на державну політику і стан релігійної свободи.

Зазначимо, що мислителі XVIII – кінця XIX ст. вважали, що релігія не має майбутнього і незабаром зникне. На початку і в другій половині XX ст. дослідники стверджували, що релігія виконуватиме виключно духовну функцію. З середини XX ст. вживаним став термін “секуляризація”, що означав відокремлення релігії від усіх сфер суспільного життя. Зокрема, відомий соціолог релігії Пітер Бергер у 1968 р. прогнозував, що на початку XXI століття релігійних осіб можна буде віднайти лише у маленьких сектах, які боротимуться за виживання у секулярному суспільстві [3, с. 153].

Проте подальша роль релігії у світі, а також трансформація її функціональності показали, що вона не зникла, не обмежилася приватною сферою, а здійснює вагомий вплив у публічному житті.

Цей етап історичного розвитку український релігієзнавець Володимир Єленський характеризує як “велике повернення” релігії у глобальну політику, міжнародні відносини, публічну сферу. Важливими віхами, які цьому сприяли, дослідник називає: ісламський вибух, євангелічне і католицьке піднесення, релігійне пробудження в посткомуністичному світі, Китаї та Індії, наступ релігійного націоналізму й загрозлива хвиля релігійно вмотивованого терору [4]. На думку В. Єленського, під впливом глобалізації релігія отримує новий імпульс, і в публічному дискурсі відбувається зміцнення її впливу [5].

Хосе Казанова вважає, що в останні 20–40 років скрізь спостерігається релігійне відродження, релігія набуває підкреслено публічної ролі. Релігійні трансформації, на думку діяча, пов’язані з ісламською революцією в Ірані (1979 р.); виступом Кароля Войтили (Папи Івана Павла II), візит якого в Польську Народну Республіку став одним із пускових механізмів розгортання антикомуністичного руху “Солідарність”; Сандіністською революцією у Нікарагуа; активізацією у публічному просторі фундаменталістських християнських рухів у США під час виборчого процесу, зокрема, в кампанії Рональда Рейгана [6].

У зв’язку із зазначеними публічними спалахами релігійності, соціологи релігії переглянули свої прогнози щодо зменшення впливу релігії в сучасному світі. Так, П. Бергер у 1996 р. зазначав: “Сучасний світ, за кількома винятками, є так само нестямно релігійним, яким він був завжди, причому у деяких місцях — ще більш релігійним, ніж колись” [3, с. 153].

Нові підходи до вивчення релігії як важливої складової політичного і публічного життя представлені у працях Ю. Габермаса, Ч. Тейлора, Р. Хефнера, Х. Казанови, Т. Асада, С. Махмуда та ін.

Так, Юрген Габермас, аналізуючи взаємодію релігії і суспільства на сучасному етапі, вживає термін “постсекулярне суспільство” як набір певних умов і характеристик, завдяки яким, навіть за наявності ознак секуляризації, релігія стає частиною політичної та публічної арени. При цьому він вказує на кілька аргументів, які впливають на такий стан речей: презентація в рамках ЗМІ світових конфліктів, що набувають забарвлення релігійних протиріч та демонструють приклади значної суспільної ролі релігії; 2) активна суспільна позиція релігійних спільнот, що виступають у секулярних країнах з публічними висловлюваннями на соціально значущі теми, і можуть, таким чином, впливати на формування громадської думки; 3) трудова імміграція та біженці з країн, які мають традиціоналістську культуру [7, с. 10]. На думку Ю. Габермаса, для епохи постсекулярності характерні релігійна свобода, плюралізм, конкуренція різних конфесій, а релігія набуває виразної публічної ролі.

Теоретиком дослідження публічної релігії виступає Хосе Казанова, який у праці “Публічні релігії в сучасному світі” критично переглянув панівну теорію секуляризації та ліберальну політичну теорію приватизації релігії. Він зазначав, що приватизація релігії пов’язана із формуванням модерного суспільного ладу, коли відбувався історичний процес звільнення секулярних сфер від церковного контролю та релігійних норм. “Капіталістичним ринкам та модерним державним бюрократіям — як і модерній науці — вдається функціонувати так, “ніби Бога немає” [8, с. 16–17], — констатував Х. Казанова. Водночас на думку дослідника, теоріям секуляризації важче відповісти на те, що релігійні інституції часто відмовляються визнати призначене їм маргінальне місце в приватній сфері, натомість їм вдасть-

ся відігравати провідні публічні ролі. Науковець вважає, що релігія в сучасному світі дедалі більше приватизується, але також спостерігаємо процес “деприватизації” релігії [8, с. 17].

Хосе Казанова не використовує терміну “повернення до релігії”, оскільки вважає, що вона нікуди не зникла [9]. Проте зазначає, що релігія у публічній сфері набуває помітніших рис. У праці “Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація” він пише, що публічна релігія — це релігія, яка має, набирає чи прагне набрати публічного характеру, публічних функцій чи значення [10, с. 11]. Дослідник виокремлює три типи публічних релігій, що функціонують на рівнях: держави, політичного суспільства і громадянського суспільства. Типовим прикладом публічної релігії на рівні держави є офіційно визнані державні Церкви. Релігії, що мобілізують свої інституційні ресурси для участі в політичній боротьбі через різні партії, громадські рухи або лобістські групи, слугують прикладом публічної релігії на рівні політичного суспільства. Тоді як на рівні громадянського суспільства — релігійні інституції, котрі виходять в публічну сферу громадянського суспільства для участі у відкритих публічних дискусіях з питань суспільних чи громадянських справ, а також публічної політики.

Хосе Казанова вважає, що секулярна епоха не відкидає релігію, проте зростає плюралізація світоглядного вибору. Секулярна держава, на думку релігієзнавця, має забезпечувати принцип поваги до всіх релігій та захищати релігійну свободу.

Схожої думки з приводу досліджуваних питань дотримується канадський філософ, автор праці “Секулярна доба” — Чарльз Тейлор, який критикує тезу про те, що секуляризм — це невід’ємна частина модерності, а модерність обов’язково означає прогрес. Він звертає увагу на те, що навіть за умов відокремлення церкви від держави, концептуалізації релігії як справи приватного життя і відведення для публічної сфери світської риторики та аргументації, можна спостерігати факт присутності релігії в публічній і політичній сферах західних суспільств та інших країн світу. Дослідник наводить три найхарактерніші форми функціонування “релігійного” в сучасному світі: 1) наділення чогось повноваженнями, владою через релігійне поклоніння (колективно); 2) переплетення релігійної та конфесійної при-

належності з політичною ідентичністю; 3) об’єднання релігійної та конфесійної віри з моральним кодом цивілізаційного порядку (цивілізаційний зв’язок) [7, с. 12–13]. Як і Х. Казанова, Ч. Тейлор вважає, що нинішня секулярна доба не позбавлена релігії, для неї характерна плюралізація світогляду.

Соціологи релігії досліджують різні форми і динаміку секуляризації у сучасному світі. Вони стверджують, що процеси модернізації не зменшують ролі релігії та впливу релігійних організацій, а релігійний чинник присутній у публічному і політичному житті. Зазначимо, що нині є чимало країн, де модернізація супроводжує релігійний розвиток. Зокрема, показовим є приклад США, де релігія підтримує американську демократію, сприяє поступу країни. При цьому в Америці, “вже кілька десятиліть відсоток американців, які декларують “віру в Бога” або “віру в загробне життя”, тримається на рівні 95%” [10, с. 128]. Упродовж історичного розвитку Польщі релігія завжди була складовою націєтворчих процесів. Тоді як у Японії та Індії модернізація і традиційна культура поєднані.

Український досвід показує, що духовно-релігійний розвиток був і залишається пріоритетним компонентом національного життя. Зокрема, Хосе Казанова, який неодноразово відвідував Україну, зазначає, що в нашій країні після краху радянської атеїстичної системи утвердився не характерний для Європи — і для багатьох постсоціалістичних країн — секуляризм, а щось схоже до американської моделі вільного ринку. У 2006 р. дослідник зазначав, що менш, ніж за два десятиліття, в Україні сформувалася найстрокатіша і найпрозоріша конкурентна релігійна система в Європі [10, с. 8]. Відома українська релігієзнавиця Людмила Филипович розділяє зазначене твердження західного соціолога релігії і зауважує: “Є думка, що Україна, як частина СРСР, не пережила доби секуляризації. В Україні занепад релігії відбувся не в результаті модернізації суспільства, а через знищення релігії як конкурента комуністичної ідеології, яка сама перетворилася на своєрідний вид релігії...” [11, с. 195]. Тим самим науковиця критично реагує на думки деяких соціологів про десекуляризацію українського суспільства. Як і інші дослідники релігії, Л. Филипович вважає, що глобальні тенденції розвитку світу спонукають відмовитися від опозиції секулярний-релігійний, бо вони приречені

жити поруч і разом. “Нинішній період духовного розвитку України схильні розглядати в контексті двох взаємодоповнювальних процесів: з одного боку, життя в Україні дедалі релігієзується, нехай навіть зовнішньо, кількісними показниками, а з іншого — вибудовується справжня секулярність, що ґрунтується не на боротьбі з релігією, не на протиставленні, а на розмежуванні функціонального призначення і сфер впливу релігійного та світського”, — констатує Л. Филипович [11, с. 196–197].

Щодо процесів поступового входження релігії та релігійних організацій у публічний простір України, то вони були зумовлені, насамперед, подіями здобуття незалежності, її утвердження, а також демократичними перетвореннями і формуванням громадянського суспільства. Релігійне відродження в Україні супроводжувалося унікальним розвитком релігійного плюралізму [8, с. 10].

Основоположною нормативною базою для формування української релігійної ідентичності став Закон України “Про свободу совісті та релігійні організації”, ухвалений Верховною Радою України у 1991 р. та Конституція України, що набула чинності від 28 червня 1996 р. Ці документи є визначальними у забезпеченні прав і свобод людини, заклали основу для розуміння релігійності, ставлення до релігії, можливості здійснення релігійного життя. Їх положення базуються на міжнародних документах, які гарантують базові права людини, зокрема, на Загальній декларації прав людини, прийнятій Генеральною Асамблеєю ООН 10 грудня 1948 р.

Переломними подіями української історії, що суттєво розширили присутність релігії та релігійних організацій у публічному просторі, на наш погляд, стали — Революція Гідності та сучасна російсько-українська війна.

Події Євромайдану і Революції Гідності показали, що релігія і Церква підтримали духовні прагнення українського народу проти соціальної несправедливості. Як слушно зауважує В. Чубарко, переважна більшість релігійних організацій України, надаючи підтримку своїм громадянам, обрала шлях міжконфесійних порозумінь, солідарності, єдності і активної взаємодії. Церква засвідчила готовність стати посередником у відносинах влади і суспільства [12, с. 6, 10].

У праці “Майдан і Церква: Хроніка подій та експертна оцінка” по-

казано місце і роль релігії під час подій зими 2013–2014 рр. Зокрема, Л. Филипович зазначає: “На Майдані народилося екуменічне поняття “наша українська церква”, яка не фокусувалася на конфесійних або церковно-інституалізаційних особливостях. Ніхто, як правило, не запитував, до якої церкви належить та чи інша молитовна палатка, священник якої юрисдикції править у ній” [13, с. 46]. Цікавими з огляду на проблематику нашого дослідження, є думки релігієзнавиці Оксани Горкуші, яка наголошує на трансформації релігійної функціональності на Євромайдані, про що свідчить: готовність релігійних діячів взяти на себе роль духовних вчителів; різні релігійні організації України навчилися конструктивно взаємодіяти для виконання своїх релігійних функцій згідно із запитами і потребами українських громадян; місце релігії у суспільному бутті змінилось — воно перемістилось із церков та молитовних будинків до громади, з території — в спільноту; релігія стає не повчальною чи владолегітимізуючою, а діяльною, і, діючи в громаді й через громаду, вона змінює світ, виправляє його [13, с. 74–75]. Загалом експерти зазначають про те, що Церква у соціально-політичних трансформаціях Євромайдану та Революції Гідності, продемонструвала духовну стійкість та готовність співпрацювати із громадянським суспільством, захистила людську гідність, сприяла суспільному поступу українського народу.

Релігійний чинник у подіях кінця 2013 – початку 2014 рр. характеризувався утворенням нових форм міжконфесійної солідарності і навіть екуменічної співпраці, потужним виходом Церков у публічний простір, суттєвим посиленням авторитету релігійних очільників, священників, появою нових форм самоорганізації віруючих [1, с. 47].

Російсько-українська війна, що нині відбувається, стала викликом і випробуванням для релігійного інституту. Однак і під час воєнного стану принципи свободи совісті та плюралізму в релігійному житті України зберігаються. Більше того, в умовах війни плюралізм став однією із заповорок стійкості громад, продемонструвавши численні приклади взаємопідтримки між представниками різних релігійних організацій [14]. Нині Церкви займають активну позицію у публічному просторі, зокрема, обговорюють питання патріотизму, моралі, консолідації українців, стають волонтерськими центрами, надають благодійну допомогу, здійснюють соціальне служіння, вирішують завдання, які є в громаді і країні.

Особливі приклади стійкості Церков присутні на окупованих російською територіях. Релігійні організації допомагають населенню, сприяють евакуації громадян, у цей непростий час тримають гуманітарний фронт.

Публічна діяльність релігійних організацій сьогодні належно оцінена українським суспільством. Згідно результатів моніторингу церковно-релігійної ситуації в Україні, яку проводив Центр Разумкова у жовтні 2024 р., Церкві довіряє більшість громадян України — 62,5%. У 2024 р. частка тих, хто вказував на позитивну роль Церкви становила 52%. Відповідаючи на запитання, які головні цілі повинні ставити перед собою церкви та релігійні об'єднання в Україні, найчастіше респонденти називають вшанування Бога, спільні молитви (51%), духовну підтримку людей, що переживають духовну кризу (50,5%). Ще 26,5% вказують допомогу соціально незахищеним групам населення, 26% — моральне оздоровлення суспільства, 26% — захист традиційних цінностей. Рідше називають пропаганду миру і толерантності (14%), виховання молоді (13%), залучення до своєї церкви (релігійного об'єднання) якомога більшої кількості віруючих (9%), поширення свого впливу в суспільстві (6%), організація релігійного навчання і викладання основ релігії (4%) та ін. Крім того, 34% опитаних відповіли, що соціальне служіння повинно відігравати провідну роль в діяльності церкви. У відповіді на запитання “Які завдання є першочерговими для релігійних об'єднань під час війни?”, найчастіше респонденти називають надання психологічної допомоги (54%, у 2022 р. цей вид допомоги також називали 54%), допомогу Збройним силам України (53%, у 2022 р. таку відповідь дали 45,5%), допомогу у вирішенні соціальних і матеріальних проблем громадян (30%, у 2022 р. — 39,5%), залучення міжнародної уваги та допомоги Україні (29%, у 2022 р. — 28%). Ще 23% називають допомогу внутрішньо переміщеним особам (у 2022 р. — 23%), 14% — пом'якшення наслідків руйнування міст, сіл, соціальної і транспортної інфраструктури (у 2022 р. — 18%), 4% — забезпечення потреб українських біженців за кордоном (у 2022 р. — 4%). Відповідаючи на запитання “Чи достатньою мірою релігійні громади (будь-якої релігійної належності) після початку широкомасштабної війни росії проти України реалізують такі дії як надання допомоги біженцям, Зброй-

ним силам України, жителям деокупованих і прифронтових територій?”, 19% респондентів зазначають, що у сфері надання допомоги біженцям, релігійні громади роблять все, що можливо в цьому напрямі, 30% — що роблять досить багато, 14% — мало що роблять, 2,5% — нічого не роблять; щодо надання допомоги Збройним силам України — відповідно 22%, 29%, 13,5 і 3,5%, у питаннях надання допомоги жителям деокупованих і прифронтових територій — відповідно 13%, 19%, 14% і 6%. Загалом протягом усього періоду незалежності українське суспільство демонструє досить високий рівень релігійності. У 2024 р. цей показник становив 68% (від 85% жителів Заходу країни до 55% жителів Сходу) [15, с. 10–15].

На роль релігії і релігійних організацій в українському суспільстві та у подоланні протиріч і конфліктів між різними соціально-політичними, соціокультурними й релігійними групами, впливає публічна діяльність консультативно-дорадчих та міжконфесійних об'єднань при вищих органах державної влади. Їх взаємодія з державою шляхом спільних публічних дискусій сприяє формуванню прозорої політики в сфері державно-конфесійних відносин [1, с. 49–50]. Особливо помітною у публічному просторі є діяльність Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, яка бере активну участь у координації міжрелігійного діалогу, розробці проєктів нормативних актів щодо питань взаємин між державою і релігійними організаціями, а в умовах війни її роль важлива також для підтримки України у світі.

Окремо вкажемо на розвиток військового капеланства під час російсько-української війни. Закон України “Про службу військового капеланства”, який набув чинності 19 березня 2022 р., дозволив священнослужителям українських Церков стати до лав ЗСУ. Серед напрямків військової капеланської діяльності: душпастирська опіка, релігійно-просвітницька робота, соціально-доброчинна діяльність, консультування військового командування з релігійних питань. Нині у Збройних силах України служать понад 300 священників та богословів від 13 релігійних організацій [16].

Бачимо, що сьогодні релігія та релігійні організації виконують важливу місію в українському суспільстві та політиці, реагують на виклики сьогодення. Трансформація релігії посилює її вплив на публічне життя.

Висновки. Таким чином, у сучасному світі, місце і роль релігії у публічному просторі зростає. Релігійні організації беруть участь у вирішенні важливих суспільних завдань. Західні соціологи релігії, зокрема, Ю. Габермас, Х. Казанова, Ч. Тейлор та інші досліджують трансформацію релігійного дискурсу та його взаємодію з різними сферами життя суспільства. Вони аналізують феномен, який характеризує сучасне суспільство, — це співжиття релігійного і секулярного. Відтак, дослідники спростовують думки про те, що секулярна епоха витіснить релігію із публічної сфери.

В умовах нинішніх суспільно-політичних викликів в Україні, релігія і Церква демонструють готовність надавати духовну і психологічну підтримку народу, розширюють свою присутність у публічній сфері, є діяльними у громаді для розбудови майбутнього країни на основі гідності, правди і свободи, що є водночас і релігійними цінностями. Релігійні організації як інститути громадянського суспільства відіграють важливу роль у консолідації українського народу, боротьбі за незалежність і територіальну цілісність нашої держави та підтримці вектору демократичного розвитку.

Література

1. Титаренко В., Филипович Л. Публічна політика і публічна релігія в парадигмі релігійної свободи. *Релігійна свобода*. 2019. № 22–23. с. 41–53.
2. Іслам у публічній сфері: теорії та суспільні практики: наук. вид. / О. А. Ярош. Київ, 2020. 76 с.
3. Стратюк В. І. Релігія як фактор впливу на сучасні міжнародні відносини. *Молодий вчений*. 2016. № 11. с. 152–156. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?I21DBN=LINK&P21DBN=UJRN&Z21ID=&S21REF=10&S21CNR=20&S21STN=1&S21FMT=ASP_meta&C21COM=S&2_S21P03=FILA=&2_S21STR=molv_2016_11_37 (Дата звернення 22.11.2024).
4. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. Львів: Видавництво Українського католицького університету. 2013. 504 с. URL: <https://press.ucu.edu.ua/book/velike-povernennya-religiya-u-globalniy-polititsi-ta-mizhnarodnih-vidnosinah-kintsya-hh-pochatku-hhi-stolittya/> (Дата звернення 08.01.2025).
5. Єленський В. Глобальні тенденції релігійного розвитку у XXI століт-

ті. Релігійно-інформаційна служба України. 05.10.2009. URL: https://risu.ua/globalni-tendenciji-religiynogo-rozvitku-u-hhi-stolitti_n32230 (Дата звернення 10.09.2024).

6. Трегуб Г. Епоха секуляризму. Соціолог Хосе Казанова про сучасні трансформації секуляризму в світі та унікальне місце України на релігійній мапі Європи. Тиждень. 25.08.2013. URL: <https://tyzhden.ua/epokha-sekuliaryzmu-sotsiolog-relihii-khose-kazanova-pro-suchasni-transformatsii-sekuliaryzmu-v-sviti-ta-unikalne-mistse-ukrainy-na-relihijnij-mapi-ievropy/>

7. Вашрова Н. В. Реконструкція релігійного виміру публічної сфери в сучасних теоріях соціологів релігії. *Український соціум*. 2013. № 4(47). с. 7–16. URL: https://ukr-socium.org.ua/wp-content/uploads/2013/10/7-16_no-4_vol-47_2013_UKR.pdf (Дата звернення 13.12.2024).

8. Казанова Х. По той бік секуляризації. Релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби. Переклад О. Панич. К., 2017. 264 с.

9. Про релігію, секулярність і сучасну демократію — Хосе Казанова. Релігійна правда. Інтерв'ю. URL: <https://religionpravda.com.ua/?p=25197> (Дата звернення 4.10.2024).

10. Казанова Х. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація / переклад з англ. Романа Скакуна. Львів: Видавництво Українського католицького університету. 2019. 348 с.

11. Филипович Л. Релігійні і секулярні світи: проблеми взаємин з огляду на суспільні трансформації XXI ст. *Науковий щорічник “Історія релігій в Україні”*. 2019. Вип. 29. с. 192–197. URL: <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/fefacc64-7ce6-4150-bc40-088a2108bfd9/content> (Дата звернення 11.01.2025).

12. Чубарко В. Роль церкви в подіях Майдану: на матеріалах інтерв'ю. *Науково-теоретичний альманах Грани*. 2015. 18(5). с. 6–11. URL: <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/195/181> (Дата звернення 10.01.2025).

13. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / За загальною редакцією д. філос. н. Филипович Л. О. і канд. філос. н. Горкуші О. В. К.: Саммит-Книга. 2014. 656 с.

14. Ходаківський В., Корнійчук Б., Червінська Л. Релігія в полум'ї війни: Як Росія репресує Українську Церкву на тимчасово окупованих територіях. 24.05.2024. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/3867448-religiya-u-polumi-vijni-ak-rosiya-represue-ukrainsku-cerkvu-na-timcasovo-okupovanih-teritoriah.html> (Дата звернення 15.12.2024).

15. Українське суспільство. Держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024 (інформаційні матеріали). Центр Разумкова. К., 2024. 115 с. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf> (Дата звернення 09.01.2025).

16. У ЗСУ служать понад 300 священників та богословів від 13 релігійних організацій — СтратКом. Укрінформ. 12.10.24. URL: https://lb.ua/society/2024/10/12/639445_stratkom_zsu_sluzhat_ponad_300.html (Дата звернення 15.12.2024).

Oksana Valion

Ternopil

PUBLIC DIMENSION OF RELIGION IN TODAY'S CONDITIONS

Abstract. *The article reveals the role and place of religion in the public space of the modern world. The theoretical approaches of famous sociologists of religion — Jurgen Habermas, José Casanova, Charles Taylor to the study of religion as an important component of socio-political and public life, the interaction of religion and society are studied. Special attention is focused on the Ukrainian experience of the presence of religion and religious organizations in the public sphere, their influence on social processes. It is mentioned that the events that expanded religious discourse in the public dimension of Ukraine were the Revolution of Dignity and the modern russian-Ukrainian war.*

Keywords: *religion, religious organizations, public space, secularization, religious freedom, sociology of religion.*

Зоряна Лановик, Мар'яна Лановик

м. Тернопіль

ПРОБЛЕМА ЗІТКНЕННЯ НАЦІОНАЛЬНИХ СВІТОГЛЯДІВ У ПРОЦЕСІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ

Анотація. *У статті порушується проблема складності перекладу біблійних текстів з огляду на віддаленість мов та світоглядних домінант оригіналу і цільового тексту. Грунтуючись на герменевтичній методології, автори окреслюють основні площини, в яких може виникати конфлікт інтерпретацій: протистояння орієнтального і окцидентального типів мислення, синкретичної та аналітичної систем мови; світоглядні відмінності, породжені географічним середовищем, історичним розвитком народів, відмінностями типів культур і т.д.*

Текст Святого Письма розглядається як багатокультурний, який формувався в різні історичні епохи, фіксуючи різноетнічні впливи з нашаруванням культурно-історичних практик, що найбільше втілювалося у двоскладовій структурі — Старого і Нового Заповітів. Понад двотисячолітня історія перекладу Біблії національними мовами розширює і ускладнює її внутрішній діалогізм, що вступає у взаємодію з різномовними, різнокультурними різнорелігійними світоглядними системами, на які здійснюється переклад, і які стають новими координатами сприймання і розуміння сакральних текстів. Найбільше це виявляється у несумісності з дуже віддаленими від біблійного національними світоглядами. Аспекти конфлікту інтерпретацій підтверджуються конкретними прикладами часткової або повної неперекладності окремих фрагментів біблійних текстів. Утверджується думка про важливість сприймання мови Святого Письма як складної семіотичної системи, де

духовні сенси домінують над буквальним значенням слів і фраз. Тому пріоритетом подальшого дослідження в гуманітарному дискурсі бачиться вивчення семіосфери Біблії в її проєкції на національні світоглядні картини світу.

Ключові слова: Біблія, текст, переклад, національний світогляд, культура, герменевтика, інтерпретація, розуміння, семіосфера.

На сьогоднішній день, коли в умовах пострадянської науки українська гуманітаристика засвоює надбання зарубіжних вчених, постає проблема осмислення тих сфер, що були забороненими чи замовчуваними. Серед них дотепер залишається біблійна герменевтика та пов'язані з нею аспекти інтерпретації сакральних текстів.

У сенсі творення та функціонування Біблія є унікальною книгою, яку писали приблизно 40 авторів упродовж 1600 років (від Мойсея, який жив близько 1500 р. до Р.Х., до авторів книг Нового Заповіту, які жили упродовж 1 ст. по Р.Х.) у трьох частинах світу (Азії, Африці, Європі), трьома мовами (давньоєврейською, арамейською і грецькою койне). Тому процес її інтерпретації на зводиться лише до мовних та образних особливостей, а передбачає вирішення складних світоглядних (специфіка орієнтального мислення та його зіткнення з раціональним європейським), культурно-історичних (тут стикаються риси шумеро-акадської, семітсько-єврейської, вавилонської, фінікійської, єгипетської, грецької, римської та ін. культур різних історичних епох, отже, цілої низки історичних практик, не завжди в їх хронологічній послідовності), суспільних (державний устрій, судочинство), релігійних та ін. проблем. Отже, всебічне висвітлення та аналіз Біблії в герменевтичному універсумі є вкрай необхідним та актуальним. У цій статті ми ставимо за мету окреслити проблему зіткнення національних світоглядів у процесі інтерпретації Біблійних текстів.

Якщо визначити коло галузей, що вивчають текст, дослідження біблійних книг здійснюється у площинах теології, релігієзнавства, культурології, етнографії, текстології, етнології, етнолінгвістики, лінгвистилістики, перекладознавства, семантики, семіотики, жанрології, анрхетипної критики, герменевтики та ін. Навіть якщо звести дослідження мови Біблії до суто лінгвістичних аспектів, виникає ряд

проблем: три оригінальні **мови** Біблії належать до різних етнічних мовних груп, відповідно — відрізняються художньо-образною структурою, мовно-виражальними засобами, більше того — на сьогодні усі вони є мертвими.

Коли ми говоримо про ключові концепти **культури** в Біблії, на перший план виступає дихотомія Схід — Захід, яка концептуально відображається передовсім у структурі Старий Заповіт — Новий Заповіт і закладена у їх мовних кодах. Як відомо, основна мова Старого Заповіту — єврейська (давньоєврейська), частина текстів (книги після Вавилонського полону) написана арамейською (давньосирійською) мовою. Ці дві мови належать до семітської сім'ї, є аналітичними і відзначаються особливою образністю і метафоричністю. Новий Заповіт написаний грецькою мовою (койне), яка є синтетичною, інтелектуальною, мовою філософії. Також у сучасних дослідженнях все частіше простежується думка про доцільність розглядати Новий Заповіт у системі двох мовних координат — окрім грецької долучається латинська мова (з огляду на те, що вона була пануючою у Римській імперії у час написання Нового Заповіту, а тому новозавітні тексти наповнені латинізмами, особливо що стосується військово-політичної лексики у Палестині часів правління Іродів). Ці дві мови належать до індоєвропейської групи і є синтетичними раціональними мовами античної філософії.

Отже, у Біблії поєднані дві основні універсальні світоглядні системи — орієнтальна та окцидентальна у їх чітко вираженому дуалізмі *intuitio/ratio*, *іrrаціональність/раціональність*, *почуття/мислення*, відповідно — мова серця / мова розуму. Однак, це поєднання жодним чином не сприймається як протиставлення, а навпаки — як взаємодоповнення. «Як і сам Захід, Схід — це ідея, що має історію і традицію думки, свою образність та лексику, які надають йому реальності та присутності на Заході і для Заходу. Таким чином ці дві географічні сутності підтримують і, до певної міри, віддзеркалюють одна одну» [Саїд: с. 15]. Тут ми маємо справу не з географічними сутностями, а зі способами мислення, світоглядами, образами світу.

Ті галузі гуманітаристики, які намагаються простежити і пояснити національні відмінності різних народів (закорінені в їхні традиції, систему поглядів та уявлень) уже виробили певні підходи до розумін-

ня національної специфіки буття. З-поміж розмаїтих причин, які пояснюють, чим зумовлені світоглядні особливості, які відрізняють національне обличчя одного народу від іншого, і що найбільше впливає на формування своєрідних рис, якими кожна нація вирізняється з-поміж інших, найчастіше називають наступні. Першим і основним чинником є **географічне розміщення**. Особливо на ранніх етапах формування світогляду (а це саме той час, коли творилися біблійні тексти) територіальне розселення націй та їх географічне середовище відігравало вирішальну роль при виникненні первісних вірувань, які згодом переходили у форму міфології та релігії і досі залишилися помітними навіть на рівні мовного вираження. Відмінності у географічному розміщенні пояснюють різницю у ставленні до тих самих природних речей (наприклад, у північних народів сонце наділяється божественною життєдайною силою, а в народів екваторіальної зони — смертоносною). Географічне розміщення впливає також на особливості клімату (зміну пір року, що можуть мати різне смислове наповнення), рельєфу (його елементи часто міфологізуються, персоніфікуються, набувають різного сакрального значення). З територіальним чинником найбільше пов'язане природне середовище, тобто світ рослин, тварин, птахів, в якому живе народ. Це зумовлює відмінності у національній символіці, специфіці вірувань, народній словесності.

Друга широка площина формування національних рис — **історичний розвиток** народу. Він підпорядковується географічному розташуванню і великою мірою визначає історичну долю нації. Північні етноси, що первісно були розселені на кам'яних землях, не придатних для землеробства, увійшли в історію як войовничі завойовники, які в у мовах «боротьби за виживання» намагалися захопити нові території, більш придатні для обробітки. Відповідно, народи, які володіли родючими землями, повинні були постійно захищатися від зазіхань, але й були народи, які не зазнавали нападів і тривалий час жили безпечно. Це було вирішальним для творення певного **типу культури**, передусім ремесел, які домінували на тій чи іншій території (у північних народів основними промислами були мисливство, обробка шкіри, металів, у слов'ян — землеробство, скотарство, бджільництво, гончарство). Вироблення зброї має однакове значення і для

тих народів, які загарбники, і для тих, які вимушені захищати свої території. Особливості ремесел впливають на формування етнографічних відмінностей (житлові будівлі, одяг, інструменти, прикраси і т.п.). Є й інші чинники, які разом із названими формують певний тип національної культури, **мову**, яка найбільше відображає форми категоризації довколишнього світу, систему національного **світогляду**, тощо. Усі названі елементи відіграють вирішальну роль для розуміння і адекватної рецепції Святого Письма.

У Біблії ми можемо розглядати велику кількість національних образів світу, оскільки в ній порушуються проблеми націєтворення та співіснування більшості відомих на той час народів. На початку Книги Буття йдеться про походження рас, націй та окремих етносів від нащадків Ноевих. Згодом (в розділі 11) увиразнюється причина появи багатомовності, яка від початку в своїй суті передбачала ідею неможливості легкого порозуміння між представниками різних націй — носіїв різних мов. Водночас упродовж усіх біблійних книг невпинно наголошується на приналежності тої чи іншої особи до певної національної/етнічної групи (наприклад: моавітянка Рут, вавилонський цар Навуходоносор, мідо-перський цар Ахашверош, амалікітянин Гаман та ін.), а також акцентується на рисах характеру певної національності. У тому, що національне багатоманіття є частиною задуму Творця, переконуємося, коли, дочитавши Біблію до останньої сторінки, бачимо, що ідея національної розрізненості зберігається навіть у Небесному Єрусалимі, описом якого завершується Об'явлення Івана Богослова. В останньому його розділі є такі слова: «І показав він мені чисту ріку живої води, ясну, мов кришталь, що випливала з престолу Бога й Агнца. Посеред його вулиці, і по цей бік і по той бік ріки — дерево життя, що родить дванадцять раз плоди, кожного місяця приносячи плід свій. А листя дерев — на вздоровлення **народів**» (Об. 22:1–2). У мові оригіналу тут вживається слово «*ethnos*» [Strong, 1484]. Тому з такого ракурсу бачення можна дійти до висновку, що висловлена в Посланні св. Апостола Павла до Галатів думка «Немаюдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, — бо всі ви один у Христі Ісусі!» (Гал. 3:28) не означає нівелювання етнічної приналежності, а підкреслює рівність представників усіх націй перед Богом. Оскільки сама Біблія накреслює численні векто-

ри розмислів над проблемами національної ідентичності та можливості/неможливості міжетнічної взаємодії чи порозуміння, — не варто упускати з поля зору цю надзвичайно складну культурологічну і духовну проблему.

Не можна оминати увагою і явища складного нашарування культурно-історичних практик (М. Фуко). Адже біблійні тексти творилися не лише на різних етнічних територіях, а й у різні історичні епохи, що позначалося і на їх мові, й на етнокультурному осмисленні явищ буття (найпромовистішим прикладом може бути зміна етнолінгвального мислення після вавилонського полону, коли увесь єврейський народ перейняв сирійську мову — мову колонізаторів, що і спричинило появу арамейської частини Старого Заповіту). Подібні, менш помітні зміни відбувалися внаслідок зіткнення з єгипетською, асирійською, мідо-перською, грецькою, римською та іншими культурами. Тобто навіть без зовнішнього втручання чи виходу поза межі Біблії у ній реалізується духовний позачасовий діалог між кількома десятками етнокультурних систем.

Окрім цього, кут зору, під яким ми розглядаємо Біблійні тексти, заломлюється також крізь призму того факту, що в більшості Біблія сприймається через посередництво її перекладів на національні мови, а відтак шляхом трансформації і адаптації її мовленнєвих структур у чуже національне лінгвокультурне середовище, тобто в іншомовних варіантах відбувається нашарування іншокультурних систем мислення, образи „пересіюються” крізь сито іншомовної лексико-семантичної структури. Художній переклад стає діалогом світоглядів, систем світу, трансформацією думки з одного національного поля в інше.

Оскільки історія перекладу Біблії нараховує уже понад два тисячоліття, звичайно, і у цій точці дослідження теж виникає потреба зважати на культурно-історичні національні дискурсивні практики — це чи не найскладніша діалогічна площина Біблійних текстів. Від 250 р. до Р.Х., коли був здійснений повний переклад Старого Заповіту грецькою мовою, відомий під назвою Септуагінта, до сучасного процесу перекладу Біблії на майже всі існуючі у світі мови вона стала найпоширенішою книгою світової літератури. Саме у цій точці множинності перекладів діалогічна множинність, закладена в оригіналі,

помножується у безмежну кількість разів, бо з появою Біблії кожною національною мовою починається діалог з культурними, філософськими, релігійними, науковими, моральними, етичними, естетичними моделями націй. У цьому двосторонньому процесі й Біблійні тексти зазнають певних трансформацій, але ще більшою мірою трансформують національні філософсько-світоглядні, мовні коди (переводсьім маємо на увазі такі вагомні перекладні версії як, наприклад, латинська Біблія Єроніма, англомовна версія короля Джеймса, німецький переклад Лютера та ін.).

Але найбільші труднощі виникають при зіткненні біблійних текстів із дуже віддаленими від біблійного національними світоглядами. На сьогодні уже хрестоматійними стали ті приклади, на перший погляд, неприпустимого перекладу окремих фрагментів Біблії, який при пильному дослідженні виявляється єдиноможливим. До найбільше обговорюваних належить проблема неможливості перекласти усі сенси, пов'язані зі словом «хліб» на мови, де такого поняття не існує в принципі (зокрема, в японському мовному просторі та інших далекосхідних мовах). Важливість такого позірної буденного поняття закладена в концепції Святого Письма, де хліб набуває різних символічних значень, починаючи із Закону Мойсея, в якому серед центральних духовних доктрин є й така: «Не хлібом самим живе людина, але всім тим, що виходить з уст Господніх, живе людина» (Повт. Зак. 8:3). Мойсей наголошує, що для того Бог і допускав голод в пустелі, а потім годував Свій народ манною, щоби люди усвідомили необхідність не тільки фізичної поживи, а й духовної: так само, як тіло слабне у час фізичного голоду, так змагає дух без Божого Слова. Таке повчання проглядається і в описаних в Старому Заповіті картинах голоду на землях, де проживали патріархи і пророки (Бут. 12, Рут 1 та ін.). Але вершинного значення ідея хліба набуває у Таїнстві Євхаристії, зокрема розкритій в Євангелії від Івана, де Ісус Христос про Себе говорить: «Я — хліб життя! Отці ваші в пустині їли манну, і померли. То є хліб, Який сходить із неба, щоб не вмер, хто Його споживає. Я хліб живий, що з неба зійшов: коли хто споживатиме хліб цей, той повік буде жити. А хліб, що дам Я, то є тіло Моє, яке Я за життя світові дам» (Івана 6:48–51). На сьогодні, очевидно, не цілком доцільно сперечатися, наскільки доречно перекладати слово «хліб»

словом «рис» (як це робить більшість перекладачів Біблії на східні мови, в яких поняття «хліб» не існує). Основний аргумент на захист такого вибору полягає в тому, що рис у цих народах є щоденною поживою, як хліб у тих народів, де його споживають.

Ця побутова різниця в життєдіяльності віддалених від біблійних земель націй спричинює низку труднощів перекладу, пов'язану із неможливістю перекласти такі поняття, як «мука», «жорна», «розчина», «жертва опрісноків» та ін., якими рясніють сторінки Біблії. Відповідно, описові пояснення на зразок «подрібнене зерно», «те, що допомагає тісту розбухати» і т.п. не є зрозумілими для читачів, що ніколи не бачили подібних процесів.

Другий ще більше кричущий приклад складності перенесення біблійних реалій на іншопольтурне тло — неможливість перекласти слово «вівця» та всі супутні поняття («отара», «пасовисько», «пастир» і т.д.) на мови народів крайньої півночі, зокрема ескімосів, — позаяк знову ж таки у цьому географічному просторі таких явищ і, відповідно, мовних понять не існує. Як і у попередньому випадку це не було би глибинною проблемою, якби не стосувалося ключових концептів юдео-християнської традиції жертвоприношення, що є вершинною в розумінні екзистенційного символізму Святого Письма: «Оце Агнец Божий, що бере на Себе гріх світу!» (Ів. 1:29). Уже встановлено, що сьогодні традиція перекладати у цих випадках слово «ягня» як «тюлень» обґрунтовується тим, що в цих народів саме тюлень споконвічно був жертвовною твариною, що фігурувала у різних ескімоських ритуалах та релігійних традиціях. Звичайно, таке рішення можна оскаржувати і заперечувати, але тоді потрібно запропонувати інший відповідник в мові, де поняття «вівця» і весь пов'язаний із ним побутовий, а також символічний дискурс відсутній. [Див.: Beekman].

Подібно до цього, перекладаючи Біблію на мови Латинської Америки слова «вовк» чи «лисиця» перекладають словом «койот», а на мови Африки — «шакал». У багатьох народів немає відповідників до різних металів (мідь, срібло), каменів (онікс, яшма), тканин (вісон, кармазин), предметів (вінець, жезл) і т.д.

Таких прикладів зіткнення національних світоглядів у процесі інтерпретації Біблії є чимало. Необхідність шукати прийнятні варіанти значень змусило дослідників та перекладачів вирішувати пи-

тання допустимих меж відхилень. Намагання чітко увиразнити закони текстової інтерпретації виникло в річищі герменевтичних досліджень. Так у своїй спробі поєднати ідеї герменевтики й феноменології і таким чином подолати проблему «конфлікту інтерпретацій» П. Рікер обґрунтував ідею цільності екзегези тексту. Проблему багатозначності й нашаровування смислів один на одний він розглядає у плані семантики (з подвійним розмежуванням семантичного поля з боку символу і з боку інтерпретації) та у плані рефлексії. Його праця є водночас спробою об'єднати різнопланові зусилля його попередників і визнанням складності виконання цього завдання: «Сьогодні ми є людьми, які володіють символічною логікою, наукою екзегези, антропологією, психоаналізом і які, можливо, вперше мають здатність охопити єдиним питанням увесь людський дискурс. Прогрес усіх не-сумісних дисциплін щораз виявляє й ускладнює проблеми цього дискурсу. Єдність людей, які говорять, сьогодні уже стає проблемою» [Рікер: с. 236].

Для виведення єдиних значень твору треба відштовхуватись від незмінних показників — мови та структури тексту. Структураліст К. Леві-Стросс переносить проблему значення в царину перекладу: «Що означає «значити»? Як на мене, то єдина відповідь, яку ми можемо дати, є та, що «значити» означає можливість перекласти будь-який різновид даних іншою мовою» [Леві-Стросс: с. 346]. Тут мається на увазі не лише переклад на іншу мову, а й переклад на іншому рівні тієї ж мови — за допомогою інших структурних елементів. Можливість такого відтворення є правилом перекладу, в іншому разі переклад не можна було б зрозуміти, бо це був би «переклад без правил».

Структуралісти розглядають текст як структуру в ієрархічній взаємодії її елементів, де «те, що написано в першому рядку на початку сторінки, набуває значення тільки тоді, коли взяти до уваги, що це лише частина або частка написаного знизу в другому рядку, в третьому рядку і так далі. Тобто ми повинні читати не тільки зліва направо, але й вертикально, згори додолу» [Леві-Стросс: с. 353].

Структура тексту пов'язана зі структурою мови. Значення у тексті надбудовуються на кожному рівні — фонетичному, морфемному, лексичному, граматичному, синтаксичному. Цю текстову структуру,

а відтак значення на кожному її ієрархічному рівні повинен відтворювати кожен іншомовний відповідник. Мова у цьому процесі постає кодом і виконує метамовну функцію (тобто функцію тлумачення).

В осягненні значення тексту Біблії крізь сприймання його структурних площин можна говорити про постійну його реконструкцію: з осягненням нових сегментів тексту на кожному його рівні надбудовуються нові значення. Важливе місце при цьому відводиться селекції та комбінаториці і у процесі написання твору, і у процесі його перекладу.

Але вченим ще не вдалося виробити єдиної екзегези тексту на основі його мови. Вже у Р. Барта звучить думка про багатозначність тексту, властиву йому множинність сенсу, що «не підлягає усуненню», бо вона пов'язана з нескінченністю смислу, що криється в мові. Це зумовлено парадоксальністю структури мови, що є «система без методу і без центру» [Барт: с. 381]. Р. Барт висловив думку про створення «рухливого структурування тексту». Цей процес ускладнюється тим, що текст розглядається не як завершений, закритий продукт, а як «прогрес продукування», «підключений» до інших текстів, до інших кодів. Тут вчений впритул підійшов до проблем інтертекстуальності (розвинених у працях Ю. Крістеві) та декомпозиції тексту (окреслених у наукових розвідках Ж. Дерріда та У. Еко). Відштовхуючись від герменевтичної тези, що істина утаєна в тексті, Р. Барт вдається до сполучення двох ідей: ідеї структури та ідеї нескінченності комбінацій, які чи не найяскравіше втілилися у Біблії. Нові комбінації ведуть до народження нових смислів.

Текст Біблії, в якому через взаємодію різномовних та різнокультурних структур існує можливість генерування нових смислів, розгортає більші смислові можливості, ніж ті, якими володіє одна мова. Тобто можливість та бажаність перекладу закладена в самому тексті. Через іншомовні версії він може виявлятися у ширшому сенсі. Найважливішими проблемами у інтерпретації Біблії з цього огляду є проблеми знакових кодів, семантики, текстової структури та інтертекстуальності, а також дослідження мови авторів, мови жанрів, напрямів, епох, національних мов, дискурсів.

Водночас постає закономірне питання: Чому ж, не зважаючи на складну структуру, смислову поліфонічність, етнокультурне забарв-

лення, Біблія стала універсальною книгою, сприйнятою і прийнятою усіма етносами?

Постановка питання вимагає розширення меж нашого дослідження і виходу із етнолінгвістичного бачення проблеми до загальної семіотичної концепції культури. «Існує два напрями семіотики: семіотика мови і семіотика знака, лінгвістичний і логічний. Семіотика мови йде від Соссюра, а семіотика знака — від Пірса і Морріса. У першому випадку у центрі уваги стоїть мова як механізм породження і передання інформації, що є набором певних знаків: фонем, морфем, синтаксем тощо у природній мові, подій, фактів, історій окремих людей, взаємин між ними, історії життя соціуму, його реакцій на події, на поведінку того чи іншого соціуму або окремих людей у мові історії. У другому — у центрі знак — відношення знака до значення, до інших знаків, до адресата, семантика, синтаксис та парадигматика знака, його структура» [Андрусів: с. 53].

Безперечно, першорядним у цій концепції буде розуміння мови як універсального коду. З одного боку, це спонукає до роздумів про протомову — «першу еденську мову, існування якої ніколи не дебатувалося, хоча визнається, що таку мову ніколи не вдасться відновити, а тільки реконструювати її в процесі філологічного дослідження» [Саїд: с. 181]. З іншого боку, ми вимушені відмовитись від традиційного розуміння мови як системи знаків і розглядати мову як систему символів чи метамову (за Бартом), універсальну для всіх національних культур різних історичних епох: «Мова — це геральдика людського розуму; і вона водночас містить у собі здобутки свого минулого та зброю своїх майбутніх завоювань» [Саїд: с. 181].

Геральдичність мови, закладена у протомові, тобто її символічність і є тим всезагальним об'єднуючим началом, що уможливило сприйняття сакральних текстів представниками різних етносів і культур. На думку Е. Кассіра, «Принцип символізму з його універсальністю, значимістю і загальноновживаністю — чарівне слово, те саме „Сезам, відкрийся!“, яке дозволяє увійти у специфічно людський світ, у світ людської культури» [Cassirer: с. 55].

М. Фуко називав цю мову мовою «другого ступеня»: «Як природні знаки глибинним відношенням подібності пов'язані з тим, на

що вони вказують, так і мова древніх відповідає тому, що вона виражає; якщо ж вона має для нас значення найважливішого знака, то це тому, що самою своєю суттю і завдяки світлу, що постійно проймає її від самого її з'явлення, ця мова приборкана до самих речей, будучи їх дзеркалом і суперником; вона співвідноситься з вічною істиною так, як знаки — з таємницями природи (вона є відмітиною того слова, яке необхідно дешифрувати), з речами, які розкриваються в ній, вона споконвічно споріднена. Марно, таким чином, вимагати в неї мотивації її ролі означення; мова — це скарбниця знаків, пов'язаних подібністю з тим, що вони можуть означати. Єдина відмінність полягає в тому, що тут мається на увазі скарбниця знаків другого ступеня, які відсилають до знаків самої природи, що власне і містять невідразні вказівки на «чисте золото» самих речей. Істинність усіх цих відмінностей, і тих, що пронизують природу, і тих, що вибудовуються в ряд на пергаменті і в бібліотеках, скрізь одна і та ж, така ж одвічна, як утвердження буття і Бога... Скрізь розгортається одна і та ж взаємодія знака і подібного, і тому природа і слово можуть перехресчуватися до безконечності, ніби утворюючи для того, хто вміє читати, великий єдиний текст» [Foucault: с. 37–38].

Культурологічна антропологія використовує семіотичний підхід до аналізу культурних явищ як єдиний метод, що відкриває доступ до концептуального світу уявлень та ідей. Саму культуру нерідко визначають, як способи організації сталих значень, смислів і символів. Цей метод повинен стати центральним при аналізі міжнаціональних культурних явищ, особливо таких універсальних, як Біблія. «Священні символи, — зазначає Кліфорд Гірц, — пов'язують онтологію та космологію з естетикою та моральністю: їх особлива сила походить від їх гаданої здатності ототожнювати факт із цінністю на найглибшому рівні, надавати тому, що за інших обставин є лише проявом реальності, всеосяжного нормативного змісту. Кількість таких синтезуючих символів є обмеженою в будь-якій культурі, і хоч теоретично ми можемо уявити собі, що якийсь народ може вибудувати цілком автономну систему цінностей, незалежну від метафізичного денотата, — етику без онтології, — насправді ми навряд чи відшукаємо такий народ. Тенденція до синтезування світогляду й етосу на певному рівні якщо не логічно зумовлена, то принаймні емпірично вмотивована;

вана; якщо не філософськи виправдана, то принаймні прагматично універсальна» [Гірц: с. 152].

І хоча різні мови є різними системами лінгвального кодування, більше того, — «різними системами культурного кодування, різними способами та напрямками сенсоутворювання та організації сенсів, різними системами «сегментування» та осмислювання світу» [Кісь: с. 11], «прагматично універсальна» система символів і є абеткою метамови, якою створена Біблія. Такої точки зору дотримувались перші відомі інтерпретатори Біблії (Августин, Оріген, Аквінський та ін.), вона послідовно розгортається у концепції Григорія Сковороди, який виокремлював три основні виміри людського буття — макросвіт, мікросвіт і світ символів, яким є Біблія.

Грецьке слово «символ» означає «співпадіння». У символі співпадають не лише два плани зображення, ідея і образ, ідеальне і реальне, — у символі «співпадає» природа людського мислення безвідносно до етнокультурних особливостей. Власне, символізм і є її першоосновою.

Підсумовуючи вище сказане, не можна не погодитися з думкою Г.-Г. Гадамера: «Всюди ми стикаємося із тією ж такою проблемою: ми повинні зрозуміти, що під час слухання співрозмовника виникає власний шлях, на якому й вибудовується солідарність. Цей стан цілком протилежний тому ідеалові марнославства, що поставав перед людьми, коли вони будували Вавилонську вежу. Там лунало: Ми повинні створити для себе ім'я, щоб не розпорошитись по всьому світові». Що ж то за ім'я, в якому ми хочемо увіковічнити себе? Це те ім'я, яке ми маємо і яке дозволяє одному з нас, до певної міри, вже не прислухатись до іншого. Для мене важливо показати, що ми опинилися перед новим завданням: не прагнути впорядкувати розмаїтість мов шляхом раціоналізації чи формалізації, а домогтись, щоб кожен учився зводити мости через прірви нерозуміння й суперечностей, а отже, що нам треба шанувати, берегти та доглядати інших, поновому слухати один одного. Цього аж надто бракує в світі...» [Гадамер: с. 172].

Визнаючи Біблію Великим Кодом Мистецтва, Кодом Історії та Культури, Кодом Буття, ми усвідомлюємо необхідність осмислення, аналізу та дослідження її семіосфери у проекції на національні світо-

глядні картини світу, без розуміння якої неможливе розуміння більшості світових мистецьких шедеврів, надбань багатьох культур. Саме у таких аспектах виявляється принциповий зв'язок мови і світу (матеріального світу природи, ідеального світу ідей, національних образів світу та ін.), онтологічна сутність мови та розкривається специфіка національних культур як різних форм індивідуалізації людського духу зі своїм мовленнєвим статусом.

Література

1. Андрусів с. Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років XX ст. Тернопіль–Львів, 2000. 340 с.
2. Барт Р. Від твору до тексту. Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. с. 378–385.
3. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької дослівно наново перекладена І. Огієнком. 1988. Гірц К. Інтерпретація культур. Київ, 2001. 542 с.
4. Гадамер Г.-Г. Різноманітність мов і розуміння світу. Герменевтика і поетика. Київ: Юніверс, 2001. 288 с.
5. Кісь Р. Мова, думка і культурна реальність (від Олександра Потебні до гіпотези мовного релятивізму). Львів: Літопис, 2002. 304 с.
6. Леві-Сторосс К. Міт та значення. Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. с. 343–357.
7. Пікер П. Конфлікт інтерпретацій. Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. с. 227–243.
8. Саїд Е. В. Орієнталізм. Київ: Основи, 2001. 511 с.
9. Beekman J., Callow J. Translating the Word of God. Grand Rapids: Zondervan Pub. House, 1974. 399 p.
10. Foucault M. Order of Things. An Archeology of Human Sciences. London-New York, 2005. 449 p.
11. Cassirer E. An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New York: Doubleday anchor books. 1944. 294 p.
12. Strong James H. Strong's Exhaustive Concordance. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1992.

Zoriana Lanovyk, Mariana Lanovyk
Ternopil

THE PROBLEM OF THE CLASH OF NATIONAL WORLDVIEWS IN THE PROCESS OF INTERPRETING BIBLICAL TEXTS

Abstract. The article raises the problem of the complexity of translating biblical texts due to the distance between the languages and worldview dominants of the original and target texts. Based on hermeneutic methodology, the authors outline the main areas in which a conflict of interpretations may arise: the opposition of oriental and occidental types of thinking, syncretic and analytical systems of language; worldview differences generated by the geographical environment, historical development of peoples, differences in types of cultures, etc.

The text of the Holy Scripture is considered multicultural, formed in different historical eras, recording multi-ethnic influences with a layering of cultural and historical practices, which is most embodied in the two-part structure of the Old and New Testaments. The more than two thousand-year history of translating the Bible into national languages expands and complicates its internal dialogism, which interacts with multilingual, multi-cultural, and multi-religious worldview systems into which the translation is made, and which become new coordinates for perceiving and understanding sacred texts. This is most evident in the incompatibility with national worldviews that are very distant from the biblical one. Aspects of the conflict of interpretations are confirmed by specific examples of partial or complete untranslatability of separate fragments of biblical texts. There is confirmed the idea of the importance of perceiving the language of the Holy Scriptures as a complex semiotic system, where spiritual meanings dominate over the literal meaning of words and phrases. Therefore, the priority of further research in the humanitarian discourse is the study of the semiosphere of the Bible in its projection onto national worldviews.

Keywords: Bible, text, translation, national worldview, culture, hermeneutics, interpretation, understanding, semiosphere.

Юстиніан (Олег) Городечний

м. Ужгород

*800-літтю від стигматизації
св. Франциска присвячується*

ЩО БОГ ГОВОРИТЬ НАМ ЧЕРЕЗ СТИГМИ СВЯТОГО ФРАНЦИСКА?

Анотація. Поняття «стигмата» походить від грецького «στίγμα» — знак, надріз, шрам, знамено. Сьогодні вживається суто на визначення 5 ран Христа розп'ятого, а також стосовно вибраних осіб, котрі носять на собі знамена, витиснені Богом.

Є різноманітні типи та причини появи стигм. Амбасадором явища стигматів є Католицька Церква, при чому не лишень в римському обряді, але в ньому — найбільше. Згідно із J. M. Höcht від часів Франциска до сучасності було 326 стигматиків, причому найбільше — у XVII столітті. Ймовірно, що до цього спричинився своїми працями св. Тома з Аквіну, який першим заговорив про людські почуття в Ісусі. На фоні цього суттєво змінилося сакральне мистецтво, що в свою чергу через містичний досвід відобразилося на тілі містиків.

Першим стигматиком в сьогоднішньому розумінні цього слова є св. Франциск з Асизу, якого називають *alter Christus*, тобто другим Христом. Пішовши за Христом, св. Франциск втратив усе, що цінує той світ, що цінують люди. Можна б сказати, що його життя було своєрідним постійним вмиранням для світу і оживанням в Бозі. Бідачина з Асизу в усій повноті скористався даром свободи і примирення, які приніс Ісус Христос, знявши опозицію між тілесним і духовним. На горі Ла Верна 800 років тому Франциск отримав стигми. З цілковитою поко-

рою і любов'ю просив Ісуса, щоб дозволив йому відчувати такий біль, який Він відчував у найжорстокіших муках, і ту безмежну любов, яка наповнювала Його в час страждань. Христос дарував Францискові те, про що він просив: його тіло було містично розп'яте. Стигми св. Франциска спонукують нас сьогодні до особливого покаяння та покути за гріхи особисті, а також за гріхи церкви і народу.

Ключові слова: Святий Франциск, *alter Christus*, стигми, стигматики, антитетика життя св. Франциска, ікона Хреста із Сан Дам'яно, Молитва розпізнання волі Божої.

Поняття «стигмата» походить від грецького «στίγμα» — знак, надріз, шрам, знамено. В сфері profanum розумівся як особливий знак приналежності до роду, племені, зустрічається у первісно-общинних групах людей. У сфері sacrum стигма — це знак, у якому людина виражає своє підданство, приналежність до окресленого божества.

В біблійній площині коли мова йде про Старий Завіт, то усілякого роду знамена, клейма, надрізи були в Ізраїлі заборонені законом (Лев. 19, 28). Тимчасом у Новому Завіті зауважується вживання понять «стигма», «знамено», «клеймо» як стосовно Бога (як знак приналежності до нього), а також і стосовно Сатани, звіра. До прикладу св. ап. Павло пише, що носить на своєму тілі «στίγματα» — знаки своєї приналежності до Господа (Гал. 6, 17). Ці знаки слід розуміти як шрами, залишені по ударах бичами, киями, камінням, а також як сліди від в'язничних кайданів. Ці знаки, котрі не можливо затерти, свідчать про причетність апостола до Ісуса Христа. Св. ап. Іван Богослов у Одкровенні вживає слово «χαραῖμα» — по відношенню до невільників звіра, яким покладено на руку і голову «знак печатки» (клеймо) у якій міститься його ім'я і число (Одкр. 13, 16–17). Також у цього ж апостола і у цій же книзі зустрічаємо дієслово «σφραγισμένοι» — «опечатані» від іменника «σφραγίδα» — «печать», де мова йде про символічне число — 140 000 опечатаних, тобто тих, хто носить на своєму чолі знамено (у якому є ім'я) приналежності до Бога.

Перший раз термін «стигмати» по відношенню до 5 ран Христових був використаний Павлом Орозієм у 4 столітті. Сьогодні цей термін вживається суто на визначення 5 ран Христа розп'ятого, а також

стосовно вибраних осіб, котрі носять на собі знамена, витиснені Богом.

Різновид стигм (типи стигм) може бути доволі різноманітним: можуть вони бути зовнішні, тобто видимі, а можуть бути і не видимі (болі у місцях зап'ясть, під лівим боком, на чолі і ногах без зовнішніх ознак), внутрішні; також існують випадки стигм, що тривають постійно, як також і таких стигм, що появляються в окреслені дні (напр. в п'ятницю). У св. Франциска, наприклад, стигми були від моменту появи аж до смерті і по смерті не зникли, натомість у св. отця Піо стигми хоча від появи були постійно, та перед смертю зникли. Внутрішні стигми (названі також духовними) мали до прикладу: Ц. Дзялиньська (+1899) та Ф. Ковальська (+1938). А. Нідермеєр твердить, що св. Катерина Сієнська вправді мала внутрішні стигми, котрі стали видимі на її тілі після смерті, та це, здається, є неправдою; треба прийняти, що свята радше скривала рани, котрі були виявлені після смерті. Доречно буде тут зацитувати св. Йоана від Хреста: «(...) серед багатьох способів, при помочі яких Бог навідується до душі, є такий, який полягає у зраненні її для помноження любові, котра як вогненна стріла прошиває і раниць.»

Причина появи стигм становить непросте питання, бо воно залежить від світогляду. Матеріалістичний світогляд пояснює феномен стигм як наслідок психічних розладів (невроз, істерія, невраснення, тощо). До прикладу лікар Cіancianelli вважає причиною появи стигм — стрес, котрий має суттєвий вплив на зміну природного функціонування клітин і м'язових тканин. Зміни ці може викликати багато психосоматичних чинників, до прикладу: шок, тепло, холод, надмірна фізична праця, анорексія, вибухлі емоції, тощо. У зв'язку із вище сказаним, однак, існує досить обґрунтований погляд про так звані псевдо-стигмати, тобто такі, які є наслідком девіантної побожності¹ [6, 115–125]. Католицькі лікарі і психологи у питанні феномену стигм діляться на 2 групи: одні вважають, що стигми є наслідком інтенсивного містичного єднання особи з Богом, де поява стигм є чимось вторинним у зіставленні із досвідом екстатичного єднання з Богом (наступає внаслідок ідентифікації об'єкту — Христа розп'ятого із

¹ Про це пише польський дослідник А. J. Nowak у своїй монографії — *Parapsychologia*.

суб'єктом — містиком через огляд (*visio*), у якому бере участь останній), тимчасом, коли друга група медичних фахівців католицизму вважає, що стигматизація є прямим і безпосереднім діянням Бога на особу, котрий просвічуючи особу зсередини діє безпосередньо і на тіло, щоб уподібнити її цілковито до образу Христа розп'ятого. В будь-якому разі як для одних, так і других стигми являють собою особливу любов Бога, котрий чи то безпосередньо чи посередньо, через споглядання (*contemplatio*) виражає свою любов до особи. Справжність стигм і їх надприродне походження виражається в першу чергу через послух Церкві Христовій і побожне життя, міцно інтегроване в Ісусі Христі. Всі інші критерії є другорядні.

Сміло можна твердити, що амбасадором явища стигматів є Католицька Церква, при чому не лишень в римському обряді, та передусім. Річ у тому, що Католицька Церква римського обряду вже від самого початку обрала за провідний богословський нурт — антиохійський, який в пріоритеті мав дослівне розуміння Святого Писання (єґзегеза) і особливим чином наголошував на людській природі Ісуса Христа. Оця «заземленість» західної церкви не була подолана навіть св. Августином, який у своєму богослов'ї мав виразні платонічні мотиви (на фундаменті котрих була побудована олександрійська богословська школа), до яких пізніше, зрештою, радо нав'язувала францисканська богословська школа. Рух римо-католицької традиції, що головно спиралась на антиохійську школу, був збагачений св. Томою з Аквіну (+1274), для якого філософія Аристотеля була вже надто природною для питомого католицизму і майже ідеально вписувалась у річище єґзегетичної школи, яка підкреслювала людську природу Ісуса Христа. Якщо ідеї алегоричної школи не знайшли місця у західній церкві загалом, то все-таки знайшли місце у академічному вченні францисканів, тобто у т.зв. «шкотизмі». Так чи інакше явище стигматів є міцно пов'язане із спогляданням (контемпляцією) Ісуса Христа в першу чергу у людській природі як того, хто страждає, де францискани є піонерами, а всі інші богословські школи — продовжувачами пасійної духовності в Католицькій Церкві.

Запрошую вас подивитись на кількісну класифікацію стигматиків від часів св. Франциска аж майже до наших днів. Автором її є Й. М. Хьохт.

XIII	24 стигматики
XIV	14 стигматиків
XV	24 стигматики
XVI	43 стигматики
XVII	111 стигматиків
XVIII	31 стигматик
XIX	36 стигматиків
XX	13 стигматиків

Разом — 326 стигматиків, при тому вищезгаданий автор додає, що за даними А. Акермана їх було — 370. При огляді цієї класифікації треба наполегливо підкреслити, що згадані стигматики хоч мали криваві рани, та не були це рани рук чи ніг, прошиті наскрізь. Цікавим є також факт, що до кінця XX ст. було 102 стигматика францисканської духовості, 109 стигматиків домініканської духовості, інші ж належать до кармелітанської, ігнатіанської, августинської і редemptористичної духовостей. Серед стигматиків переважають ті, котрі належать до домініканської духовості і в зв'язку з тим напрошується питання: чому? Отож, згаданий вже св. Тома з Аквіну є першим богословом, котрий відважився аналізувати почуття Ісуса Христа. Аквінат є першим психоаналітиком почуттів, а почуття як такі належать до християнської спадщини до духовності. Немає мови про почуття у світі тварин. Психічні та почуттєві процеси — це окремі процеси, перші належать до сфери інстинкту і потягу, другі тимчасом мають свої коріння у любові. До св. Томи з Аквіну був страх у дослідженні тих людських процесів в Ісусі. Ось чому до часів Аквіната Христос — це розп'ятий цар, переможець над гріхом і смертю. Від часів св. Томи змінюється сакральне мистецтво, Христос показується на хресті в конвульсіях мук, особливо бачимо це у М. Грюневальда (+1528), митця, що творив повні експресії образи стражденного Спаса. Можливо, що глибоке споглядання Христа розп'ятого, якого митці представляли в страшних муках причинилось, на підсвідомому рівні, до такого містичного досвіду, що він відобразився на тілі містиків. Саме XVII ст. має найбільше стигматиків.

Ми вже зазначили, що першим стигматиком в сьогоденнішньому розумінні цього слова є св. Франциск з Асичу. Про нашого патріарха сказано, що він стався *alter Christus*, тобто другим Христом.

Таке твердження є цілком слушним, адже Франциск повністю вмістив у себе Життя, Слово, а перш за все, — Духа Ісуса Христа. Про Ісуса Христа і про св. Франциска можна твердити, що чисто по людськи вони програли своє життя і власне там, де був програш по людськи, була перемога по Божому.

Антитетика життя св. Франциска

програна Франциском війна з іншими	перемога у війні з собою самим
втрата лицарської слави	віднайдення себе серед воїнів Божих (герольд, Божий хорунжий)
відхід від земного батька	прихід до небесного Отця
залишення земного багатства	обрання духовних скарбів (шлюб з п. Бідю)
покинення друзів земних	отримання друзів духовних
відречення дворянського стану	прийняття стану <i>minoritas</i>
перехід від служіння світові і собі	до служіння Богу та іншим

Ці порівняння слід назвати життєвою антитетикою св. Франциска. У цих антитезах дуже добре видно, як Святий Дух брав верх над особою Св. Франциска, як заповнював його єство. Пішовши за Христом, св. Франциск втратив усе, що цінує той світ, що цінують люди. Можна б сказати, що це було своєрідне постійне вмирання для світу і оживання в Бозі. Ця егзистенційна антитетика в житті св. Франциска є повна напруги, бо вона не може не боліти, не може не викликати відчуття втрати під ногами твердого ґрунту, до якого так звикла людська природа. Та св. Франциска ніс Святий Дух і Асичанин радо піддавався цьому несенню, радикально і безкомпромісно. Вже тут можемо зауважити, що втрата усього Христа ради хоча й болить психофізично, та при цьому неймовірно куражить, веселить дух людський. Ця містична засада обнаження себе з усього Христа ради була присутня в житті Франциска від його навернення аж до стигматизації на горі Ла Верні. Можна б сказати за Е. Леклерком, що до моменту стигматизації Франциск відкрікався ради Ісуса від усього, що мав, а в момент стигматизації він повністю посвятив себе Христові. У містич-

ній площині можна б сказати, що вся життєва антитетика св. Франциска говорить про його обнаження, а момент стигматизації є мовою віддачі свого тіла і душі в жертву Христові, в жертву «всесожигаемую». Це щось на кшталт образу обробки, а відтак спалення старозавітньої жертви-тварини священниками на розжареному жертovníку. Св. Франциск вмирав, щоб жити, а не жив, щоб вмерти.

Так представлена діалектика вмирання і оживання св. Франциска може бути сміло названа *coincidentia oppositorum*, тобто принципом поєднання суперечностей, примирення. Тіло бо противиться духові, вони існують у взаємній опозиції, лишень Ісус Христос зумів зняти оту опозицію, непереборну напругу, яка увійшла в рід Адама через спожиття забороненого плоду. Ісус примирив людину в собі і дав владу всім потомкам Адама чинити те саме. Життя св. Франциска показує, що він в усій повноті скористався даром свободи і примирення, які приніс Ісус Христос. Зняття опозиції (між тілесним і духовним), яка панує в людині через гріх Адама, відбувається через повне ототожнення людини з Ісусом терплячим, вмираючим і воскреслим. Це в Ісусі ми досягаємо перемогу над Дияволом, світом і плоттю, отою богомерзкою трійцею, бісівською коаліцією, яка заставила духа людського бути на услугах плоті.

Можемо побачити, що життєва антитетика, де настає поєднання суперечностей, досягає свою глибоку синтезу завдяки Ісусові Христові, бо все, що віддається Богові, стається святим, чистим, гармонійним, красивим, добрим і справжнім. Справжню людську природу має тільки Ісус Христос, від якого св. Франциск взяв все, що лиш можна було взяти, взяв цілого Христа, втілив у собі Його.

Особливим чином хотів би звернути нашу увагу на дуже важливе джерело натхнення для св. Франциска у переміні його життя, у переході від гріха до благодаті, у досвіді смерті заради життя. Цим джерелом, яке містить у собі дві антитетичні площини, є ікона Хреста із Сан Дам'яно. Зверніть увагу, що ця сирійська ікона об'являє Францискові Ісуса Христа з одної сторони як того, хто є розп'ятий, по руках якого рясно тече кров, а з другої сторони як того, хто є живий і дуже спокійний. Ця, по людськи кажучи, суперечність дає зрозуміти Францискові, що той розп'ятий Ісус є справжньою людиною і справ-

жнім Богом, він як чоловік реально терпить і так само реально панує над терпінням, не даючи йому влади над своїм духом. Ісус на хресті із Сан Дам'яно є розп'ятим царем, Вседержителем. Св. Франциск дивлячись на такого Ісуса промовляє також антитетичну молитву, у якій просить Бога, щоб той подолав у його серці зневіру, безнадію і ненависть, пільму глупоти і незнання, щоб переміг опозицію, яка зродилась внаслідок зла і гріха.



Хрест Сан Дам'яно

Молитва розпізнання волі Божої

«О, Всевишній, Преславний Боже, освіти темряву мого серця і дай мені, Господи, істинну віру, світлу надію, досконалу любов, розуміння і пізнання, щоб я виконав Твоє святе та істинне покликання».

У цій молитві св. Франциск звертається до Бога як тьма до світла, як злоба до доброти, як глупота до мудрості. І Бог відповідає, погли-

наючи всю його істоту своєю вогненною субстанцією, у якій є світло, добро і мудрість а понад усе — любов.

Так, як Ісусова життєва дорога привела його на хрест, так і Францискова дорога привела його на гору Ла Верну. Там Франциск отримав стигми. Входячи на цю гору 800 років тому, щоб відбутися піст в честь св. архангела Михаїла, не знав він, який доказ своєї любові приготував йому Господь Бог. Тричі відкривав Асизянин Святе Писання і тричі йому лунало з нього слово про хрест, тим паче, що це було напередодні свята Воздвиження Чесного Хреста Господнього. Птахи — як пишуть біографи — прийняли його співом, і запевнили, що хрест не буде позбавлений радості. Бідачина увійшовши в себе поставив антитетичне питання: «Хто Ти, о Господи, а хто я»? Це була молитва покорі. Відтак з прірви покорі злітає до вершин любові і кличе: «Ісусе Христе, мій Господи, дозволь мені в душі і тілі відчути такий біль, який ти відчував в твоїх найжорстокіших муках», а потім увесь палаючий жаром кликав: «дозволь наскільки це можливо, щоб і я досвідчив у своєму серці безмірну любов, яка тебе, Сину Божий, наповнювала, коли то за нас, грішних, ти зносив такі муки!» Це є молитва найщирішої любові, котра не шукає задоволення, а з'єднання, не потіхи від коханого, але участі у його стражданні. Франциск здобув те, про що просив. Був містично розіп'ятий, не серед 4 стін церкви та не в келії монастиря, а на вершині гори, нової Голгофи, серед пахощів лісу, в тиші світанку, посеред розрідженого повітря, коли останні зорі світять так ясно, що земля, здавалось би, збиралась виходити із нічної темряви. Дух Ісуса наскрізь прошив Франциска і наслідки цього появились майже відразу в любові Бідачини до усіх сотворінь. Отримавши любов Ісуса, він нею возлюбив світ. Гімн до брата сонця — це надприродне одкровення краси і доброти цього світу, котрий до цього часу вважався долиною сліз. Середньовічна людина отримала нову світлу лінзу бачення землі і її сотворінь завдяки Францискові, який вмістив у собі любов Божу вповні (А. Джемеллі).

Бачимо, що біль і радість у любові до Ісуса Христа є чимось очевидним і єднальним, а це тому, що тільки Бог може поєднувати протиріччя. Франциск просить для себе в Ісуса про всеохопну біль і про всеогортаючу любов. Ось тобі мій біль, Ісусе, ось тобі моя любов, Франциску!



Ла Верна 1224—2024

Церква має рани і ці рани є ранами на Христовому Тілі. Скандали, пов'язані з участю духовенства чи чернецтва у гріхах розпусти, надужиття влади, надмірного багатства є болючими ранами Церкви. Варто підкреслити, що св. Франциск не для себе самого був співрозп'ятий, а піддався цьому містичному акту також і за своїх братів, за Церкву Христову. Приблизивши нам Христа, Асизянин приближає нам також і його рани, у яких міститься, за словами пророка Ісаї, наше зцілення. Пораненого може зрозуміти лише поранений. Зцілити може той, хто був зцілений, тобто приведений до цілісності (до одного цілого) з Богом. Знаки ран на тілі Ісуса Христа є знаками слави Божої, відповідно і у св. Франциска. Там, де була завдана рана, якщо вона буде віддана Господеві, відбудеться і зцілення, наповнення її славою Божою.

Стигми св. Франциска спонукують нас сьогодні до особливого покаяння та покути за гріхи особисті, а також за гріхи Церкви і народу. Це стосується в першу чергу францисканів, котрі на самому початку своєї історії названі були — каянниками, покутниками. В рамках самого Чину факт стигматів є великою заохотою до поглиблення містики і аскези на особистому і суспільному рівні.

На кінець хочу представити думку одного мого знайомого богослова на тему того, що б робив Ісус, а думаю, що вслід за ним і св. Франциск у теперішній ситуації війни в Україні: «Я більше ніж впевнений, що Ісус не засуджував би тих українців, які сьогодні борються з російською навалою зі зброєю в руках. Агресивний пацифізм — це не про Нього. Водночас я переконаний, що сам Ісус навряд чи носив би піксель. Він безсумнівно був проти всякого насильства і скептично ставився до будь-яких силових способів покращення світу. Тож, як тоді, так і зараз, Ісус рятував би світ Божим способом, себто через хрест, а не через меч. Він був би цілковито відданий волі Отця і Його Царству, а не нашим забаганкам. Авжеж, Ісус не підтримував би імперію, але й націоналізм також. Він не вважав би альтернативою. Його заклик був би такий самий радикальний і неблаганний, як і раніше: зректися себе і погубити своє життя заради Євангелія. Він закликав би людей іти шляхом досконалої любові, як у Нагірній проповіді, і дратував би цим як супердуховних ескапістів, так і зятятих патріотів. «Ісус Христос учора й сьогодні — той самий навіки» (Євр. 13, 8).

Література

1. Леклерк Е. Мудрість Бідачини. Тернопіль, 2023. 102 с.
2. Твори Святого Франциска. Тернопіль, 2012. 160 с.
3. Grecko-polski Nowy Testament. Warszawa, 1994. 1440 с.
4. Gemelli A. Franciszkanizm. Warszawa, 1988. 399 с.
5. Leksykon duchowości franciszkańskiej. Kraków, Warszawa, 2006. 2236 с.
6. Nowak A. J. Parapsychologia. Lublin, 2006. 225 с.

Justynian (Oleg) Horodechnyi
Uzhhorod

*Dedicated to the 800th Anniversary
of the Stigmatization of St Francis*

WHAT DOES GOD TELL US THROUGH THE STIGMATA OF ST FRANCIS?

Abstract. The term “stigmata” derives from the Greek “στίγμα”, meaning

a mark, an incision, a scar, or a sign. Today it is used exclusively to denote the five wounds of the crucified Christ, as well as in reference to chosen persons who bear upon their bodies the signs impressed by God.

There are various types and causes of the appearance of stigmata. The Catholic Church is the ambassador of the phenomenon of stigmata, and not only within the Roman Rite, though it is most prevalent there. According to J. M. Höcht, from the time of Saint Francis to the present, there have been 326 stigmatics, with the greatest number occurring in the 17th century. It is likely that Saint Thomas Aquinas contributed to this through his writings, as he was the first to speak about the human feelings of Jesus. In this context, sacred art underwent significant changes, which, in turn, through mystical experience, was reflected upon the bodies of the mystics.

The first stigmatic in the contemporary understanding of the term is Saint Francis of Assisi, who is called alter Christus, that is, the second Christ. Following Christ, Saint Francis renounced all that the world values, all that people hold dear. One could say that his life was a continual dying to the world and a continual living in God. The little poor man of Assisi fully embraced the gift of freedom and reconciliation brought by Jesus Christ, who removed the opposition between the bodily and the spiritual. On Mount La Verna, 800 years ago, Francis received the stigmata. With complete humility and love, he asked Jesus to allow him to experience the same pain that He felt in His most cruel sufferings, and the boundless love that filled Him in the hour of His Passion. Christ granted Francis what he had asked for: his body was mystically crucified. The stigmata of Saint Francis call us today to a special repentance and atonement, both for our personal sins and for the sins of the Church and the people.

Keywords: Saint Francis, alter Christus, stigmata, stigmatics, the antithesis of Saint Francis' life, the Crucifix of San Damiano, Prayer for the Discernment of God's Will.

Іван Басюк
м. Тернопіль

ПРИВІЛЕЙ СЕРЦЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА

Анотація. У статті досліджується феномен серця та його значення у творах Памфіла Юркевича, зокрема «Серце і його значення в духовному житті людини за вченням Слова Божого». Співставлено елементи кордоцентризму з основними ідеями філософської антропології, поглядами на людину у раціоналізмі та матеріалізмі. Проаналізовано вплив біблійних авторів на становлення вчення кордоцентризму та релігійну проблематику людини у світлі вчень окремих філософів Нового часу.

Ключові слова: кордоцентризм, ідея, поняття, раціоналізм, українська філософія, теодицея, онтологія, Бог.

Постановка проблеми. Сьогоднішній світ сповнений неабиякого технологічного поступу, що не скажемо про поступ у знанні про людину. Це невідання загрожує людині поступитися перед штучним інтелектом, який дедалі більше охоплює її життєвий простір. У світлі філософської антропології вкрай важливо зберігати цілісну концепцію людини, а не розпорошену на окремі складові. Коли такі мислителі як Джелаледін Румі, св Тома Аквінський, Франческо Петрарка, Блез Паскаль, Григорій Сковорода, бл. Антоніо Розміні, Митрополит Андрей Шептицький, плекали ідею цілісності людського буття, то до їхньої когорти по праву належить мислитель Памфіл Юркевич.

У статті досліджується проблематика філософії серця у творчості відомого українського мислителя Памфіла Юркевича. Тема є актуальною з огляду на важливість антропологічної проблематики в су-

часності та на потреби піднесення релігійного духу у світлі енцикліки «Віра і розум», двадцять п'яті роковини з появи якої на світ відзначила Вселенська Церква. Вагомість цієї філософської позиції неодноразово відстоював о. Б. Мондін, присвятивши проблематиці людини тематичний трактат з «Філософської антропології», який цьогогоріч у перекладі з італійської побачив світ у Львові [8]. Як і піднімають у своїх працях Н. Горбач, І. Захара, Б. Завідняк [3], Н. Хамітов, с. Ярмусь [13] та ін.

Актуальність теми насправді є дуже важлива ще й тому, що багато філософів намагалися дати визначення серцю, описати його характеристики, але не з фізіологічної точки зору як органа кровоносної системи, а як щось душевне.

Мета ж у тому, щоб висвітлити філософію “серця” у П. Юркевича як головної опори його антропологічної теодицеї. Актуальність проблематики полягає в необхідності розкрити вплив серця на життя людини, її вчинки, а також, розглянути відмінність між “розумом” і “серцем”.

Водночас процес розкриття змістовного поняття “серця” допомагає глибше пізнати загальну філософську проблему духовності людини. Не таємниця, що ім'я Юркевича до недавнього часу було призабуте і рідко зустрічалося у філософській літературі, і то в діаспорській. Тому обрана тема дозволяє дослідити філософську спадщину П. Юркевича, показати оригінальність і гуманістичний зміст його філософії.

Результати дослідження та їх обговорення. Кордоцентричні погляди Юркевича розкриваються у філософському осмисленні ним сутності людини, у поверненні до джерел духовності.

Предметом дослідження є феномен “серця” у філософській творчості П. Юркевича, зокрема на матеріалі твору «Серце і його значення в духовному житті людини за вченням Слова Божого».

Звертаючись до наукової спадщини П. Юркевича, варто врахувати його гнучкість мислення, енциклопедичну обізнаність і здатність до глибоких теоретичних узагальнень, вправне володіння кількома іноземними мовами, особливо німецькою, які й зумовили низку особливостей формування його філософсько-правової антрополо-

гії. Проте існує й певне упередження щодо «українськості Юркевича» у знаного дослідника історії української філософії П. Крاليا [7, 407]. Як і щодо твору «Серце та його значення в духовному житті людини», підважуючи його оригінальність, позаяк аналогом в якості екзегези Юркевичу послужив трактат німецького філософа Франца Деліча «Система біблійної психології» 1855 року, видання Ляйпцігу [7, 412], на що звернув увагу ще раніше Роланд Пітч, чим наважився заперечити оригінальність побудованої системи Юркевича.

До корпусу основних праць Юркевича належать наступні: «Ідея», «Серце та його значення в духовному житті людини, за вченням Слова Божого», «Із науки про людський дух», «Матеріалізм та завдання філософії», «Мова фізіологів та психологів», «Розум за вченням Платона і досвід за вчення Канта», «Мир з ближнім як умова християнського співжиття», «Читання про виховання», «Курс загальної педагогіки», «Докази буття Божого».

Філософія Юркевича протистоїть, зокрема, панлогізму Гегеля, що утвердився на початку XIX ст. в європейській філософській думці. Ця течія намагалася звести духовне життя людини до логічного мислення. Однак Юркевич, як мислитель сформувався на «філософії серця» Григорія Сковороди, і протистояв такій позиції, вважаючи такий підхід однобічним та помилковим.

З раціоналістичної точки зору, зазначає Юркевич, завжди залишиться незрозумілим, звідкіль і з якого джерела випливають ті вчинки, які виявляються відповідними до морального закону.

Філософія Юркевича тяжіла здебільшого до людини, тобто до філософської антропології. Він писав, що коли б духовне життя обмежувалося мисленням, то світ здавався б нам впорядкованим але не живим, він був би якоюсь математичною величиною, а не природою, та не був людиною у всьому їх багатстві. Людину в її моральній та духовній свободі неможливо пояснити, виходячи лише з наукових законів, бо вона є неповторною, унікальною особою. Тому Юркевич вважав, що саме у серці є зосередження усіх дій душі.

Як відомо, мислитель виступав з критикою матеріалізму, хоч він визнавав і певну історичну оправданість матеріалістичних тенденцій [2, 144]. Звідси й підвищений інтерес до природознавства та науки, до впровадження методів емпіричного дослідження у психоло-

гії й науці про дух. Водночас для Юркевича неприйнятний нігілізм стосовно філософської традиції, прагнення ототожнення філософії з природознавством, оскільки це призводить до знищення філософії як такої. Критика матеріалізму є передумовою з'ясування питання про сутність філософії, особливостей її принципових засад. Для того, щоб збагнути що є філософія, Юркевич виразно розрізняє дух і свідомість. Заперечуючи цим І. Канта, що ототожнював дух і свідомість, Юркевич стверджує, що «дух є дещо більше, аніж свідомість» [2, 144]. Оскільки, за П. Юркевичем, дух є основою будь-якої дійсності, а філософія, звертаючись до пізнання навколишнього світу, прагне виявити його підставу. Цією основою, на думку Юркевича є ідея — в якій мислення і буття збігаються, і котра виступає як основа, закон і норма явищ.

Розглядаючи постать Юркевича як борця з матеріалізмом, можна зауважити, що критика матеріалізму, здавалося б була його основним ділом. Критиці матеріалізму присвячені чи не головні його твори. З критикою матеріалізму Юркевич виступав і в публічних лекціях, тож головними його недругами були філософи матеріалісти.

Також відомо, що він ґрунтовно і не менш різко виступав з критикою ідеалізму, який вважав протилежністю до матеріалізму. У своїх творах він сам згадує, що однаково помилковими є обидві крайні протилежні теорії — матеріалізм та ідеалізм. Критикуючи матеріалізм, він намагався спростувати помилкову метафізичну теорію. Тому що, матеріалізм на ті часи з надзвичайною впертістю та догматизмом проголошували ті, за ким йшло тогочасне прогресивне суспільство. Юркевич також підходить ближче до означення своєї власної філософської позиції через розгляд розвитку античної та новітньої філософії, філософських теорій Платона і Канта. За П. Юркевичем два і лише два основних переконання є можливі відносно людського пізнання. Пізнанню доступна сама правда. Можна подумати, що пізнання здатне досягнути лише загальновідомі відомості [12, 138]. Своє вчення про пізнання істини Юркевич обґрунтовує, спираючись на історико-філософську традицію. Стосовно цього він виокремлює позиції. Згідно з однією, духові доступне пізнання істини, цю тенденцію найбільш яскраво в історії філософії уособлює вчення про розум та ідеї Платона. Друга позиція заперечує таку можливість,

стверджуючи, що ми можемо здобути не істинні, а лише загально-визнані знання. Цю другу тенденцію уособлює, насамперед, вчення І. Канта про досвід, яке протистоїть тенденції, що простежується в історії філософії від Платона до Ляйбніца. Зіставлення цих двох позицій П.Д. Юркевич підсумовує в таких тезах:

«Платон. Лише невидима, надчуттєва сутність речі пізнавана.

Кант. Тільки видиме, чуттєве явище пізнаване. Платон. Поле досвіду є царина тіней та мрій, лише прагнення розуму простувати в світ надчуттєвий є стремління до світла знань.

Кант. Стреміти розумом в світ надчуттєвий — означає прагнути в царину тіней та мрій, а діяльність в сфері досвіду є прагнення до світла знань.

Платон. Дійсне пізнання ми маємо, коли рухаємось думкою від ідеї через ідеї до ідеї.

Кант. Дійсне пізнання ми маємо, коли рухаємось думкою від поглядів через погляди до поглядів.

Платон. Пізнання сутності людського духу, його безсмертя і вищого призначення заслуговує насамперед на назву науки: це царна наука.

Кант. Це не наука, а формальна дисципліна, що застерігає від безплідних спроб стверджувати щось про сутність людської душі.

Платон. Пізнання істини можливе для чистого розуму.

Кант. Пізнання істини неможливе ані для чистого розуму, ані для розуму, збагаченого досвідами. Правда, що в останньому випадку пізнання можливе, але це буде не пізнання істини, але пізнання загальноприйнятне».

Також П. Юркевич цікавився і предметом пізнання нашого розуму, і це він описує в праці «Ідея». У ній філософ зазначає, що ідеї не є продуктом розуму. Правду не можна ані утворити, ані вигадати, їй належить вічне «Існує», а мислення особи є лише стремління до пізнання ідеї, яка існує незалежно від цього пізнання.

Памфіл Юркевич у своєму християнському вченні торкається таких тем: єдність людини з Богом, людина як індивідуум, людина гармонійна особа і як член християнської спільноти. За мету П. Юркевич обирає шлях до формування досконалої людини.

Його філософська система ґрунтується на двох опорах:

1. філософське вчення про буття людини, що є теоретичною етикою.

2. педагогічне вчення як прикладна етика.

Отож, розглянемо проблематику твору «Ідея», в якій є осмислення християнського вчення, подається власна онтологія, гносеологія та етика.

П. Юркевич розглядає поняття «ідеї»;

а) Ідея є сутність і першообраз космосу [9, 39].

б) В ідеї полягає не тільки істина але й також добро і краса.

в) Ідея є не тільки основа будь якого розвитку в природі, але і сама вона в природних межах підлягає розвитку.

г) Ідея, яка лежить в основі космосу, міститься в божественному розумі.

Предметом філософського дослідження П. Юркевича є богослов'я, філософська антропологія, етика, правознавство, психологія та педагогіка. Його захоплювала ідея сущого. Через прагнення до самовдосконалення і здатності керувати собою, людина здатна наблизитися до Вищого Творця. Тобто людина повинна мати взірєць до наслідування. Бо людина може збагнути образ Творця у спільноті, і з її допомогою, реалізувати себе та усвідомити своє призначення, вказане Богом. Закликом П. Юркевича стає «мир з ближнім як умова християнської спільноти». Також відчуття свободи, ідея вільної особи, є домінуючим вченням Юркевича. З цього випливає, що моральні вчинки для людини можливі, бо вона вільна. Духовна свобода є тим критерієм для доброго виховання особистості. Отож, П. Юркевич наголошує на свободі, що є відображенням думки про те, що Бог створив людину вільною. Тому усі навички повинні розвиватися вільно, про що він говорить у праці «Загальна педагогіка з додатками». У християнському гуманізмі є основи права, свободи та людяності; останнє є духовною силою християнського вчення.

В праці «Серце і його значення в духовному житті людини», зауважується поєднання віри та розуму, де віра є серцем, а розум є головою. Бо ці життєво важливі органи можна розглядати як органи душі. Тут автор посилається на св. Отців, котрі знали про важливість кебети в духовному житті людини, але центр всього духовного вони вбачали в серці. Як зауважив І. Захара, покладення рук на голову того,

кого висвячують чи благословляють є нормою для християнської традиції. Така практика може служити доказом вищості голови над серцем з точки зору науки [6, 225]. П. Юркевич на зразок його попередників намагається поєднати науку із Святим Письмом. Серце є осередком зважених рішень і моральних вчинків. П. Юркевич ставить за мету, щоб вихованець отримував реальний погляд на життя, та готувався гідно сприймати його виклики.

Надзвичайно цікава думка П. Юркевича «Дитина повинна прийняти в своє серце початки віри, раніше інших начал освіти: думка про Бога, Його милості, Його любов до людини повинна бути в його душі щонайперше», — підкреслює він у «Читаннях про виховання». Виховання повинно бути в любові, це найцінніший елемент педагогіки. Особливо наголошуючи: любов до істини, любов до добра, любов до учнів. Такими є назви до розділів з «Курсу загальної педагогіки з додатками».

Продовжуючи цю лінію християнських елементів в працях П. Юркевича, твір «З науки про людський дух» не став винятком. Філософ говорить про гармонійне поєднання духовного та матеріального, душі та тіла. Тут він підносить питання піклування за здоров'ям. Щодо цих двох елементів. П. Юркевич зауважує, що: «Всі виховні моменти повинні бути узгоджені з індивідуальною природою виховання для того, щоб природа досягла згоди з своїм моральним християнським ідеалом».

П. Юркевич висуває теологічне вчення й у творі «Філософія права». Право має морально-етичний напрямок, де усі закони служать для добра людини. Він стверджує, що Господь (Ісус Христос в Пресвятій Трійці) є законодавцем та суддею. Тільки Бог згідно благодаті своєї є Благо. Для П. Юркевича, закон — це дотримання Божих заповідей.

Лінія християнських елементів промовисто проходить через усі праці Юркевича. Також, на його думку, причина зникнення минулих цивілізацій була в низькій моральності тогочасного суспільства. Бо людина є образом Божим, і повинна бути досконалою як і Отець Небесний досконалий.

Філософ П. Юркевич інакше розглядав Платонівську «ідею» ніж це розумів Іммануїл Кант, та його послідовники. Згідно з П. Юркеви-

чем, ідея не є саморухом. Він вважає, що ідея це той потік речей, який підпорядковується вимогам ідеї внаслідок наперед визначеної творчої волі, яка покладає цей світ як виконавчу владу, щодо ідеї як влади закону. Отож, таємниця Божа має взаємодію із світом ідей. Звертаючись до філософії, яка пізнає ідеї, на відміну від емпіричної науки, приходимо до того висновку, що неможливо пізнати царство ідей філософськими засобами. А це тому, що ідея чи будь-яка справа розпочата в філософському розумі, переходить в глибину людської душі усвідомленою як добра. Ця ідея є найпростішою, найзрозумілішою і найпервіснішою для добра душі. Тоді ідея те, що може бути, переходить у те, що є дійсністю за посередництвом того, що повинно бути. В результаті ідея дійсності стає ідеєю добра. Міркування П. Юркевича приводить до нової системи поглядів, тож він створює філософію кордоцентризму. Він не обмежується лише розумом для пошуку істини добра. Добра як акту щирої душі, щирого серця. Також місце філософії серця у системі поглядів визначається розумінням філософії, що є спрямована на осмислення душі. Якщо душа, яка пов'язана із тілом, творить одне ціле, то за філософською рефлексією, постає питання, який орган в людському тілі, відповідає за духовну діяльність людини? Тож напрошується розкрити проблему «серця» та «голови».

Варто зазначити, що П. Юркевич активно використовував у своєму філософському лексиконі поняття «серце», яке він вважав осердям душі. П. Юркевич зауважив присутність важливості «серця» в кожній книзі Святого Писання. Серце яке є «...осердям всього тілесного й духовного життя людини... вмістилищем всіх сил, функцій, рухів, бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямками та відтінками» [9, 73]. Вже вище згадувалося, що серце П. Юркевич протиставляв сучасній йому науці. Для нього, як християнина та філософа, перш за все св. Письмо є авторитетом та джерелом, на яке він посилається в праці «Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого» багаторазово, для викладу його думки [9, 73].

П. Юркевич зазначає, що саме серце виснажується від тілесних страждань. Так цар Давид у своїх псалмах описує своє серце під час труднощів, кажучи: серце моє зомліло (Пс. 40, 13); серце моє розколотилося, сила мене полишила (Пс. 38, 11). Серце людське потре-

бує Божого хліба, та має уникати непоміркованості: непомірні обтяжують серця своїм переїданням, пияцтвом та життєвими клопотами (Лк. 21, 34) [1].

Серце є центром душевного і духовного життя. Якщо це справедливо взагалі, то тим паче треба визнати, що в людській душі є щось первинне й просте, є заховане в серці людини, є глибинність серця, якого майбутні рухи не можуть бути обчислені згідно із загальними й необхідними умовами й законами душевного життя. “Так, у серці починається й зароджується рішучість людини на ті чи інші вчинки; у ньому виникають різноманітні наміри й бажання; воно є вмістилищем волі та її жадань” [9, 74]. Ця цитата є синтезом різних віршів з двох завітів св. Письма, зрештою як інші також.

Ці дії намірів, бажання й рішучості позначаються виразами: “віддався я всім серцем” (Екл. 1, 13); Даниїл постановив у своєму серці (Дан. 1, 8); “і було на серці мого батька Давида” (Цар. 8, 17). Те саме говорять вирази: “серцем віруємо для праведності” (Рим. 10, 10), “як серце йому дозволяє” (2 Кор. 9, 7), “щоб серцем рішучим трималися Бога” (Дії. 11, 23)”.

Рефлексія є також результатом дії серця, так як і порада: “а моє серце дало мені раду” (Неєм. 5,17). Серце також пізнає: “хто не має серця, щоб пізнати, той не має очей, щоб бачити, і вух щоб слухати” (Втор. 29,3). Коли серце черствіє, то людина втрачає здатність помічати й розуміти найочевидніші явлення Божого промислу: “і тяжкими зроби його уші, а очі йому позаклеюй” (Іс. 6, 10). “Узагалі весь нахил думки серця її — тільки зло повсякденно” (Бут. 6, 5) [9, 74–75].

П. Юркевич ілюструє і водночас пояснює, чому конкретна особа поводить в той чи інший спосіб, і пропонує вирішення на основі Святого Письма, де можна знайти лік для конкретної душевної чи духовної недуги, або що є джерелом добрих вчинків. Серце як двигун усіх внутрішніх й зовнішніх дій людини, які можна поділити на добрі, нейтральні та недобрі або злі. Деякі вже тут з цього поділу були названі. Але їх є більше, як наприклад: брехня, пожадання, різного роду злі пристрасті, але є й добрі, добрий намір, радість, моральні цінності тощо. П. Юркевич неодноразово повторює, що серце є осердям всього тілесного й багатоманітного духовного життя людини, і що серце є джерелом життя. Цим повторенням він хоче підкреслити важливість серця, яке наділене Богом великою кількістю властивостей, і закли-

кає берегти його як найбільший скарб. Бо серце є тими таблицями закону, що Бог написав свої заповіді для гармонійних стосунків, людини з Богом та людини з людиною.

П. Юркевич також захищає богонатхнених авторів св. Писання, та намагається захистити від небезпеки неправильного тлумачення слова Божого, щоб не пояснювати у світлі запозичених ідей. Він намагається показати зміст та сутність серця. Для нього “серце”, не є менш вартісне ніж “голова”, ба більше того, серце є вище. Тому що серце є не зовсім позасвідоме, воно є до певної міри глибше заховане в своєму бутті, і його життя є менш розчленованим і ясніше від розуму.

Мислитель Юркевич вчення романтиків, та деякі схожі до них позиції філософів, як наприклад, Артура Шопенгауера, використовував як доповнення до тих думок та духовного життя, що він знаходив у Св. Письмі. Бо у Св. Письмі, яке він використовує за одне з головних джерел, “серце” це не тільки почування, пристрасті, моральні переживання, але й пізнавальні дії. Стан серця усвідомлюється як духовний стан людини, що має як внутрішні, так і зовнішні сторони. До першого акту віднесемо думки, а до другого діла. Проте вони не можуть повністю виявити цього стану. Якщо звернути увагу на фізіологічні стани у роздумах П. Юркевича, то він вважав, що орган кровоносної системи можна пов’язати з життям і тієї стороною психіки, яку він називав “серцем”, яке є осердям. Він протиставляє «серце» та «голову», за їх змістом психіки. Голові він надає теоретичні, а серцю практичні риси, тобто як база волі та афектів. Відношення цих двох органів, не є відношенням залежності один від іншого, як і відношення паралелізму подій в обох. У П. Юркевича “серце” виступає “душечним” елементом в житті людини. Отже, на першому місці не є те, що досягне нашому досвіду та спостереженню, а на відміну від цього є важливі душевні змісти. Людська душа не піддається абсолютному пізнанню. В людини “серце” є основою духовного життя, а розум — тільки світло, що цю основу просвітлює. Тому душа це є буття, що освітлюється цим світлом. Життя духовне зароджується перед світлом розуму в пітьмі, тобто в глибинах, що є неприступні нашому зору. Розум, має сенс лише тоді, коли він укорінений в серці. Розум є вершина але не є коренем життя людської душі.

Серце є підставовим органом, елементом в душевному житті людини, що не є схожим елементом до нижчих форм життя, що розвинулось під впливом якихось зовнішніх причин. Однак це не вірно, бо людська душа має зовсім інший зміст, особливий, так подібний до примітивних форм душевного життя, але цілком осібний та своєрідний. Ця своєрідність виражається в моральності, бо не знайдено якогось конкретного закономірного механізму. Також ця своєрідність виражається в почутті усвідомлення безмежного виміру, що не має аналога в примітивних форм. Також цю своєрідність відносимо до кожної індивідуальної душі зокрема, що відрізняє її від інших душ. Тому і не можна до цих психічних сторін застосовувати аналітичний метод, що розрізняє явища, та ставить питання про закони, що ними керують. І саме тому, кожний аналіз припускає різноманітні явища, які розкладає, розчленовує. Основа душі є серце, яке наука безсила досконало проаналізувати. Відповідно ця наука не може передбачити дії серця, бо серце, як називає П. Юркевич є “таємницею людини”.

Мислитель однаково відхиляє два способи погляду на душевне життя: містичний та емпіричний. Містицизм вважає, що усі форми душевного життя, включно з розумом, є лише слабкий і нечіткий вияв повноти сердечного життя. Бо містик прагне віддатися подорожі в темне почуття єдності і безмежності, в ту глибину серця, де згасає всяке світло свідомості. Містицизм прагне замінити шлях душевного розвитку, який є довгим, на один крок до мети.

Емпірист мислить по-іншому, він вважає можливим звести все багатство душевного життя до кількох основних форм, і далі вже з них виводити інші. Але цей принцип має свою слабкість, щодо з'ясування основи безсмертя душі, релігійної свідомості, або інші таємничі явища душевного життя людини.

В результаті цих поглядів між містицизмом та емпіризмом, можна побачити правду в середині між ними двома. Бо серце породжує тільки ті явища душевного життя, які не можуть бути з'ясовані загальними закономірностями психіки. Бо в глибині серця завжди залишається джерело нового життя, нових рухів та стремлінь. Роздуми над цими питаннями, дозволяють зрозуміти дещо із підсвідомого і її ролі в душі, як чогось глибокого, вищого за основи свідомого психічного життя. П. Юркевич є послідовним у своїх міркуваннях,

щодо критики інтелектуалізму, він виступає за емоціоналізм. Тим самим він бере за головне не розум і не волю, а емоційний прагматизм. Хоча мислитель своє вчення про теорію підсвідомого в серці до кінця так і не розвинув.

XXI ст., це час, коли такі чесноти, як моральність, душевність, повага до ближнього, співчуття, відходять на другий план. Коли людина забуває про особисту відповідальність. Де людина шукає нових ідеалів як відповідь на виклик.

Висновки. Оригінальна “Філософія серця” в П. Юркевича є розгорнутою концепцією серця. Вона демонструє визначну основу фізичного і духовного в людині, є символом її внутрішнього переживання. Проте помилково вважати серце звичайним індикатором цих відчуттів, через підвищене фізіологічне серцебиття. Серце пізнає красу і таємничість світу, бо розум лиш вершина, коли ж серце є корінням духовного життя. Через нього людина здійснює емоційне осягнення світу, що є первинним і глибинним способом світосприйняття, що забезпечує його цілісність.

Юркевич зосереджував свою філософію в релігійному напрямку. Його філософія спрямована на вивчення проблем людини, таких як: її внутрішній світ та загальнолюдські моральні принципи, де він намагається подолати різні протиріччя між наукою і релігійним одкровенням. Саме християнське зерно в серці самого філософа призвело до підвищеного інтересу до проблем моралі. Тому філософська спадщина П. Юркевича допомагає краще зрозуміти значення серця та його вплив на вирішення етичних проблем.

Хто може краще пізнавати Бога, коли не конкретна людина? Яка наука краще подасть правду про душу і Бога, коли не наука конкретної особи у її серцю? Зрозуміло, що в царині зарано тріумфуючого розуму не слід покладати надії відкрити Бога, бо наука розрахована на детерміністичні доктрини, послідовні закони логіки та інертного мислення. Збитися з колії науки — приречення на вигнання. Ось чому шлях до Істини тернистий і пролягає через вузькі ворота.

Плоди серця свідчать про душу людини. Цими плодами є її вчинки. Тут Юркевич долучився до творення продовження Гімну любови ап. Павла, розмірковуючи про них. Підстави так вважати дає сам Юр-

кевич: “коли в серці зменшується олія любови, світильник згасає, і моральні принципи і ідеї темніють, а потім і зовсім зникають зі свідомості” [12, 145]. Анатомія розуму блідне перед живою красою душі у сердечних пориваннях. Перед незнанням людина не осоромлюється, майже, ніколи, а от перед огріхами серця вона бентежиться і побивається, щоб їй це не коштувало. Серце зносить тягар гріхів, прагнучи їх позбутися, коли розуму байдуже до їхніх дошкулянь.

На його думку, серце здатне поринати у незнані для розуму висоти духа, еднаючись у блаженному танку буття із колом собі подібних духовних осіб, даруючи їм правди про вірність, честь і обов’язок. Серце створене для єднання, і найголовніше — єднання з Богом. Такою є мудрість від П. Юркевича, легендарного українського філософа.

Юркевич послідовно озвучував риси нової онтології, відмінної від чуттєво-тілесного розумового акту. Як відомо, він її не завершив. Він зумів, натомість, доказати, що природа серця людини оправдує метафізичну свідомість безумовного Першоначала. Поза серцем людський погляд не в змозі споглядати будь-які онтологічні причини, тож природа серця має всі необхідні передумови і підстави, якими володіє сам Бог. Так само й “філософія сама не в змозі повернути душу до єднання з Богом, це робить теургія, знання й виконання таємних символів Богів, через які душа з’єднується з натурою божественною... велика сила співів, слів, таємничих речень, формули тощо свідчить, що душі внесли всі ці засоби з життя досвітнього, там чули й бачили все це... Філософія і споглядання є лише приготування до цього божественного стану духу людського”, — писав мисленник у начерку до “Трактату про містерії” [10, 304].

Отож ці моральні принципи, що були в П. Юркевича, і які він зобразив на сторінках своїх праць, дали свої плоди у дослідженнях іншими філософами. На основі праці “Серце та його значення в духовному житті людини, згідно учення слова Божого” можна твердити, що в П. Юркевича присутні риси самобутнього богослова. Хоча інші праці частково також це підтверджують, але цей твір є найяскравішим.

У П. Юркевич була неширока, а вузька життєва стежка, яку він намагався пройти гідно і до кінця своєю самобутньою творчістю, що є зовнішнім проявом його внутрішньої любові до ближнього й свого народу.

Філософія серця Юркевича дає підстави говорити про створення філософії внутрішнього життя з багатьма запозиченими з різних джерел елементами, головню августинізму (у вченні про Істину та душу). Людина — духовне суще, образ і подоба Божа, це правда, якої було не позичати питомцю духовної семінарії і лектору релігійної філософії. Відходити від духовної стезі Юркевич не хотів і не мав потреби. Він вистояв свою прю із світовим злом і показав на інтелектуальному бойовищі як слід стояти за правду тим, хто вирішив йти слідом: слід переконливо шукати тільки мудрості, а все інше додасться.

Література

1. *Святе Письмо Старого та Нового Завіту* / перекл. о. І. Хоменка. Рим: Видавництво оо. Василян, 2007.
2. Горський В. Історія Української філософії, курс лекцій. Київ: Наукова думка, 1997. 285 с.
3. Завідняк Б. Історія української релігійної філософії. Львів: Місіонер, 2020. 288 с.
4. Завідняк Б. Релігійна філософія від становлення до сучасності. Львів, Місіонер 2021. 800 с.
5. Завідняк Б. Григорій Сковорода: джерела мудрости. Львів: Місіонер, 2023. 344 с.
6. Захара І. Українська філософія. Львів, 2014. 353 с.
7. Кралюк П. Історія філософії України. Острог, 2013. 652 с.
8. Мондін Б. Філософська антропологія і філософія культури та виховання. Пер. з іт. Б. Завідняка та о. А. Копистинського. Підручники систематичної філософії, т. 5. Львів: Місіонер, 2025. 312 с.
9. Юркевич П. Вибране. Київ: Абрис, 1993. 397 с.
10. Юркевич П. З рукописної спадщини, пер. укр. М. Ткачук. Київ, 1999. 332 с.
11. Юркевич П. Історія філософії, Філософія права, Філософський щоденник. Київ: Український світ, 1999. 756 с.
12. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні, том 1. Київ: Смолоскип, 2005. XXXVIII+402 с.
13. Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина. Вінніпег: Волинь, 1997. 76 с.

Ivan Basjuk
Ternopil

THE PRIVILEGE OF THE HEART IN THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF PAMFIL YURKEVICH

Abstract. *The article explores the phenomenon of the heart and its meaning in the works of Pamfil Yurkevich, in particular in “The Heart and its Meaning in the Spiritual Life of Man According to the Teaching of the Word of God”.*

Elements of cordiocentrism are compared with the main ideas of philosophical anthropology, and views on man found in rationalism and materialism. The influence of biblical authors on the formation of the doctrine of cordiocentrism and the religious problematic of man in the light of the teachings of individual philosophers of the New Age is analyzed.

Keywords: *cordiocentrism, idea, notion, rationalism, Ukrainian philosophy, theodicy, ontology, God.*

Богдан Завідняк
м. Дрогобич

ТЕОДИЦЕЯ АБО МІСТИКА ХРЕСТА ЕДИТИ ШТАЙН (СВ. ТЕРЕЗИ БЕНЕДИКТИ ВІД ХРЕСТА)

Анотація. *Мета дослідження: висвітлити теодицейну позицію мислительки XX ст. Едити Штайн. Розглядаються філософсько-богословські погляди, зокрема: метафізичні погляди, докази існування Бога згідно з Штайн. Розкриваються філософсько-богословські виміри параметрів трансцендентності Бога і з'ясовуються його відносини зі світом і людиною. Крізь призму історіографії висвітлюється роль книги «Наука Хреста» Штайн. Методом герменевтики проводиться аналіз теодицейної думки мислительки в контексті історично-критичних досліджень останніх років. Новизна дослідження полягає у з'ясуванні пізнавальної ролі містичного досвіду в обґрунтуванні доказів Божого буття на основі висновків філософсько-богословського осмислення: а) духовного єднання душі з Богом у екстатичному пережитті, б) обґрунтуванні потреби любові для доказу буття Абсолюту, в) обґрунтуванні метафізики серця як внутрішнього досвіду духовної людини, здатної прийняти містичну науку інтенціональною практикою сходження до глибин пізнання власного Я з метою доповнити власну екзистенцію існуванням трансцендентального Начала. Отримані результати дають змогу стимулювати як особистий пошук істини Абсолюту, так і допомагають віднайти зв'язок між містичним пошуком Першоначала у феноменології з метафізичною парадигмою серця. Проллюструють світло на становлення антропологічної групи доказів існування Абсолюту в XX ст.*

Ключові слова: *Едит Штайн, Бог, ідеї, феноменологія, докази Божого Буття, онтологія, метафізика, теодицея, містика, містицизм, істина, споглядання.*

*Любові належить давати, а не приймати,
розуму ж, місцеперебуванню слави,
належить приймати, а не давати.
Едит Штайн. Наука Хреста*

Постановка проблеми. В історико-критичній літературі останніх часів не часто мають місце дослідження, присвячені доказам існування Бога. Сам факт, що ці докази належать не сучасним науковцям логікам чи метафізикам, а класикам філософсько-богословської думки не дивує [7, 30–51]. Позаяк після Канта агностицизм і недавня недовіра до висновків метафізики глибоко вкорінилась у свідомість покоління науковців ХХ ст., вишколеного на творах неопозитивістів Карнапа, Айера, не кажучи про матеріалістів, скептиків, нігілістів тощо. Однак особистий пошук істини існування Божого буття християнськими мислителями метафізиками не надто стає предметом сучасних досліджень. Коли більше пощастило італійському філософу і богослову Антоніо-Розміні-Сербаті, особа і теодицейна думка якого отримала визнання з боку Католицької Церкви, проголосивши Розміні десять років тому блаженным, то його голос мало що говорить українським дослідникам. А дарма. Хоча попит на такі пошуки Бога в сучасності є. Доказом чого стало визнання заслуг аналітичного теїста Елвіна Плантаїни [5], нагородженого у вересні 2017 року премією Дж. Темплтона. Проте не менш цікавою є теодицейна думка іншої, проголошеної тією ж РКЦ, святою — мучениці, покровительки Європи, день якої відзначається 9 серпня. Маю на увазі Едит Штайн (1891–1942) і її особистий внесок у скарбницю розмислів про Боже існування. Тут менш помітна мовчанка у вітчизняній літературі, як з обґрунтуванням філософії Розміні. Проте, коли біографія святої стала предметом ширшого визнання в Україні через беатифікацію мислительки РКЦ, то наукове осмислення її внеску, якщо не враховувати трьох книг перекладів творів Едит Штайн українською [9; 10; 11], більше зустрічається в джерелах позаукраїнської наукової спільно-

ти. Однак окремо в джерелах теодицейну тематику Штайн не розглядають, а в руслі її феноменологічних пошуків та дотично до її історіографії.

Результати дослідження та їх обговорення. У світовій науковій літературі вагомими є дослідження філософсько-богословських поглядів Штайн у таких науковців, як: М. Аквавівіа [18], Ж. Барузі [19], Б. Бекманн [20], Ж. Беркман [21], А. Беяс [22; 23], М. Лебех [29], Е. Макінтайр [30], М. Маскулак [31], Дж. Мослі [33], Ф. Обен [34], Дж. Пуліна [35], П. Волек [42], А. Яні [27]. У вітчизняній — Ю. Шабанова [8]. Виходять окремі студії, присвячені філософії Е. Штайн [26]. Студії творчості Едит Штайн проходять різнопланові, спираючись як на її самостійні дослідження у сфері філософії та теології, так і на споглядальну практику в духовному житті, знаходячи її новаторською. Особливу увагу зосереджують на феноменологічних пошуках авторки, називаючи її «ангелом Гуссерля» [35]. Однак часто дослідники порівнюють концепцію буття Штайн з томістичною [23; 42; 8], знаходячи чималі розходження з томізмом. Логічно постає завдання опрацювати раніше недосліджену тему — антропологічний доказ Едит Штайн, який вона формулює і обґрунтовує на сторінках своїх творів. Зосередивши увагу на теодицейних аспектах Богопізнання Штайн у статті, ми вимушено порушимо ці компаративістичні моменти, які допомагають краще зрозуміти позицію мислительки в даному питанні.

Виклад матеріалу й обґрунтування результатів дослідження. В цій публікації наважимося обґрунтувати самобутній підхід до доказів божого буття Едит Штайн в контексті її видань в українських перекладах, застосувавши герменевтичний підхід до осмислення її теодицеї. В українській філософській традиції помітний внесок П. Юркевича (1827–1874) в докази існування Бога у статті-рецензії на «Лексикон» с. Гогоцького, де філософ навіть сформулював критерій, який варто застосовувати до подібного роду доказів [14; 15; 16]. Богопізнання Юркевича вивчав і автор цієї публікації [3]. Метою статті Юркевича було показати, що гідність філософського знання не визначається кількістю доказів, як вважали схоласти. Бо «в області експери-

ментальних наук нам відомо більше, ніж ми можемо доказати, так і в філософії існують переконання, які справджуються у внутрішньому досвіді, або справджуються фактично своїм моральним змістом” [16, 257]. Тож дослідження Юркевича було присвячене реабілітації філософії перед богослов’ям.. Мислитель моралізував, встановлюючи підставу Богопізнання: “Не люблячи не пізнати Бога — ось істина, яку ми часто забуваємо, покладаючись у справі богопізнання тільки на наші думки, на наші силогізми, на наші худі синтези і аналізи” [16, 262]. Він підходить до характеристики вже класичного твердження Гегеля про те, що у створеному світі “що розумне — те дійсне, і що дійсне — те розумне” [1, 13; 2, 89–90]. Проте, не до такого Бога молиться людина серцем в надії знайти полегшу своїм стражданням. Світ явищ піддається характеристиці його позитивного змісту, але не має прямого відношення до релігійної свідомості. Певна заслуга Канта власне й полягала в тому, щоб співставити науку з вченням про Бога, і щоб це відношення було прийняте серцем віруючої людини. Як відомо, цей підхід Канта викликав критику позитивістичної метафізики, привівши до агностицизму в питанні про Бога. З кантівського волюнтаризму випливало, що потреба в предметі не виводить буття предмету. В такому випадку наша віра в Бога є сліпа і безпідставна. За відправну точку обирався безумовний розум. Пізнати Бога неможливо, віра лежить поза сферою розуму і не стосується до нього. Хоч Кант з пошаною відзивався про телеологічний доказ існування Творця у розділі «Критики чистого розуму» [VI. Abschn. Von der unmöglichkeit des physikotheologischen Beweisen] [28, 589–590; 4, 364–365]. Бо людина здатна бачити глузд там, де він дійсно є, а є він розлитий у всесвіті. Цей глузд вимагає від людини жити і діяти згідно з істиною цього світового глузду. Тому-то моральні ідеали відкривають перед людиною думку про вищу досконалість і щастя. Мислительна творчість П. Юркевича базувалась на психологічному значенні серця в пізнавальній діяльності людини. “Правда цілком засвоюється людиною, тільки коли вона «паде на її серце»... Правда засвоюється людиною, стає її внутрішнім придбанням, її скарбом лише тоді, коли вона зачіпає серце людини. Лише за таку думку, що живе у серці людини, вона може боротися, обороняючи цю думку з самопожертвою та героїзмом, бо тільки для серця це є можливо” — зазначав Д. Чижевський,

чи не єдиний за рівнем визнання у колах світової філософської думки український мислитель, поруч із П. Юркевичем [13, 143].

Юркевич послідовно озвучував риси нової онтології, відмінної від чуттєво-тілесного розумового акту, не завершивши її побудову. Він зумів доказати, що природа серця людини оправдує метафізичну свідомість безумовного Першоначала. Поза серцем людський погляд вже більше не в змозі споглядати будь-які онтологічні причини, тож природа серця має всі необхідні передумови і підстави, якими володіє сам Бог. Так само й “філософія сама не в змозі повернути душу до єднання з Богом, це робить теургія, знання й виконання таємних символів Богів, через які душа з’єднується з натурою божественною... велика сила співів, слів, таємничих речень, формули тощо свідчить, що душі внесли всі ці засоби з життя досвітнього, там чули й бачили все це... Філософія і споглядання є лише приготування до цього божественного стану духу людського”, — писав мисленник у начерку до “Трактату про містерії” [17, 31; 17 304].

Ми впізнаємо передбачення Юркевича у творах багатьох слов’янських філософів, та деяких західних (Т. Рібо, Г. Маєр, М. Шеллер), на що звертав вже увагу Д. Чижевський [13, 148], в папських енцикліках блаж. Івана Павла II та особливо у містичному єднанні з Абсолютом в Едит Штайн.

На подальших сторінках статті [16, 287–350] Юркевич наважується подати власний виклад науки про докази існування Божого буття, усвідомлюючи, що воно не є настільки достовірною істиною, як певна аксіома геометрії Евкліда. Таке ототожнення приводить до пантеїстичного погляду. Так само й розходиться з твердженням Канта: “коли дане умовне, то дається й безумовне” у людському знанні, тим більше у знанні про Бога. Таке безумовне тільки щойно задається, а не остаточно виводиться у висновку. Тема Бога залишається відкритою і живою, бо людина не знає, чи предмет Богопізнання під видом “об’єкта, обумовленого формами суб’єкта” існує насправді, чи тільки в уяві. У доказах є елементи знання, нехтувати якими наука не може. Докази мають силу схилити наш розум, підкорювати свободу і переконання до визнання існування Бога смиренно і благоговійно. Тож, на думку Юркевича, Бог незбагнений для релігійної свідомості [16, 299]. Людина — жива особа, здатна силою свого духа любити, само-

свідомістю — збагнути істину морального і естетичного плану, зацікавитись нею і у повсякденному житті її відкривати найбуденнішими засобами. Людина покликана плекати це відчуття істини, наповнюватись внутрішнім духовним змістом [16, 305]. У схиланні до наукової вартості доказів існування Бога Юркевич рекомендує науковцям аристотелівський аргумент руху не тільки для відкриття ними “неповноти механічної картини світу”, а й до відкриття безумовного принципу — Бога. Або ж кантівський, згідно з яким людина погано знає те, що особливо гідне знання. Тож слід спростовувати але й захищати докази, залишати простір для свободного наукового і релігійного розвитку людини. Цим уникається фанатизм, позбавляється лінощів, розширюється розумовий світогляд і, врешті, відбувається народження культурно-естетичних феноменів. Тут особисте визнання серцем служить вольовим рушієм у сприйнятті Бога вірою і розумом. Однак — це онтологічний аргумент, сформульований ще св. Ансельмом з Аості, в якому криється як критика, яка не забарилася ще з часів самого Ансельма, так і позитив — віднайдення «особової підстави» у вигляді свідчення особового Бога. Що й доводить своєю тезою Едит Штайн текстуально і біографічно. В цьому її новизна, як доповнення до особистого феноменологічного пошуку, про що варто пригадати наступне.

Феноменологічні дослідження у ХХ ст. завдячують своє існування Едмунду Гуссерлю, філософу, який обрав для пошуку істини один з двох можливих типів феноменології — ноетичну або феноменологію «А», спричинившись до Богопізнання. Друга феноменологія — історична або фактична (“феноменологія” «Б») припала до душі Максу Шелеру та Мартіну Гайдеггеру. Її можна назвати відправною точкою герменевтики, вагомим методом богослов’я, бо саме від феноменології шлях пошуку істини веде до екзегези та систематичного богослов’я. Таким чином, збагачуючись на цьому шляху фактологічним матеріалом, пропонується глибша і цілісна герменевтика тієї феноменології, з якої починалось феноменологічне дослідження. Від нечітких і нетривких людських переконань, до ясної і захоплюючої Істини Бога. Таким може бути шлях Богопізнання у богослов’ї.

Однак, яким чином можна досліджувати теологумени, використавши феноменологію «А»? Приклад показала Едит Штайн у творі

“Про скінчення і вічне буття” [37], коли торкнулася студії про Пресвяту Трійцю і ангеологію. Ця жінка філософ теж обрала для розумового пошуку Бога феноменологію «А». Справді, перш ніж спробувати підійти ближче до розгляду основних таїнств християнської віри (Благодать, Гріхопадіння, “Нова людина”, “Царство Боже”, Надія, Спасіння тощо), варто мати точні і вичерпні відомості про те, що це любов, гріх, надія царство людини та її визволення. Тобто, спершу варто бути обізнаними з правдою про людину, а вже тоді можна наважуватися здійснювати до Бога. Щойно тоді можна мати правдиве уявлення про таїнства, обряд і символи. Так само, й не маючи достатнього знання про феномен соціального і культурного життя, не можна відповідно думати і жити церковним життям.

Однак Едит Штайн брала уроки не в одного Гуссерля, допомагаючи йому як молодий асистент або учений секретар. Цей факт варто враховувати на її шляху до Істини, висвітлити який ми спробуємо в цій публікації частково крізь призму видань, що побачили світ у видавництві «Місіонер» в українських перекладах.

Вже в трактаті Про Пресв. Трійцю св. Августин, по-суті, говорив про тісну аналогію душі людини з Пресв. Трійцею. Її сліди в душі людини явлені через пам’ять, розум і волю. А це, у свою чергу свідчить про відношення між мисленням і любов’ю, над чим задумувався св. Августин, закликаючи до пізнання Бога з побожністю і любов’ю більше, ніж погордливою наукою: “*Haec est autem vera dilectio, ut inhaerentes veritati iuste vivamus*” [De Trinitate VIII, 7, 10]. Думку св. Августина близько до серця сприймала Едита Штайн, йдучи у пізнанні Бога його шляхом:

“Немає майже жодного такого мислителя, для якого, [як для Августина], було чітко і виразно зрозуміло, що любов спонукує до мислення. Пал любови спонукує його все більше заглиблюватись у сферу духа. Він не задовільняється знайденим рішенням, а завжди все глибше і глибше продовжує шукати істину. А оскільки він у своєму пошуку відштовхується від досвіду духовного життя, то особливу увагу звертає на любов, навіть тоді, коли досліджує сферу пізнавальної діяльності. Мислячи, він заглиблюється в неї, тому що переконаний, що це для нас є шляхом для пізнання Пресв. Трійці. А це означає, що “той, хто перебуває в любови, перебуває в Бозі”. Тобто, хто добре за-

своїх знання любови, той може пізнати й Бога. Вона є Провідною Зорею” [37, 450].

Після прочитання автобіографічної книги про св. Терезу Авільську мислителька Едит Штайн відкрила для себе одну істину: справжніми експертами у вірі є містики і святі, оскільки вони пережили правдивий досвід Бога. Тож завдяки гуссерлівській феноменології молода асистентка відомого на той час філософа невдовзі отримала змогу пересвідчитись на власному досвіді в існуванні світу Бога. Підходом до цього досвіду були довгі шляхи пошуку Істини, як вона сама зізнавалась у приватному листі від 23 березня 1938 р. до Адельгундіса Єгершмідта, — особливий вид молитви: “Wer die Wahrheit sucht — der sucht Gott ob es ihm klar ist oder nicht” (“Хто шукає істину, той шукає Бога, навіть якщо сам цього не усвідомлює...”) [39, 102].

Приведемо деякі дані з життя видатної жінки-мислительки, про яку дедалі більше дізнається український читач, завдяки книгам жовківського видавництва “Місіонер” [9; 10; 11].

У єврейській родині Едит Штайн (1891–1942) була одинадцятою дочкою. У філософських колах вона відома як асистентка філософа-феноменолога Едмунда Гуссерля. В 1922 році вона навітнула до католицизму, увійшла до ордену кармелітів, і присвятилася вивченню спадщини св. Томи. Загинула Штайн у газовій камері Освенціуму (Польща). 11 жовтня 1998 року папою Іваном Павлом II вона проголошена святою з ім'ям св. Терези Бенедикти від Хреста.

Найголовніші твори Едити Штайн: Про проблему емпатії (1917 р.); Феноменологія Гуссерля і філософія св. Томи з Аквіну (1929 р.) [38, 315–338]; Скінченне і вічне буття (Endliches und ewiges Sein, 1950 р., посмертне видання); Наука хреста (1950 р., посмертне вид.). Вона переклала на німецьку *Quaestiones disputatae de veritate* св. Томи Аквінського.

Едит Штайн znana у філософсько-богословських колах як представниця Мюнхен-Гьоттінгенської реалістично-феноменологічної школи. Будучи ученицею Гуссерля вона намагалась віднайти дорогу до вічного буття, не обминувши правду про людину. Так діяли чимало учнів засновника феноменологічної школи, прокладаючи нові маршрути у філософії. Яскравим прикладом є досвід Гайдеггера, що обґрунтовував так звану “четверицю” перехресних діалектичних пар,

пов'язуючи феномен людського буття з божественним. Так діяла й Едит Штайн, прикладом чого є твір “Будова людської особи”, усвідомлюючи зв'язок між християнським образом особи і вихованням душі у вірі.

Вже книга юної *Едити Einführung in die Philosophie* (“Вступ до філософії”) [9] включає низку лекцій, читаних нею у Вроцлаві в 1920 р. і служить фаховим матеріалом з онтології особи, що дає змогу зануритись у вир філософсько-релігійних дискусій двадцятих років, які велись довкола феноменологічного методу, відкритого Гуссерлем. На її сторінках печаттю духа відбилась особиста внутрішня боротьба авторки за духовні цінності, яка велась уже майже сто років тому. Учасниками цієї баталії були видатні філософи Адольф Райнах, Макс Шелер, Романо Інгарден та ін., — імена, на яких базуватиметься нова християнська парадигма персоналізму.

Сучасне критичне видання, що виконане німецькими фахівцями в 2004 р. у видавництві Гердер (Фрайбург в Брейсгау) містить дослідження про процес написання праці, співставлення її з іншими творами авторки. Тож український читач набуває змогу зустрітись з ним у перекладі “один до одного” Ілони Терзової і може отримати необхідні відомості про працю над рукописом твору із вступу-впровадження Клавдії Маріель Вульф [9, IX–XXXIII].

Персоналістична позиція Едитою Штайн вибрана з-поміж інших напрацювань у філософській царині і сама по собі є винятково цікавою. Їй була не з чуток відома томістична точка зору в онтології, бо перекладала німецькою твори св. Томи Аквінського. Хоча Штайн виводила свій стиль мислення, перебуваючи в епіцентрі думки у творчій лабораторії Гуссерля, проте зуміла звільнитись із напруженого магнетичного поля залежності від метра феноменалізму, паралельно торуючи цілком нове русло християнського мислення.

Безякісне чисте Я і особова характеристика (душа як якість особова), це ті складові особи без яких годі уявити її антропо-гносеологічну модель, націлену на сприйняття духовних цінностей. Штайн розглядає особу як ту, що сповнена джерел свого Я, що пробуджується до духовного життя. Що це за джерела? Що, коли вони інертно перебувають в індивідумі і не дають йому змоги пережити справжнє глибинне життя, бо потребують розкриття внутрішніх сил?

Сама Штайн не одразу збагнула їхнє значення і синоніміку з Богом. Так, це сила віри, коли діє Бог в душі людини і відкриває у ній нове життя. Тож *vita nova* дарується, а не виборюється, приймається з почуттям благоговіння і спочину в Бозі.

Тепер починаємо розуміти, чому ж таке поважне ставлення Штайн до філософії. Наука мудрости від самих початків свого розвитку розширювала горизонти дослідження, ставала чіткішою у виборі об'єктів свого дослідження, здійснювалась над об'єктивізацією і предметами, дошукуючись підвалини речей — їхньої суті. У цьому завданні філософія спромоглась на онтологічне дослідження реальності, чого не в силі зробити позитивні науки. Проте не стала називатися тільки онтологією, бо класичне дослідження буття не вичерпується тільки ним, а обіймає широкий спектр феноменів як природи, так і духа. Навіть сама наука становить предмет філософського дослідження. Тут варто зауважити, що не тільки предмети і проблема їхнього пізнання лежать у сфері зацікавлення філософією. До її пізнавального кола варто віднести й функції прагнення, волі, дії, а не тільки розумові функції. Так дерево філософії утворюється з різних гілок, що його формують.

Проблема вибору методу філософського дослідження стає для Штайн запорукою успішного віднаходження істини. Її метод — феноменологічно-практичний. На думку мислительки, “філософія має бути сферою безперечного пізнання”, поза досвідом, оскільки феномен досвіду здатний приймати все нові риси досвідної сфери, заперечуючи не тільки пізнавальну цінність об'єктивної речі, але й навіть видаючи її за витвір фантазії. Тут авторка слідує за августинівсько-декартівським доказом незаперечності сумніву, схилиючись до факту *пережиття* речі як реального явища, коли феномен пережиття і сама річ онтологічно узгоджуються між собою [9, 14; пор.: прим. 34]. Цього слідування вимагала певна ілюстративна залежність від думки про *файномен*, *ноезис* і *ноему* Гуссерля, висловлену в “Ідеї феноменології”. Штайн ілюструє свою думку на прикладі порівняння лету листка, що спершу видавався птахом, або ж порівнюючи сприйняття речі у стані сну і прокидання. Висновок напрошується сам-по-собі: досвід сприйняття пережитого на досвіді піддається точному опису, навіть якщо сприйняття є оманливо-хибним.

Дорогою феноменології як науки про чисту свідомість, що здатна вбирати світ, Штайн дошукується абсолютного пізнання. Вже сама структура пізнавальної сфери включає такі середники як волю, пізнання, сприйняття, душу, серце тощо. Тож тут виникає суттєва розбіжність між феноменологією і психологією. Феномен емпіричного світу є суттєво-допоміжним у процесі пізнання, тому-то для феноменолога радше онтологічні дослідження становлять половину успіху. Ось думка Штайн щодо доцільності користуватися висновками науки про сутності і буття: “В ідеалі феноменологія має охоплювати результати всіх онтологій, водночас, з'ясовуючи стосунок свідомості та предметів в усіх його формах, вона мусить вирішувати проблеми теорії пізнання і критики розуму” [9, 19].

Тож наступним розділом авторка впроваджує читача у світ дослідження зв'язку свідомості з онтологічним світом матеріальних речей, які вимагають справдження підстави їхнього існування. Завдання натурфілософії стосуються й природньої онтології. Суб'єктивний та об'єктивний ідеалізм — це ті позиції, що обіймають сферу не тільки філософії, а й фізики. Штайн аналізує частину доповіді фізик-мисленика Макса Планка “Єдність фізичної картини світу”, де підкреслюється залежність природних явищ від істини зображення світу фізиком, що прагне відчитати закони функціонування світу. Тут бачиться розбіжність також і між філософією і фізикою, позаяк філософія має ширше коло дослідження (повноту буття), ніж фізична наука. Не дивно, що після зазначеної мотивації мислителька береться за дослідження рефлексивної свідомості людини, здатної чуттєво сприймати світ природи і речей. Порівняння позицій Дж. Берклі та І. Канта у суб'єктивному ідеалізмі потрібне їй для відстоювання вартості феномену свідомості як самобутнього буття, щоб приступити до обґрунтування особового виміру людини.

Звичайно, вступ до філософії охоплює й інші течії мислення, як от сенсуалізм, емпіризм, реалізм, ідеалізм тощо. Штайн невпинно торує шлях до можливості поєднання буття і істини, заповнення відсутніх ланок у цівці дослідження, лакун у онтологічній цілості світу буття. Це правдивий вступ у незвіданий океан сутностей за якими свідомості “відкривається” і “переживається” непізнавана трансцендентна реальність Бога.

Книга Едит Штайн *Der Aufbau der menschlichen Person* (“Будова людської особи”) [10] заслуговує окремої розмови як з точки зору популяризації антропологічного феномену крізь призму філософії, так і з огляду на оригінальний феноменологічний підхід німецької мислительки.

В українському перекладі існує лекція Штайн, яку вона готувала в Мюнстері 1933 р., в якості доцента в Німецькому інституті наукової педагогіки для католицьких педагогів, одягнувши напередодні чернечий габіт в Кьольні. Книга є проміжною на шляху до трактату “Про скінченне і вічне буття”.

Спершу авторка висвітлює феномен матеріального тіла особи, сутність живої істоти, що розглядається у поняттях душа і дух для того, щоб скерувати її у напрямку до ближнього і Бога. Це типовий підхід Штайн, націлений на вихід з печери власного Я до світла реального буття Бога.

Лекційний курс Едит Штайн розраховувала присвятити католицьким педагогам зимового семестру 1932/1933 рр., даючи їм можливість запізнатися з історією філософії і відомостями про людську особу в трихотомії “тіло-душа-дух”. Сповнена почуттям невдоволення за свою роботу, їй постали на перешкоді ще й буремні зовнішні події, прихід до влади націонал-соціалістів.

Цикл лекцій Штайн сьогодні розглядається як синтез її тези “Про потенцію і акт”, яку вона розробляла під впливом знайомства з метафізичними поглядами Томи Аквінського. Штайн розглядає особу більше з точки зору соматичної структури, без якої особа виявиться неповноцінною істотою. Саме Аквінат вважав, що бути особою, означає володіти тілесною структурою. Елементи особового виміру людини повні багатством свободи, світу самосвідомості і обов’язку, самоорганізації тощо. До такого підходу філософа підводить медитація над особовим феноменом, праця над яким почалась задовго на зорі християнської філософії, і була поглиблена у творах св. Августина та Северина Боеція.

Твір Штайн по-справжньому філософськи вмотивований, дає поживу для глибших роздумів над феноменом людського життя і його цінності. Існує чимало спільного між антропологічним циклом лекцій Штайн і “Вступом до філософії”.

Рідкісна внутрішня спроба поєднання педагогічного плану виховання людини з богословською антропологією у Штайн стає життєво-необхідною з огляду на покликання сповнювати Божий задум. Коли вихователем душ є Бог, то роль вчителя — сприяти розкриттю ока світла в людині, розбудити її внутрішні сили до взаємодії з Богом.

Як було зазначено вище, Едит Штайн популяризувала в німецькомовному інтелектуальному середовищі твори св. Томи Аквінського, перекладаючи їх на німецьку мову. Однак, оволодівши новим методом філософії — феноменологічним, вона не бажала розходитись із католицькою позицією, позаяк щойно перейшла на католицизм. Штайн подала приклад культивування томістичного мислення з гуссерлівським, тим самим не могла не потрапити в поле зору католицької критики. На це було ряд причин. Штайн — жінка-філософ, єврейського походження, навернена на віру апостола Петра служила прикладом черниці з міцною вірою, а ще — авторка численних ґрунтовних праць.

Цінним є сьогодні розуміння метафізичної позиції Штайн католицьким істориком філософії Б. Мондіном (пом. 2015). Він вважав, що згідно зі Штайн, Гуссерль і св. Тома Аквінський у спробі проведення *філософії як строгої* науки мають чимало спільного: обидва усвідомлювали, що перед філософією стоять невичерпні завдання, як тієї філософії, що проходить шляхом метафізики (як це у св. Томи), так і тої, що слідує за феноменологічним методом (у Гуссерля).

“Феноменологія просувається так, начебто для нашого розуму не існувало жодних кордонів. Справді, можна погодитися з тим, що завдання феноменологічного дослідження не знало би меж, і що пізнання було б безперервним процесом, але воно прямо знаходиться на шляху до своєї мети, тобто до повної істини, яка як скеровуюча ідея задає напрямок для слідування. З точки зору цієї філософії на розгляд не береться жодний інший шлях для досягнення такої цілі. Також і Тома вважає, що це був би шлях природного розуму; його проходження немає меж і, хотілося б сказати, що воно не може досягнути мети, а може лише наблизитися до неї прогресуючи; з чого необхідним чином походить також фрагментарний характер людського теоретизування” (Пер. з італ. автора статті) [32, 584; 36, 64–65].

Однак, слід зауважити, що між позиціями Гуссерля і Томи зустрі-

чаються й не менш важливі розбіжності, тоді коли вони мало в чому можуть сходитися.

Перше розходження стосується пізнавального об'єкту і сили розуму. Для Гуссерля цей горизонт є універсальним, ніщо не оминає свого горизонту, а сила розуму є абсолютною і охоплює всю істину. Розум про який говорить Гуссерль є природним розумом. Натомість, св. Тома розрізняє між природним розумом і надприродним (вірою). Перебуваючи в оточенні Гуссерля Штайн дедалі більше схиляється до думки, що шлях істини пролягає від феноменології до християнської філософії: “Природне пізнання проходить тільки одним шляхом. Йому встановлені кордони — або, кажучи більш точно, вони стисло вказані” [32, 584; 36, 65]. Друге розходження, стосується того, що в Гуссерля переважає антропоцентризм (еґоцентризм), а у св. Томи — теоцентрична концепція людини. Третє, стосується істини. У Гуссерля — єдиним фундаментом істини виступає свідомість, яка є іманентною (очищеною трансцендентальним чином), тому що *побудова світу* залежить від неї, а у св. Томи — істина, принцип і критерій будь-якої правди — це сам Бог, від якого походить будь-яка істина.

Найбільш оригінальним внеском Едит Штайн у метафізику стала спроба прочитати метафізику св. Томи послуговуючись гуссерлівською феноменологією, яка розуміється як наука сутностей.

Книга *Скінченне і вічне буття* (*Endliches und ewiges Sein*) Штайн є найбільш метафізичною за змістом. Тут знову ж таки, пропонуючи своє розуміння складних метафізичних процесів Штайн обирає францисканський напрям метафізики і природного богослов'я. Всесвіт у Едит Штайн, який дуже подібний до платонівського, а менш наближений до св. Томи, більше не є реальним, а радше є *до-реальний*. Його складовими є сутності та форми, які очікують свого утворення. Тож бракує підпорядкування сутностей до буття, ідеальних сутностей *до реальних*. В неї субстанція розуміється як щось незалежне і неповторне, а особа в точності підлягає визначенню Боеція, як розумна природа.

Дійсно, метафізика не оперує поняттями так, як феноменологія, а розглядає суще, тобто конкретну реальність. Не здійснюється перехід від скінченних понять до безконечного, а від скінченних сущих, які не справджені власним існуванням, до *Самосутнього буття*.

Коли ж у визначенні особи Штайн слідує за Боецієм, то для св. Томи особа сприймалась як цілком інша дійсність: це самотня істота в розумній або інтелективній природі [41, IV, 35]. Це володіння власним актом буття, який завжди є тим, що надає реальній сутності конкретність, що творить людській або ангельській сутності умову бути особою. Без акту буття жодна субстанція, жодне створіння чи сутність (навіть сутність Бога) не будуть особою. *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* [S. Th. I, 23, 3].

Як бачимо складні метафізичні конструкти, які компонувала Штайн в процесі праці над книгою не надто сповнені тягою до внутрішнього єднання душі з Богом. Мав народитися ще один етап у творчому житті мислительки — суто містичний, ознаменований написанням книги про святого Хуана де ла Круса.

Агіографічною книгою сповіді можна назвати рефлексії над життям і творчістю св. Хуана де ла Круса, канонізованого 1722 р., а в 1926 р. папою Пієм XI проголошеного Учителем Церкви. В 1933 р. Едита Штайн прийняла постриг в ордені кармелітів з ім'ям св. Терези Бенедикти від Хреста, можна припустити, завдячуючи роздумам над життям великого святого.

Тут доречно звернути увагу на текстологічний підхід Едити Штайн і на її доказ існування Бога на основі єднання душ, про який вона багаторазово говорить у книзі *Наука Хреста* (*Kreuzeswissenschaft*).

Життя і творчість двох святих — Хуана де ла Круса і Терези Авільської стали для Едити Штайн, майбутньої св. Терези Бенедикти від Хреста, предметом глибинних роздумів над зв'язком, який існує між Хрестом і Ніччю, та єднанням ласкою Божою і містичним шлюбом з Богом. Як вдумлива читачка їхніх творів, Штайн залишила глибокі роздуми-тлумачення їхнього містично-релігійного досвіду. Це висока містика, її лірична сторінка, молитва єднання з Богом — містика любови.

В її роздумах «Науки Хреста» [12] любові відводиться перше місце. Це, по суті, книга зізнань і досвідів, хоч про них тут ні слова, бо передані вони мовою виважених обґрунтувань. “Все вчення святого — це вчення любови, настанова, як душа може її досягти, переобразитися в Бога, Який є любов. Врешті все приходить до любови, тому що ми будемо судимі по любови” [12, 261].

До Хреста і Ночі веде стрімка і вузька дорога двох святих, єднаючи їх з Божою Любов'ю. Так, зауважує вона, досвід св. Терези Авільської і її точний опис Божої присутності під час молитви єднання підказує, що “душа володіє переконанням, що була в Бозі, а Бог в ній” [12, 154]. Тут криється справжній досвід доказу існування Божого буття, адже Бог перебуває “істотно” поки існує якась річ. Інакше річ зникла б у ніщо. Єднання душі з Богом дає відчуття того, що все довкола стає Богом. Так, ще св. Йоан Богослов підкреслив: “Все, що почало бути, мало в Ньому життя”. Справді, тут цю думку можна зрозуміти так, що “всі речі є Богом”. Але це радше могутня вістка про те, яким насправді Він є. Вістка, яка є тільки блідим відблиском, що відкриває душі досконалість творіння [12, 219]. Проте, зауважує свята: “Ніколи людина не зможе отримати за допомогою своїх власних сил, навіть скріплена ласкою, відчуття Божественної присутності і усвідомлення Його як живої реальності” [12, 155].

Досвід “Темної ночі” св. Хуана де ла Круса вселяє в людину переконання, що містичне єднання більш глибоке. “Хто слухається Божественного буття, знання і сили, відкинувши власне знання і бажання і просто погоджуючись на це, той приймає Бога. Його буття буде пройняте Божим буттям” [12, 159]. Так відбувається тому, що тільки духовне може прийняти в себе духовне, ніжне може зустрітися тільки з ніжним, любляче з любим. Тут невидимий Бог торкається душі доторком, який не має ані форми, ані уявного образу.

Відомо, що св. Хуан страждав і виборював ідеал Хреста ціле своє життя. Він зумів передати “невагому” онтологію таїнства існування, діалектичну структуру покликання до життя і дарчого жесту у відповідь на це запрошення. Справді, зауважує святий, “людина, яка посвячує себе Богові — незбагненний жест з її боку, і ось чому. Тут душа може віддати Богові щось більше ніж одну себе. Вона віддає себе в Бозі, а це вже онтологічно значно більше, ніж тільки єднання у ласці” [12, 162]. (Тут криється феномен дару який в українській філософській думці обґрунтовує у однойменній книзі есеїв Д. Федорика [6,19]). Душа віддає себе у стражданнях, йдучи на Хрест: “О душі, які мрієте в духовному житті перебувати в надійності та втіхах, коли б ви тільки знали, як вам необхідні страждання, щоб досягнути цієї надійності та втіхи!” [12, 180]. Щоправда, наука Хреста дана з сотеріоло-

гічних міркувань. На підтвердження, Штайн знаходить слова Ареопажітика: “Серед всіх Божих трудів найбільш Божественним є допомога Богу в спасінні душ” [12, 250]. Тож “дії Хуана засновані на пізнанні того, що було необхідно душам, щоб звільнитися від своїх недосконалостей” [12, 260]. В містичному єднанні дві особи, коли заручуються між собою, зберігають свої дві природи. Їхня самовіддача породжує таке єднання, що близьке до іпостасного [12, 229].

Напрямок пізнання Абсолюту не може, на її думку, пролягати в площині світу, де лиш об'єктом пізнання може бути творіння, а не Бог: “Душа бачить, що все створіння від вищого до нижчого мають в Ньому своє життя, силу та існування... та що сутність Бога за своєю природою нескінченно вивисшена над усіма речами, так що вона краще пізнає їх в Його сутності, ніж в них самих. А тому велике захоплення цього прокидання, воно полягає в тому, що все творіння пізнається через Бога, а не Бог через творіння... Але ж, яким чином цей рух сам по собі може відбуватися в душі, в той час коли Бог незмінний, є чимось дивовижним. Хоч сам Бог насправді не рухається, все ж душі здається, що Він перебуває в русі, оскільки сама вона змінюється і приводиться в рух Богом. Щоб вона усвідомила це надприродне явище, Божественне життя і буття відкриваються їй в цілком новому світлі, а також і гармонія всього творіння в ньому з усіма їх рухами в Бозі” [12, 192].

“Науку Хреста” Едита Штайн писала в 1942 р. на прохання настоятельки повернутись до наукових студій. Саме тоді випала нагода приурочити цю працю святкуванню 400 років з дня народження святого Хуана де ла Круса. Тож книга наповнена ремінесценціями, із вплетенням чималої кількості цитат, свідомо вибраних авторкою з метою якнайповніше виразити своє власне переконання у досвіді та богослов'ї Хреста, щоб могли зробити до Нього останній крок. Хоч вона ні на мить не хотіла розлучатися з улюбленими сторінками “Сходження на гору Кармель” та “Темною нічню душі”, все ж слідувала за внутрішнім голосом, щоб передати досвід духовного життя (розділ “Душа в царстві Духа і духів”). Про богослов'я Хреста можна говорити на основі досвіду Хреста у ап. Павла, на чому він неодноразово зупиняється у листах (Рим. 6, 3; 1 Кор. 1, 17–18; 22–25; 2 Кор. – 12, 9; Флп. 2, 7–8; Гал. 2, 19–20; 6, 14–17). Штайн поклика-

лась на праці таких дослідників творчості св. Хуана як о. Бруно Ісуса-Марії [24; 25] та Жан Барузі [19].

Мислителька не обходить стороною поетичну творчість святого, крок за кроком коментуючи його містичні строфи. А вони — плід тривалих роздумів над Піснею Пісень — вершиною Старого Завіту. Впродовж цілого життя св. Хуана супроводжувала Пісня Любови. (За слуханням цього скаргу з уст настоятеля перестало битися серце святого).

Штайн тонко і все ще в ритмі “невагомої” онтології характеризує поетичний талант св. Хуана, не обминувши своєю увагою жодної містичної строфи. Тайна цих двох сердець криється в тайні Хреста: “Досконале задоволення душі, з якої виливаються піснеспіви, розкривається не тільки у змісті, а й в поетичній формі. Її тиша і простота — це природний звук серця, яке зовсім невимушено, без будь-яких старань розкривається в цих чистих звуках, подібно до соловейка, який співає, або до квітки, що відкриває пелюстки. Це досконалі твори мистецтва, оскільки в них зовсім не відчутно якогось “мистецтва”” [12, 256–257].

Як приклад містичної поезії святого Хуана авторка обирає вірші “Темна ніч”, “У вогні Божественної любови” та “Піснеспіви між душею та її Коханим”, на які подає свій багатий коментар з метою почути в них відгомін Хреста.

В поезії “Темна ніч” прихована містична мудрість душі, яка таємно відкривається назустріч Хресту. Загалом, сама містична мудрість є тайною, бо “володіє здатністю ховати в собі душу... Вона заволодіває душею і так потягає її в приховану глибину, що душа чітко пізнає, наскільки вона віддалена від всіх творінь” [12, 127].

Але яка ж сила дозволяє сходити шаблями вгору і єднатися з Богом, коли не любов. І тут Штайн знаходить у св. Хуана вагомні аргументи з природного богослов'я, адже вслухання для душі рівноцінне баченню розумом:

“Люди приписують Богові те, що знаходиться в них самих. Ті, хто лінивий і в'ялий, говорять, начебто Бог підводиться і прокидається, тоді коли Він ніколи не спить” [12, 192]. “Бог перебуває у всіх душах таємно і приховано — інакше вони не могли б існувати. Але в декотрих Він перебуває один, в інших — не один; в одних — приві-

тно, в інших — відразливо... Ані демон, ані людський розум не можуть відшукати, що ж там відбувається. Однак, це не приховано від самої душі на даному шаблі досконалості, бо вона весь час відчуває це в собі” [12, 193–194].

Зі свого боку, Едита Штайн вкотре знаходить блискучий доказ на існування Бога. Ось його формулювання: “Якщо єднання — ціль, для якої створені душі, то має первинно існувати якесь відношення, яке уможливорює таке єднання” [12, 161–162]. Бог дає знати про себе шестом, який чує душа через об'явлення чистих істин в розумі.

Звичайно, шаблі любови настільки таємничі, що зміряти і зважити їх може тільки Бог. “Неможливо пізнати шаблі природним шляхом, якими вони є” [12, 129].

Сім шаблів любови відповідають сімом дарам Святого Духа. Останній з них — це трепет, бо він дорівнює досконалому страху дитини — досконалій любові до Батька.

Єдине, що Бог хоче, так це здійснити душу до Нього, наділивши її багатством любови якою є Він Сам. Тож Бог хоче лиш одного, щоб Його любила душа. Наслідування Хреста — це наслідування душею Христа Розп'ятого. Святий Хуан писав до своєї духовної дочки св. Терези Авільської: “прагніть через ваші страждання в Його смиренні і любови до Хреста бути хоч чимось подібною на великого Бога. Коли наше життя не полягає в наслідуванні (Розп'ятого), воно не матиме жодної цінності...” [12, 246]. Зі свого боку, душа має випробовувати своє сумління, бо “немає біса, який не відважився б хоч трохи постраждати заради того, щоб бути вивищеним” [12, 247].

На думку Штайн, відношення до Хреста — це відношення до самої істини.

“Не намагайся вибрати для себе легший Хрест, бо... чим важча ноша, тим вона легша, коли нести її з любови до Бога... Бог вище цінує в тобі схильність до сухості та страждання з любови до Нього, ніж всі потіхи, духовні видіння і роздуми, які ти можеш мати...” [12, 248].

Нічого, крім Хреста, св. Хуан не хотів знати. Його любов до Хреста була настільки ревною, що змушує говорити про правдиву святість: “За два дні до смерті святий спалив свічкою всі свої листи — велику кількість — тому що вважав, що “бути Його другом — гріх” [12, 273].

Книга “Наука Хреста” не просто для вдумливого читання. Її ме-

дитативний характер змушує до переоцінки актуального духовного стану читача. Не кажучи вже про те, що ця книга — вагомий християнський пам'ятник, душі якого символічним біографічним співпадінням утворили живий Хрест (1542–1591 — 1891–1942).

Висновки. Окреслені вище докази існування Абсолюту у міжособовому спілкуванні, згідно з думкою Штайн, свідчать про містичний характер, що не нівелює класичних онтологічних постулатів, до яких ще від часів Аристотеля зараховується акцидент відношення. Саме воно стає предметом її філософсько-богословського пошуку Бога, відношення, що уможливило єднання душі з ним, існуючи наперед до всякого раціонального пояснення. Докази томістичного характеру, так звані космологічні і телеологічні шляхи Штайн не обґрунтовує так виразно, як вдається до обґрунтування доказів антропологічної групи. В неї вони: а) *релігійні*, бо впливають з особистого досвіду Бога, пережитого серцем, б) *містичні*, бо потребують єднання в любови, в) *психологічні*, бо переживаються розумною душею. Як результат пошуку Істини впродовж цілого життя мислительки, яке хоч закінчилося трагічно, вони піднімали престиж філософської думки, зазвільнивши інтенціональний пошук Бога людиною ХХ ст., стаючи дороговказом духовної боротьби за правду майбутнім поколінням.

Література

1. Гегель Г. В. Ф. *Основи філософії права, або Природне право і державознавство* / Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. К.: Юніверс, 2000. — 336 с.
2. Гегель Г. В. Ф. *Енциклопедія філософських наук*. — Логика, т. 1. Москва: Мысль, 1974.
3. Завідняк Б. *Богопізнання Памфіла Юркевича* // «Парадигма Sacrum & Profanum у літературі та культурі». Випуск 6. Збірник наукових праць. Кафедра мовної та міжкультурної комунікації. Дрогобицький державний педагогічний університет ім. І. Франка. Дрогобич, 2012. — с. 262–278.
4. Кант І. *Критика чистого розуму* / пер. з нім. І. Бурковського. Київ: «Юніверс», 2000.
5. Плантинга А. *Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги*. Сост. Дж. Ф. Сеннег / пер. с англ. К. В. Карпова. Нач. ред. В. К. Шокин. Ин-т философии РАН. Москва: Языки славянской культуры 2014. — 568 с.
6. Федорика Д. *Філософія дару*. Збірник есеїв / перекл. з англ. О. Панич. Львів: Вид. українського католицького університету, 2017. — 248 с.

7. Фокин А. Р. *Доказательства бытия Божия в античной философии и христианском богословии* // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Богословие. Философия. № 1(15), 2006. — с. 30–51.
8. Шабанова Ю. А. *Мистический аспект антропологии Эдит Штайн: от феноменологии к томизму* // «Антропологічні виміри філософських досліджень» (10) 2016. — с. 106–120.
9. Штайн Е. *Вступ до філософії* (Впровадження: Значення і структура твору «Вступ до філософії» Едит Штайн. Клавдія Маріель Вульф) / Переклад з нім. Ілони Терзової. Зібрання творів Едит Штайн. Жовква: Місіонер, 2011. — 248 с.
10. Штайн Е. *Будова людської особи. Лекція з філософської антропології. Вступ до філософії* (Вступ і нове опрацювання Беате Бекман-Цюлер) / Переклад з нім. Ілони Терзової. Зібрання творів Едит Штайн. Жовква: Місіонер, 2011. — 192 с.
11. Штайн Е. *Що таке людина? Богословська антропологія*. (Опрацювання і вступ Беате Бекман-Цюлер) / Переклад з нім. Олега Конкевича. Зібрання творів Едит Штайн. Жовква: Місіонер, 2014. — 232 с.
12. Штайн Э. *Наука Креста. Исследование о святом Хуане де ла Круссе*. Пер. с нем. Н. Бакши, Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем, Институт философии, теологии и истории св. Фомы. Москва, 2008. — 288 с.
13. Чижевський Д. *Філософські твори в чотирьох томах*, т. 1. Нариси з історії філософії на Україні, (р. IX, «Памфіл Юркевич»). Київ, 2005.
14. Юркевич П. *Доказательства бытия Божия* (Критико-философские отрывки) // ТКДА, № 3–5, 1861.
15. Юркевич П. *Вибране*. Пер. з рос. В. Недашківського, упор. А. Тихолаза. Київ, 1993.
16. Юркевич П. *Философские произведения*. Москва, 1990. — 672 с.
17. Юркевич П. *З рукописної спадщини*, пер. укр. М. Ткачук. Київ, 1999.
18. Acquaviva M. *Edith Stein. Dal senso dell'essere al fondamento eterno dell'essere finito*. Armando Ed. Roma, 2002.
19. Baruzi J. *Saint Jean de la Croix et le probleme de l'experience mystique*. Paris, 1931.
20. Beckmann B. *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*. Würzburg, Königshausen & Neumann Publ., 2003. — 332 s.
21. Berkman J. A. *Contemplating Edith Stein*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
22. Bejas A. *Edith Stein. Von der Phänomenologie zur Mystik*. Frankfurt-Main. Peter Lang Publ., 1987. — 208 p.

23. Bejas A. *Vom Seienden als solchen zum Sinn des Seins. Die Transzendentalienlehre bei Edith Stein und Thomas von Aquin*. Frankfurt-Main. Peter Lang Publ., 1994. — 270 s.
24. Bruno de Jésus-Marie P. *Saint Jean de la Croix*. Paris, 1929.
25. Bruno de Jésus-Marie P. *Vie d'Amour de Saint Jean de la Croix*.
26. Fetz R. L., Ruth M., Schulz P. *Studien zur Philosophie von Edith Stein*. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991, Freiburg-München, Alber Publ., 1993. — 370 s.
27. Jani A. *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann Publ., 2015. — 402 s.
28. Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*, [VI. Abschn. Von der unmöglichkeit des physikotheologischen Beweisen], Verlag von Felix Meiner in Hamburg 1956.
29. Lebech M. *The Philosophy of Edith Stein: from phenomenology to metaphysics*. Wien, Lang Publ., 2015. — 188 p.
30. MacIntyre A. C. *Edith Stein: a philosophical prologue, 1913–1922*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
31. Maskulak M. *Edith Stein and the body-soul-spirit at the center of holistic formation*. New York: Peter Lang, 2007.
32. Mondin B. *Storia della metafisica*, vol. 3. Bologna, ESD, 1998.
33. Mosley J. *Edith Stein: modern Saint and martyr*. Mahwah: HiddenSpring, 2006.
34. Oben F. M. *The life and thought of St. Edith Stein*. New York: Alba House, 2001.
35. Pulina G. *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*. Civitella in Val di Chiana: Zona, 2008.
36. Stein E. *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*. Roma, 1993.
37. Stein E. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*. Пер. на пол. *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. Immakulata J. Adamska OCD, W drodze: Poznań, 1995. — c. 450.
38. Stein E. *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, y Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*. Tübingen, 1929. — c. 315–338.
39. *Edith Steins Werke*, hrsg. von Lucy Gelber, Band IX — Selbstbildnis in Briefen, 2. Teil 1934–1942, Louvain: Nauwelaerts, 1977.
40. Stein E. *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*. Freiburg, Herder Publ., 2004. — 266 s.
41. Thomae Aquinatis (Divi). *Summa contra Gentiles*. Libri quatuor / Divi Thomae Aquinatis. Romae, 1894. — 722 p.
42. Volek P. *Husserl und Thomas von Aquin bei Edith Stein*. Nordhausen, Traugott Bautz Publ., 2016. — 247 s.

Bohdan Zavidniak

Drohobych

THEODICY OR THE MYSTERY OF THE CROSS OF EDITH STEIN (ST. TERESA BENEDICTA OF THE CROSS)

Abstract. *This article examines Edith Stein's conceptual understanding of the proofs for the existence of God. It also interprets the proofs of God's existence. The concept of God in the philosophy of Stein is considered by exploring the nature of the relations between the transcendent sphere of God and the spiritual world of the human person. From the point of view of historiography, the role of the book "The Science of the Cross" by Stein is highlighted.*

Keywords: *Edith Stein, God, ideas, phenomenology, proofs for God, Pamphil Jurkevych, ontology, metaphysics, theodicy, mystery, mysticism, truth, contemplation.*

Надія Волік

м. Тернопіль

ЦЕРКВА В ЕПОХУ ЦИФРОВИХ ТЕХНОЛОГІЙ: ДОСВІД УГКЦ

Анотація. У статті розглянуто роль цифрових технологій у діяльності Української Греко-Католицької Церкви та їх вплив на релігійну комунікацію. Проаналізовано офіційні документи Римо-Католицької Церкви, які визначають принципи використання медіа в євангелізаційній діяльності. Доведено, що УГКЦ активно використовує цифрові технології, зокрема соціальні мережі, онлайн-трансляції богослужінь, блоги священнослужителів, тематичні медіаплатформи та радіо- і телепроєкти. Окреслено вплив цифрової комунікації на формування релігійної ідентичності, а також позитивні та негативні аспекти взаємодії Церкви з вірянами через інтернет.

Ключові слова: енцикліки пап, УГКЦ, цифрові технології, інтернет, медіа.

Постановка проблеми. Цифрова епоха відкрила перед релігійними організаціями додаткові можливості для взаємодії з вірянами. Однак цей процес супроводжується низкою викликів, які постали перед українськими церквами, зокрема Українською Греко-Католицькою Церквою (далі — УГКЦ). Передусім, це питання збереження духовної автентичності в умовах цифрової глобалізації, коли комерційні та світські медіа-ресурси домінують у комунікаційному просторі. Однією з ключових проблем є формування якісного контенту, що відповідатиме християнським цінностям, водночас залишаючись привабливим для сучасної аудиторії. Також актуальним є питання достовірності інформації, адже в умовах цифрового середовища поши-

рюється чимало фейкових новин і маніпуляцій, що можуть спотворювати церковну доктрину. Крім цього, використання інтернету та соціальних мереж змінює традиційні форми релігійної взаємодії, що може призвести до ослаблення особистого духовного розвитку. Важливим завданням є пошук ефективних механізмів цифрової євангелізації, що не лише забезпечить доступність релігійного контенту, а й сприятиме глибшому залученню вірян до духовного життя.

Метою статті є аналіз використання цифрових технологій у діяльності УГКЦ та окреслення перспектив розвитку релігійної комунікації в цифровому просторі.

Результати дослідження. Сучасні цифрові технології докорінно змінили всі аспекти життя, включаючи релігійну сферу. Згідно зі статистичними даними, станом на 2020 р. понад 4,57 мільярда людей у світі мали доступ до інтернету, що становить 59% світового населення. Згідно з даними ООН у 2024 р., зараз на Землі проживає 8,10 мільярда людей, з яких 5,44 мільярда підключені до інтернету, тобто 2/3 людей планети онлайн [1]. Популярні соціальні мережі, такі як Facebook, Instagram, Twitter і YouTube, об'єднали мільярди користувачів, що відкрило можливості для комунікації та поширення релігійного контенту. Інтернет-простір створив нову форму людської взаємодії, що виходить за межі фізичних контактів. Концепція цифрової присутності, яка передбачає інтеграцію віртуального простору в повсякденне життя, стала невід'ємною частиною сучасного суспільства. Інтернет і соціальні мережі стали не лише засобами комунікації, а й платформами для духовного зростання, катехизації та євангелізації.

Католицька Церква ще у ХХ ст. усвідомила важливість медіа як засобу євангелізації. Першим офіційним документом у цій сфері була енцикліка «Vigilanti Cura» (1936 р.) папи Пія XI, де розглядалися можливості та загрози кінематографу [2]. Вже тоді Церква намагалася формувати християнську медійну етику. Наступні документи, такі як «Miranda Prorsus» (1957 р.) папи Пія XII, розширили цю тему, охопивши радіо та телебачення [3]. Декрет «Inter Mirifica» (1963 р.) Другого Ватиканського Собору став першим документом, який офіційно закріпив термін «соціальна комунікація», визнавши важливість новітніх медіа для поширення християнського віровчен-

ня [4]. Фундаментальним документом Католицької Церкви у сфері соціальної комунікації стала душпастирська інструкція «Communio et Progressio», ухвалена Папою Павлом VI у 1971 р. [5]. В інструкції визначено комунікацію як засіб не лише інформаційного обміну, а й духовного впливу. У документі Христос поданий як ідеальний комунікатор, який адаптував свою мову до реалій часу. Також підкреслено, що засоби масової інформації мають як позитивний, так і потенційно негативний вплив, а їх використання має базуватися на відповідальності й моральних принципах. Попри те, що документ був створений понад 50 років тому, він залишається актуальним сьогодні.

Поява комп'ютерних технологій і інтернету стала новим викликом для РКЦ, вимагаючи адаптації до цифрової доби. У травні 1990 р. папа Іван Павло II у зверненні «Християнське послання в комп'ютерній культурі» вперше використав поняття «комп'ютерні комунікації» [6]. Папа визнав побоювання духовенства щодо впливу технологій, але наголосив, що молоде покоління, яке виросло в цифровому середовищі, здатне використати інновації для поширення віри. Він закликав Церкву не лише адаптуватися, а й активно інтегрувати цифрові ресурси в церковно-релігійне життя.

У 2000 р. Папська Рада у справах соціальної комунікації видала документ «Етика в комунікації», що окреслив позицію Церкви щодо моральних аспектів цифрових технологій [7]. Інтернет розглядався як потужний, але неоднозначний інструмент, що несе як загрозу втрати інформаційної автентичності, так і можливості для євангелізації. Церква закликала до відповідального використання цифрових засобів, орієнтованого на християнські цінності та суспільне благо.

Папа Іван Павло II у посланні «Інтернет — новий форум для проголошення Євангелія» порівняв інтернет із давньоримською агорою — місцем, де переплітаються політика, релігія та громадське життя [8]. Він наголосив, що віртуальний простір став новою реальністю, здатною впливати на всі аспекти людського буття, включно з духовністю. Попри можливості, папа застеріг від ризику втрати зв'язку з трансцендентним через надмірну залученість у цифровий світ. Папа наголосив, що соціальні мережі мають доповнювати, а не замінювати реальні взаємовідносини. Він застерігав від цифрової ізоляції, яка може підмінити живий діалог та особисті контакти. Водночас він закликав священнослужителів активно освоювати цифровий простір,

проповідуючи істину через сучасні технології. На його думку, євангелізація в цифрову епоху має підкреслювати, що Бог є близьким до кожної людини, а інтернет може стати дієвим інструментом поширення християнських цінностей.

Папа Франциск також приділив увагу впливу цифрових технологій на суспільство. У своєму зверненні «Комунікація і милосердя: плідна зустріч» на 50-й Всесвітній день соціальних комунікацій папа зацентрував увагу на етиці мовлення в цифрових мережах, закликаючи до правдивого та відкритого спілкування, боротьби з дискримінацією та моральним насильством в інтернет-просторі [9]. Папа підкреслив, що Церква не повинна уникати участі у використанні сучасних комунікаційних засобів, оскільки вони можуть стати потужним інструментом для просвітницької діяльності. Комунікація має бути спрямована на створення довіри та розуміння, а не на конфронтацію.

РКЦ послідовно адаптовує своє вчення до викликів цифрової епохи. УГКЦ, орієнтуючись на ці документи, також активно впроваджує цифрові засоби комунікації для поширення християнських цінностей.

УГКЦ розпочала активне впровадження цифрових технологій ще наприкінці ХХ ст. Спочатку це були друковані видання в електронному форматі, потім з'явилися релігійні телепрограми та радіомовлення. У подальшому УГКЦ розширила свою присутність в інтернеті через створення офіційних сайтів парафій, медіаресурсів і активне використання соціальних мереж.

З початку 2000-х рр., коли доступ до інтернету в Україні став масовим, УГКЦ розширила традиційні засоби комунікації, запровадивши мережеві платформи. У 2004 р. було створено офіційний вебсайт УГКЦ, який став ключовим джерелом інформації про діяльність Церкви [10].

Потреба у вдосконаленні онлайн-присутності обговорювалася на засіданні Синоду єпископів у 2010 р., що сприяло запровадженню стратегії цифрової комунікації. У 2013 р. ухвалено рішення про розширення інтернет-ресурсів Церкви шляхом створення комплексного медіапорталу, який включає офіційний сайт УГКЦ [10], Медіаресурс УГКЦ [11], Інформаційний ресурс УГКЦ [12] для поширення новин і аналітичних матеріалів. З метою підвищення доступності до офіційних церковних документів у 2019 р. було запущено вебсайт, який міс-

тити нормативні акти, звернення та інші важливі матеріали Церкви (Офіційних документів УГКЦ [13]).

Поряд із цифровими ресурсами продовжували функціонувати друковані видання, які були переведені в електронні версії. Зокрема, заснований ще у 1897 р. друкований журнал «Місіонар» монахів Василіянського Чину (ЧСВВ) з 2012 р. став доступним у цифровій версії. Створення офіційного вебсайту Українського католицького часопису «Місіонар» надав вірянам можливість швидкого доступу до нових публікацій, а також архівних випусків [14].

У 2010 р. Патріаршою комісією у справах молоді УГКЦ було створено інтернет-видання «ДивенСвіт», що став молодіжним християнським майданчиком, який активно функціонує в онлайн-просторі [15]. За даними, опублікованими на сайті у липні 2021 р., ресурс відвідали близько 1,7 мільйона унікальних користувачів. Станом на 2024 р. «ДивенСвіт» повідомляє про подальше зростання аудиторії: за останній рік сайт відвідали близько 2 мільйонів унікальних користувачів. Сторінка у Facebook має 62 154 підписників, а в Instagram — 8962 підписників. Сайт пропонує різноманітні рубрики, такі як «Актуально», «Статті», «Блоги», «Медіа», «Софт» та «Події», що охоплюють широкий спектр тем, від духовних роздумів до оглядів сучасних подій [15].

Окрім інтернет-видань, УГКЦ активно розвиває власні цифрові медіа. У 2015 р. радіо «Воскресіння», що було одним із найвідоміших церковних мовників, перейшло у формат цілодобового онлайн-радіо «Воскресіння. Живе радіо» [16]. Цей перехід дозволив розширити аудиторію та забезпечити безперервний доступ до духовного контенту. Станом на 2024 р., «Воскресіння. Живе радіо» має понад 15 тис. підписників на своїй сторінці у Facebook та близько 5 тис. підписників у Instagram. Щоденна аудиторія радіо налічує приблизно 10 тис. слухачів, що свідчить про його популярність серед вірян.

Не менш важливим кроком стало створення у 2013 р. «Живого ТБ» — суспільно-релігійний проєкт, спрямований на поширення духовних цінностей через сучасні медіа. «Живе ТБ» активно представлено у соціальних мережах та на платформі YouTube, що забезпечує доступність відеоконтенту для широкої аудиторії. Станом на 2024 р., YouTube-канал «Живе ТБ» має понад 100 тис. підписників, а окремі

відео набирають до 500 тис. переглядів. У Facebook сторінка «Живе ТБ» налічує понад 50 тис. підписників [17].

У сучасному цифровому середовищі особисті блоги, YouTube-канали та сторінки духовенства УГКЦ у соціальних мережах, таких як Facebook, Instagram та Twitter, відіграють важливу роль у комунікації з вірянами. З кожним днем присутність духовенства УГКЦ у цих платформах зростає, що ускладнює підрахунок кількості персональних та публічних сторінок, а також сайтів, які вони ведуть. Так, глава УГКЦ, Блаженніший Святослав Шевчук, має офіційні сторінки у Facebook та Instagram. Станом на вересень 2020 р., його Instagram-акаунт, налічував понад 28 тис. підписників, а у 2024 р. — понад 41 тис. Усі його звернення, заяви, інтерв'ю та коментарі публікуються на офіційному сайті УГКЦ та паралельно на зазначених сторінках у соціальних мережах [18].

Також греко-католицькі священники, монахи та богопосвячені особи отримали дозвіл вести особисті сторінки на соціальних платформах. Це право було офіційно закріплене у серпні 2020 р. Інструкцією щодо присутності духовенства в інтернеті [19].

Аналіз контенту сторінок духовенства УГКЦ у соціальних мережах дозволяє виділити кілька тематичних напрямків: популяризація християнських цінностей; обговорення актуальних питань сьогодення; розвінчування міфів та забобонів, пов'язаних з Церквою; капеланство та служіння духівника; біблійна тематика, аналіз Святого Письма, онлайн-катехизація.

Найбільш відомими священниками-блогерами у соціальних мережах є о. Сергій Гончаров, відомий як Падре Серж. Отець веде мікроблог у Facebook (18 тис. підписників) та створює євангелізаційні пости в Instagram. Найбільше часу він приділяє своєму місійному блогу на YouTube-каналі «Падре Серж» (понад 26 тис. підписників та 449 відео), де у коротких відео порушує низку так званих «незручних» тем, про які мало або зовсім не говорять з амвону, що зробило його канал популярним серед молоді [20].

Тему євангелізації у своїх дописах порушує о. Роман Демуш — заступник голови Патріаршої комісії у справах молоді УГКЦ. Instagram-акаунт отця налічує понад 45 тис. читачів та 949 дописів, а у Facebook — понад 4 тис. друзів [21]. Отець є організатором і співорганізатором

багатьох молодіжних проєктів та ініціатив. У 2024 р. о. Роман взяв участь у молодіжному форумі «Об'єднані світлом», де представив два проєкти — «Спожити» та «ПроЛІС», які увійшли до збірника кращих практик молодіжної роботи в Україні [22].

Отець Іван Гнатюк на своїх сторінках у соціальних мережах розвінчує міфи та забобони. У своєму Instagram-акаунті отець написав «ламаю стереотипи про Церкву». Також він залучає підписників до спільних онлайн-ініціатив та проводить прямі ефіри, де дає відповіді на запитання вірян. Instagram-акаунт отця налічує 335 тис. читачів та 1750 дописів, у Facebook — майже 5 тис. друзів [23].

Тематику християнської духовності у контексті сучасної культури, задоволення духовних потреб військовослужбовців, інституту капеланства порушує у своїх дописах о. Андрій Зелінський. Отець є радником Глави УГКЦ зі стратегії комунікації, військовим капеланом, заступником керівника Департаменту військового капеланства Патріаршої курії УГКЦ. В департаменті о. Андрій займається низкою завдань з питань інституційного оформлення душпастирства в Збройних Силах України і забезпечення якісного рівня капеланського служіння. Отець є автором 8 книг у яких увага фокусується на важливості духовності під час війни, внутрішній боротьбі, яку проходять солдати, капелани та мирні люди в умовах війни. Його книги також містять глибокі роздуми про моральний і психологічний стан людини в екстремальних умовах. Facebook-сторінка отця налічує 25 тис. читачів [24].

Біблійна тематика здебільшого простежується в дописах відеопроповідях на ютуб-каналі о. Юрія Щурка «Жити словом» [25], владики Венедикта Алексійчука (Facebook — стежать 4,8 тис.) [26], о. Любомира Яворського (Facebook — стежить 1 333 осіб) [27]. Соціальна тематика найбільш помітна в дописах ієромонаха Юстина Бойка (Facebook — стежать 48 428 осіб) [28], о. Луки Михайловича (Facebook — стежать 21 962) [29].

Таким чином, аналіз досвіду УГКЦ у сфері цифрових технологій свідчить про значний прогрес у формуванні нових методів комунікації з вірянами. Завдяки цифровим платформам Церква здатна ефективно поширювати своє вчення, взаємодіяти з молоддю та долати географічні бар'єри. Водночас цифрова епоха ставить перед Церквою нові виклики, які потребують відповідального підходу та стратегіч-

ного планування. Інтеграція Церкви в цифровий світ є неминучою, і лише гармонійне поєднання традиційних цінностей із сучасними технологіями дозволить ефективно реалізовувати її місію у XXI ст.

Література

1. 2/3 мешканців планети онлайн. URL: <https://cases.media/article/kozhen-tretii-meshkanec-planeti-onlain-ta-reiting-oflain-krayin-sho-mi-robi-mo-v-interneti-u-2024-roci> (дата звернення: 27.01.2025).
2. Encyclical Letter of Pope Pius XI On The Motion Picture «*Vigilanti Cura*». URL: https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29061936_vigilanti-cura.html (дата звернення: 27.01.2025).
3. Encyclical Letter Of His Holiness Pius XII «*Miranda Prorsus*». URL: https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus.html (дата звернення: 27.01.2025).
4. Decree On The Media Of Social Communications «*Inter Mirifica*». URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_en.html (дата звернення: 27.01.2025).
5. Pastoral Instruction «*Communio Et Progressio*». URL: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_en.html (дата звернення: 27.01.2025).
6. Message Of The Holy Father John Paul II For The 24th World Communications Day «*The Christian Message In A Computer Culture*». URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011990_world-communications-day.html (дата звернення: 27.01.2025).
7. «*Ethics in Advertising*». URL: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20031028_foley-advertising_en.html (дата звернення: 27.01.2025).
8. Essage Of The Holy Father John Paul II For The 36th World Communications Day «*Internet: A New Forum For Proclaiming The Gospel*». URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_20020122_world-communications-day.html (дата звернення: 27.01.2025).
9. Message Of His Holiness Pope Francis For The 50th World Communications Day «*Communication and Mercy: A Fruitful Encounter*» URL: https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/communications/documents/papa-francesco_20160124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (дата звернення: 27.01.2025).
10. Офіційний сайт УГКЦ. URL: <http://ugcc.ua/> (дата звернення: 03.02.2025).

11. Медіаресурс УГКЦ. URL: <https://ugcc.tv/ua/about/> (дата звернення: 03.02.2025).
12. Інформаційний ресурс УГКЦ. URL: <http://www.news.ugcc.ua/> (дата звернення: 03.02.2025).
13. Офіційні документи УГКЦ. URL: <https://docs.ugcc.ua/> (дата звернення: 03.02.2025).
14. Католицький часопис «Місіонар». URL: <https://misionar.in.ua/>
15. ДивенСвіт. URL: <https://dyvensvit.org/> (дата звернення: 03.02.2025).
16. Радіо «Воскресіння. Живе радіо». URL: https://www.youtube.com/playlist?list=PLSLl8EyjdU2h8PcaITkZjl5_JH3gV9HCd; https://www.facebook.com/radio.voskresinna/?locale=uk_UA (дата звернення: 03.02.2025).
17. Живе телебачення УГКЦ. URL: <https://zhyve.tv> (дата звернення: 03.02.2025).
18. Офіційна Instagram-сторінка Отця і Глави УГКЦ Блаженнішого Святослава. URL: <https://surl.li/azrpbj> (дата звернення: 28.02.2025).
19. Інструкція про присутність церковних структур, інституцій, духовенства, богопосвячених осіб КГВА УГКЦ в мережі «Інтернет». URL: <https://docs.ugcc.ua/1466/> (дата звернення: 28.02.2025).
20. YouTube-канал «Падре Серж». URL: <https://www.youtube.com/@padreserge> (дата звернення: 28.02.2025).
21. Facebook та Instagram-сторінки о. Романа Демуша. URL: <https://www.facebook.com/Rdemush> ; <https://www.instagram.com/romandemush/> (дата звернення: 28.02.2025).
22. Проекти Патріаршої комісії УГКЦ у справах молоді — «СпоЖити» та «ProЛіС». URL: <https://dyvensvit.org/top/1042729/> (дата звернення: 03.02.2025).
23. Facebook та Instagram-сторінки о. Івана Гнатюка. URL: <https://www.facebook.com/hnatiuk.ivan> ; https://www.instagram.com/hnatiuk_ivan/ (дата звернення: 03.02.2025).
24. Facebook-сторінка о. Андрія Зелінського. URL: <https://www.facebook.com/andriy.zelinskyu> (дата звернення: 03.02.2025).
25. Жити словом. URL: <https://zhyty-slovom.com/> (дата звернення: 03.02.2025).
26. Facebook-сторінка Венедикта Алексійчука. URL: https://www.facebook.com/venedykt/?locale=uk_UA (дата звернення: 03.02.2025).
27. Facebook-сторінка о. Любомира Яворського URL: https://www.facebook.com/lyubomyr.yavorskyu/?locale=uk_UA (дата звернення: 03.02.2025).
28. Facebook-сторінка Єрм. Юстина Бойко. URL: <https://www.facebook.com/justyn.studyty> (дата звернення: 03.02.2025).
29. Facebook-сторінка о. Луки Михайловича. URL: <https://www.facebook.com/luca.mykhaylovych> (дата звернення: 03.02.2025).

Nadiia Volik

Ternopil

THE CHURCH IN THE ERA OF DIGITAL TECHNOLOGIES: THE EXPERIENCE OF THE UGCC

Abstract. *This paper analyzes the role of digital technologies in the activities of the Ukrainian Greek Catholic Church and their impact on religious communication. The official documents of the Roman Catholic Church that define the principles of media use in evangelization are analyzed. It is demonstrated that the Ukrainian Greek Catholic Church actively employs digital technologies, including social media, online broadcasting of liturgical services, clergy blogs, thematic media platforms, as well as radio and television projects. The influence of digital communication on the formation of religious identity is outlined, along with the positive and negative aspects of the Church's interaction with believers through the Internet.*

Keywords: *Papal encyclicals, Ukrainian Greek Catholic Church, digital technologies, Internet, media.*

Ігор Васишин

м. Яремче

АКТУАЛЬНІСТЬ ВІДНОВЛЕННЯ ЧИТАНЬ ЗІ СТАРОГО ЗАВІТУ НА БОЖЕСТВЕННІЙ ЛІТУРГІЇ

Анотація. У статті досліджено питання актуальності повернення старозавітних читань до структури Божественних Літургій: св. Івана Золотоустого та св. Василія Великого, які мали місце в історії та з часом вийшли з ужитку. Автор аргументує свої міркування історичними фактами, душпастирськими потребами, прикладами успішних реформ інших Церков у цій галузі тощо; він пропонує повернути читання Святого Письма Старого Завіту до Святої Літургії для кращого і повнішого розуміння Божого Об'явлення, яке повністю міститься в усій Біблії.

Ключові слова: Старий Завіт, Божественна Літургія св. Йоана Золотоустого, Божественна Літургія св. Василія Великого, літургійна реформа, Літургія Слова.

Постановка проблеми. Божественна Літургія візантійського обряду в нинішній своїй редакції містить три частини: Проскомидію, тобто приготування святих дарів, а також Літургію Слова і Літургію жертви (Євхаристії).¹ Якщо перша частина зазвичай схована від більшості загалу, то Літургія Слова мала би бути якомога зрозумілішою для усіх учасників Служби Божої.² Чи може взагалі бути зрозумілим сучасне християнське богослужіння без зміщення акцентів власне на його біблійний вимір із усвідомленням того, що Святе Письмо — це живе Слово Боже, яке проявляє себе в християнських відправах і ціл-

¹ Див. Катехизм УГКЦ «Христос наша Пасха», § 345, с. 119.

² Там само, § 367, с. 124.

ком звернене до зібраних учасників цих богослужінь? Питання риторичне, адже без розуміння ролі текстів як Старого, так і Нового Завітів, Божественна Літургія та й зрештою інші богослужіння ризикують стати якимись нерозбірливими символічними чинами, перестаючи бути дієвими. Цей біблійний вимір, на жаль, нині досі закритий перед більшістю християн, які часто не задумуються, що літургійні відправи глибоко закорінені саме в текстах Богом натхнених книг, і навпаки: деякі тексти Святого Письма мають свої корені в Літургії. Це немов би два крила, без яких важко уявити повноцінний «політ» християнського культу. Архітектурна вишуканість храмів, краса церковних обрядів (процесій, кадінь, поклонів, цілувань ікон, облачень священнослужителів та ін.), більшість церковних молінь, співів і рецитацій, свята літургійного року — все це до певної міри не що інше, як втілення біблійних приписів у життя та їхня аплікація до сьогодення!

Загальний огляд. Нині на Літургіях святого Йоана Золотоустого та святого Василія Великого відсутні читання уривків Святого Письма Старого Завіту та й навіть рубрики про них. Винятки становлять лише ті дні, коли Літургія починається Вечірнею, а це лише кілька випадків у році:³ у Великий четвер (це фактично переддень Великої п'ятниці), у Велику суботу (напередодні Великодня-неділі), — тоді читали 15 паремій⁴, у навечір'я свят Різдва (8 читань Старого Завіту)⁵ і Богоявлення (13 читань)⁶, на свято Благовіщення (5 паремій)⁷. Виняток становить також Літургія Наперед Освячених Дарів, на якій майже щоденно є читання з книг Буття і Приповідок. Щодо інших богослужінь, а саме таких як Вечірня, Утренья, часи та ін., то на багатьох із них також передбачені приписи читань Святого Писання, як Старого так і Нового Завіту. Проте ці приписи (особливо

³ Детальніше про це пояснює Хуан Матеос, див. Матеос Х., Служіння Слова, с. 203–208.

⁴ Ця відправа була колись як головною відпавою святкування Великодня, так і центральним богослужінням цілого Літургійного року, під час неї відбувався не лише головний спомин святкування події Воскресіння Христового, але також уділялося таїнство Хрещення тим, які до нього готувалися. Пор. Молитвослов, Рим 1990, с. 624–634.

⁵ Молитвослов, Рим 1990, с. 1137–1142.

⁶ Там само, с. 818–823. Див. також Типик Української Греко-Католицької Церкви, с. 154.

⁷ Типик Української Греко-Католицької Церкви, 2002, с. 236–237.

рубрики так званих «уставних читань») здебільшого маловідомі загалові, вони містяться в монастирських уставах, а в скороченому варіанті відправ зазвичай ними нехтують.⁸

Відомий вислів святого Августина про єдність обох завітів, а саме про те, що в Старому Завіті приховано Новий, у Новому відкривається Старий, насправді імпліцитно міститься і в думках та висловах багатьох інших авторів.⁹ Катехизм Католицької Церкви наголошує на важливості Старого Завіту і його спряженні з Новим¹⁰, бо це в повноті виявляє Боже об'явлення. Те саме підкреслюють і важливі церковні документи, а також і Катехизм УГКЦ «Христос наша Пасха».

Більшість мирян, які щонеділі відвідують храм, ігнорують приватне читання Біблії, в найліпшому разі іноді зрідка заглянувши до неї. Іноді лише перейшовши до протестантів, вони чи не вперше починають ближче знайомитись із Святим Письмом (за винятком хіба що тих уривків з нього, які довелось їм почути на богослужіннях у храмах), особливо це стосується Старого Завіту. Йдеться про людей, які мають за плечами чималий досвід перебування в одній із «традиційних» спільнот: католицькій чи православній.

Уведення до богослужбової практики Старозавітних книг повинно би полягати насамперед у відродженні їх читання на недільних та святкових Літургіях. Крім цього, необхідно заохочувати вірних читати вдома Святе Письмо, роздумуючи над священними текстами.

У більшості храмів різних традицій читання Апостола відбуваються на амвоні, посеред храму. Нині в багатьох церквах відродили також звичай читання уривків Старого і Нового Завіту (а не лише Євангелії) обличчям до людей. Прочитані таким способом, вони краще сприймаються учасниками богослужінь, адже читець звертається до спільноти: «Браття», «Браття і сестри», «Улюблені» та ін. Бажано, щоби присутні в храмі не лише виразно чули читання, але також і бачили особу, яка його читає.

⁸ Як приклад можна навести так звані «уставні читання», які вживаються лише в монастирях, і то далеко не в усіх. Детальніше див. Виноградов, Уставные чтения, Сергиев Посад, 1914–1915.

⁹ <https://bccatholic.ca/voices/fr-vincent-hawksell/the-new-testament-lies-hidden-in-the-old> (Дата звернення 12.12.2024). Пор. також Догматичну Конституцію Dei Verbum § 16. Див. Документи Другого Ватиканського собору, с. 323. Див. також https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_30.html

¹⁰ Пор. Катехизм Католицької Церкви, (§§ 120, 121–123, 129, 134–136).

Священнослужителі, зодягаючись у ризи, промовляють коротенькі молитовки, які фактично є цитатами старозавітних книг; частину пам'ятей церковного року займають старозавітні персонажі, зокрема пророки. Для кращого розуміння змісту апостольських послань, а особливо євангельських наративів включно з важливими висловами Ісуса Христа, а також символами книги Одкровення, потрібно мати хоча б елементарні знання Старого Завіту. Літургійні тексти найбільших церковних свят, покаянні великопостові тексти постають у зовсім іншому світлі тоді, коли ми зіставляємо їх із паралельними текстами Тори, Пророцтв і Писань, адже це — підґрунтя Нового Завіту. Найпростіший приклад: Великий покаянний канон преподобного Андрія Критського, читання якого нівелює його сенс при відсутності знань про життя персонажів, імена яких він містить. Є ризик перевтілення цього прекрасного поетичного богослужіння на механічне виконання доземних поклонів, не вникаючи при цьому в глибину текстів. Саме тропарі цього канону рясніють оповідями зі Святого Письма, здебільшого старозавітними образами та колоритними прикладами їхнього покаяння!

Хіба святкування великих празників не сприйматиметься з більшою повнотою, якщо перед Апостолом та Євангелієм у ці дні читатимуть ще й коротенький уривок зі Старого Завіту?

Відновлення у римському обряді старозавітних читань на Святій Месі, офіційне введення їх до Месалу, узгодження їхніх тем із темами читань Нового Завіту — це заслуга саме реформи богослужінь, започаткованої II Ватиканським Собором, а водночас і відповідь на запити вірних, спраглих Божого Слова. Справедлива критика з боку протестантів стосовно того, що пересічні католики і православні мають дуже слабкі знання Святого Письма, дала свої позитивні результати, адже Біблія повинна бути відкритою для всіх, а не лише для якоїсь особливої касти. Нині в багатьох спільнотах почалась окрім літургійної ще й приватна практика молитовних читань Святого Письма в малих парафіяльних групах із його обговоренням, роздумуваннями вголос над текстами, дискусією над проблемними висловами, обміном власним досвідом тощо.

Реформа читань на богослужіннях відбулася також і в спільноті Православної Церкви Америки, про що цікаво розповів у власній

дисертації сербський священник Владімір Вукашинович, зазначаючи про те, що...

...реформа лекціонаря привела до появи двох літургійних років читання Євангелія (А і В) подібно до католиків в яких існує три літургійних роки: А, В і С), ...в один рік читають одні, а в другий — інші читання, так щоб майже всі свідчення Писань про певну подію могли бути почутими. Це, на думку братства монастиря — розумний і корисний вибір із рясності богослужбового матеріалу.¹¹

Цікавим і промовистим прикладом, який наводить далі цей автор, є розповідь про зміни, які застосовуються в монастирі New Skete в США у Велику п'ятницю¹²:

Так наприклад, на Страсній Утрени, яку в нас зазвичай служать у Великий четвер увечері, замість звичних дванадцяти Євангелій, читають три, а саме:

в рік А:

1. Йо 18: 12–27;	2. Лк 22: 6–23, 25;	3. Лк 23: 26–49;
------------------	---------------------	------------------

в рік Б:

Мр 14: 53–72;	Мр 15: 1–20;	Мр 15: 21–41.
---------------	--------------	---------------

Ці читання цілком і повністю охоплюють розповідь про хресні страждання Ісуса Христа.¹³

Історичний екскурс і сьогодення. Один із найвидатніших учених в галузі літургійного богослов'я, багатолітній викладач Східного папського Інституту в Римі світлої пам'яті о. Хуан Матеос ТІ (1917–2003) зазначав, що:

Читання богонатхнених книг — це один із первісних елементів християнської літургії.¹⁴

Здійснюючи короткий екскурс у історію розвитку саме тієї частини Літургії, яка містить читання, він продовжував свої міркування.

¹¹ Див. Владимир Вукашиновић, Литургијска обнова у XX веку. Историјат и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој цркви и њихов узајамни однос с литургијским животом Православне цркве, Београд 2001, с. 176.

¹² Там само, с. 177.

¹³ Там само, с. 177.

¹⁴ Див. Mateos J., La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Etude Historique [Orientalia Christiana Analecta, 191], Rome 1971.

По-перше, він зазначає про те, що місце розташування (позиція) прокімена або респонсорію, який колись давно був наступним елементом після привітання священнослужителя «Мир усім!», було поміж пророчим і апостольським читаннями.¹⁵

Візантійська церква в давнину містила три читання за Літургією: пророче, апостольське і Євангельське, так само як і Римська, Міланська, Галліканська і Вірменська...¹⁶

Згодом, як продовжує далі автор, у VII столітті візантійський цикл читань зазнав значних змін, через які власне старозавітне читання з однієї із книг пророцтв просто щезло. Якщо в «Містагогії» преп. Максима Ісповідника (VII ст.) воно ще згадане під найменуванням «закону і пророків» або разом із Апостолом під назвою «божественних читань Священних книг», то в коментарі святителя Германа (VIII ст.) пророцтва вже відсутні¹⁷. Існує думка, що буцімто уривок із Старого Завіту з часом витіснили і замінили псалми-антифони, проте це дуже примітивна і невідповідна заміна.

Досвід «реформи» братів римо-католиків (християн римського обряду).¹⁸ У 1969 році в римському обряді, в рамках літургійної реформи папи Павла VI, відбулося впровадження нових читань на Святій Месі. Це було результатом втілення в життя закликів відомих документів II Ватиканського Собору, зокрема Конституції про Святу Літургію *Sacrosanctum Concilium*.¹⁹ Ці зміни стають немовби новим відкриттям джерела Води живої, адже тексти Святого Письма, і то не лише Нового Завіту, але й Старого, починають бути практично щоденними читаннями. Їх мають можливість почути усі, хто благоговійно бере участь у богослужінні. Слово Боже в Божественній Літургії перестає бути просто символом, стаючи об'явленням самої ре-

¹⁵ Матеос, Служіння Слова, с. 203.

¹⁶ Там само, с. 203.

¹⁷ Там само, с. 203–204.

¹⁸ Цей підрозділ статті ґрунтується на описі літургійних норм стосовно нових уведень до Римської Меси. Див. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Ogólne wprowadzenie do Lekcjonarza mszalnego (wyd. 2) (21.01.1981). https://liturgista.pl/?page=liturgy_norms&content=document&label=1981-01-21-C-KKB-OWLM (дата звернення 12.12.2024).

¹⁹ Конституція про Святу Літургію *Sacrosanctum Concilium*, §24, див. Документи Другого Ватиканського Собору, Львів 1996, с. 9–57. <https://liturhika.blogspot.com/2014/09/blog-post.html> (дата звернення 12.12.2024).

альності Божої, починає промовляти до кожного представника зібраного народу, вимагаючи від кожного з них відповіді.

Основними орієнтирами оновлення читання священних текстів на Святій Месі були приписи (пропозиції) Конституції про Святу Літургію, а саме — параграфи 21, 24 і 25 «Конституції про Боже об'явлення»²⁰, в яких наголошено на тому, щоби скарби Святого Письма зробити доступними для вірних, тобто для мирян. У параграфі 23 Конституції про Святу Літургію рекомендовано збереження «здорової традиції» — відкриття шляху до законного прогресу та міститься вимога ґрунтовних богословських, історичних та пастирських досліджень.²¹

Трирічний цикл розподілу читань — це дуже важливий етап у розвитку цієї реформи, завдяки якому практично вдається вирішити питання — прочитати вірним найважливіші частини Святого Письма впродовж установленого періоду. Кожен із цих трьох років позначається латинськими літерами: А, В і С. Кожен новий літургійний рік розпочинається в першу неділю Адвенту (передріздвяного періоду).

На урочистих Месах у неділі і свята приписано вживати три читання. Перше з цих уривків Святого Письма зазвичай із Старого Завіту (на Великдень, наприклад, його замінює читання з Діянь Апостолів), друге — з послань Апостолів (Павла, Петра, Якова, Юди та ін.), а третє — з Євангелій.

Греко-католики аж ніяк не повинні трактувати практику такого нововведення у богослужіння як вплив латинського (римського) обряду, популярно званого в нас «латинізацією», адже звичай читати як Старий, так і Новий Завіт під час богослужіння має свої глибокі корені: і на християнському заході, і на сході.

Чи існують зв'язки між темами читань Старого та Нового Завіту? В богослужінні християнського сходу на цей аспект не завжди звертають увагу. Проте і на сході, і на заході логіка Літургії Слова повинна би полягати у поглибленні тієї істини, яку містить у собі Єван-

²⁰ Див. Конституція про Боже об'явлення *Dei Verbum*, див. Документи Другого Ватиканського Собору, Львів 1966, с. 311–331. https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_30.html § 21, 24, 25.

²¹ Див. Конституція про Боже об'явлення *Dei Verbum* § 23., див. Документи Другого Ватиканського Собору, Львів 1996, с. 311–331. https://katekhytyka-6.blogspot.com/p/blog-page_30.html

гельський уривок чергової неділі чи певного празника. Старозавітний уривок повинен би бути доповненням до других читань цього дня. Недільні читання повинні би бути також пов'язані зі щотижневим циклом читань, підсумовуючи їх. У новому римо-католицькому лекціонарі бачимо власне ці дві тенденції: прямування до логічного зв'язку між обома типами читань, а також спрямування до їхнього істотного завершення впродовж тижневого періоду, що однак вимагало би доповнення цих читань коротенькими проповідями, тобто поясненнями цих уривків, і то не лише в неділі, але також і в будні дні впродовж тижня.

Сучасна практика римського обряду має важливу тенденцію: уникнення повторень Євангельських уривків упродовж певного періоду, які донині ще рясніють у літургійних приписах церков візантійського обряду (найвідоміші з таких повторень це теми про зцілення розслабленого, про вигнання злих духів у стадо свиней, а на свята Богородиці — завше той самий один-єдиний уривок про гостювання Ісуса в домі Марти і Марії). Досі в деяких храмах у будні читають Апостол і Євангеліє «за всяке прошення», тобто один і той самий уривок, а по суботах — один і той самий Апостол-Євангеліє «за померлих», через що присутні в храмі не чують рядових суботніх читань. Уривки Старого Завіту в римському лекціонарії складені в такий спосіб, щоби через їх читання можна було представити план Божого спасіння та історію спасіння, яка почалася зі старозавітних об'явлень і далі триває через події та повчання в Новому Завіті. При підборі послань та віршів із псалмів бачимо чіткий принцип вибору як повчальних, так і підбадьорливих фрагментів. Спряження між старозавітними та новозавітними читаннями повніше розкриває зміст і сенс цілого Святого Письма, та власне розкриття Старого Завіту в Новому і збереження (депозиту) Нового в Старому.

Чи були якісь зауваги та застереження стосовно введення читань зі Старого Завіту в Літургію збоку противників реформ і традиціоналістів? Мабуть, що такого роду закиди були би безпідставними. Адже, тут бачимо яскравий приклад того, як цей крок не лише посприяв кращому донесенню Слова Божого до народу, а також і проявив зв'язок обох завітів через порівняння його текстів, багато з яких співзвучні з текстами Апостола і Євангелія.

Гнучкість візантійського обряду не повинна би створювати необхідності реформи календаря чи літургійного року загалом, яку свого часу спричинила (на думку деяких дослідників) реформа читань у спільнотах братів — християн заходу. Завдяки саме цій гнучкості можна би взяти приписи про такі читання в уставі і в служебнику та їхній список (наприкінці книги — на всі дні церковного року) в червоні дужки, тобто спочатку зробити їх факультативними, залишаючи обов'язковими лише читання Апостола та Євангелія.

Власне ця гнучкість чи «еластичність» обряду, ментальність якого на перший може здатися дуже консервативною, насправді виражена в багатьох аспектах: це і можливість додавання прохань за різні потреби на ектенях, які зазвичай містяться в додатках до служебників (за хворих, подорожніх, єпископів зібраних на соборі чи синоді, за примирення між ворогуючими, за визволення від нашествия чужинців, під час посухи, під час зливи, землетрусу, пошесті та ін.)²²; і різноманіття служб (наприклад, маємо кілька варіантів служби багатьом святам і святим). Навіть тексти тропарів відомих святих мали кілька своїх видів у часословах, а також існували можливість вибору читань (паримій на Вечірні) та уривків Євангелій святим. У покажчиках до читань Євангелія і Апостола бачимо вибір кількох можливостей різних уривків Святого Письма — це трапляється не раз упродовж перегляду календаря. Завдяки цим наведеним прикладам, такі читання Старого Завіту могли би бути спочатку введені «Ad experimentum» із зазначенням про їхню наявність у червоних дужках перед прокіменом як рекомендовані (факультативні). Варто було би поміркувати також і про можливість у деяких випадках прочитати замість Апостола якийсь уривок однієї із старозавітних книг.

Висновок. Слово Боже виявляє присутність Христа особливо під час богослужінь через його публічне читання, слухання і сприймання.²³ Необхідно виправити недоліки богослужінь, до чого

²² Літургікон, Рим 1942, с. 218, 331. Чи не найкращим прикладом таких додаткових благань до ектеній є Служебник Петра Могили 1639 року, а саме Літургіаріон 1639, с. 745–866 (Додаток, с. 1–122).

²³ Конституція про Святу Літургію див. <https://liturhika.blogspot.com/2014/09/blog-post.html>

закликають офіційні церковні документи, які виразно приписують віддавати належну шану цілому Святому Письму. Реформи богослужінь не раз відбувалися впродовж історії. Нині це повинно би проявитися як у відродженні читань Старого Завіту на Літургії, так і в намаганні уникати однакових читань під час Літургійного року. Саме різні уривки Святого Письма з якісним перекладом повинні би цілісно сприйматися присутніми в храмі, входити в серця кожного з тих, які їх слухають, спонукаючи кожну людину до переміни життя, а передовсім до читання і зацікавлення Святим Письмом також поза храмовим богослужінням: вдома чи в дорозі.

Література

1. Документи Другого Ватиканського Собору. Львів, 1996. 758 с.
2. Катехизм Католицької Церкви, 2001 <https://rkc.org.ua/wp-content/uploads/2021/11/katehizm-katolyckoyi-czerkvy.pdf> (дата звернення 12.12.2024).
3. УГКЦ «Христос наша Пасха». Львів, 2011. 334 с.
4. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Ogólne wprowadzenie do Lekcjonarza mszalnego (wyd. 2) (21.01.1981) https://liturgista.pl/?page=liturgy_norms&content=document&label=1981-01-21-C-KKB-OWLM (дата звернення 12.12.24).
5. Матеос, Хуан. Розвиток візантійської Літургії [Текст] / Х. Матеос ; пер. В. Рудейко. — Л. : Свічадо, 2008. С. 25–26.
6. Матеос Хуан, Служение слова в византийской литургии: Исторический очерк /; [Пер. с фр. С.В. Голованова]. — Омск : Изд. Голованов, 2010. 349 с.
7. Juan Mateos, S. J., La Célébration de la Parole dans la Liturgie Byzantine. Etude Historique [Orientalia Christiana Analecta, 191]. Rome, 1971. P. 184.
8. Владимир Вукашинович, Литургијска обнова у XX веку. Историјат и богословске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој цркви и њихов узајамни однос с литургијским животом Православне цркве. Београд, 2001. 283 с.
9. Молитвослов. Рим, 1990. С. 1373.
10. Літургіаріон сієсть Служебникъ отъ Літургій святаго Василя, Іоанна Златоуста и Пржедосвященныхъ: и служеніє ієрейскихъ и діаконыхъ повсѣдневныхъ ношныхъ же і дневныхъ в себѣ содержимыхъ, реченный. Київ, 1639. 720 с. + додатки.
11. Літургікон сієсть Служебник. Рим, 1942. 678 с.

12. TEVA L. REGULE, Identity, Formation, Transformation: The Liturgical Movement of the Twentieth Century and the Liturgical Reform Efforts of New Skete Monastery, Boston College Electronic Thesis or Dissertation, 2017.

13. New Skete lectionary, i.e. Lectionary used by New Skete monastery (Orthodox Church of America), Cabridge NY, manuscript (рукопис).

Ihor Vasylyshyn
Yaremche

THE RELEVANCE OF THE OLD TESTAMENT READINGS IN THE DIVINE LITURGY

Abstract. *In this article, the author examines the relevance of restoring the Old Testament readings to the structure of the Divine Liturgy of St John Chrysostom and of St Basil the Great, which took place in history and became obsolete over time. Arguing his reasoning with historical facts, pastoral needs, successful reforms of other churches in this area etc., he proposes to return the reading of the Holy Scriptures of the Old Testament to the Sacred Liturgy for a more complete understanding of God's Revelation, which is fully contained in both the Old and the New Testaments.*

Keywords: Old Testament, Divine Liturgy of St John Chrysostom, Divine Liturgy of St Basil, liturgical reform, Liturgy of the Word.

Олег Хортик
м. Тернопіль

КРИЛОС В СУЧАСНІЙ ПРАВОВІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ТА ЕКЛЕЗІОЛОГІЧНІЙ ПРАКТИЦІ

Анотація. Основу сучасного церковного законодавства Української Греко-Католицької Церкви становить Кодекс канонів Східних Церков, що увійшов в дію в жовтні 1991 року. Важливою складовою канонічного права є термінологія. При перекладі згаданого кодексу на українську мову в декількох канонах застосовано термін кринос. Однак, з огляду на історичну дійсність криносу як інституту Української Церкви, його вживання для перекладу латинської лексеми *coetus* є невідповідним. В еклезіологічній практиці українська лексема «кринос» є терміном, що позначає групу священнослужителів катедрального собору, який допомагав єпископу в адміністративних та судових справах, а також становив раду єпископа. Натомість латинське *coetus* є звичайним словом, яке має багато значень, і може використовуватись в різному контексті. Зокрема норми сучасного церковного права окреслюють випадки, коли церковна влада може встановити спеціальні групи для допомоги єрарху в конкретних завданнях. Зважаючи на історичне походження, а також контекст сучасних канонів, та ряд інших рацій, використання терміну «кринос» в українському перекладі Кодексу канонів Східних Церков є недоречним.

Ключові слова: кринос, криношанин, Кодекс канонів Східних Церков, термін, лексема, Українська Церква.

Постановка проблеми. Основою законодавства Католицької Церкви є Кодекс канонічного права, який зобов'язує Римсько-

Католицьку Церкву, та Кодекс канонів Східних Церков, яким в своїй діяльності керуються Східні Католицькі Церкви, зокрема Українська Греко-Католицька Церква. Перекладаючи норми Кодексу канонів Східних Церков з мови оригіналу — латинської мови, значним викликом для перекладачів стало не лише передання значення закону, але й пошук та формування української канонічної термінології. Першопрохідцями в цьому стали українські каноністи XX століття, які найчастіше застосовували терміни запозичені з польської мови, або уводячи латинські слова в українську канонічну термінологію. У такий спосіб формувалась українська термінологія церковного права, яка широко застосована й в офіційному перекладі Кодексу канонів Східних Церков [1, 44–46]. Втім, перекладач східного кодексу професор Йосиф Кобів, а також уповноважена комісія, що перевіряла та узгоджувала український текст норм, інколи застосовували й суто українські лексеми, як-то реченець (канони 83 §1, 120, 514 §1), вислужений (канони 211, 218), питомець (канони 342–343, 356), настоятель (канони 304–310, 342 §3, 410, 412 §1), привернення (канони 1183, 1326–1329), заморення (канони 1201–1204), а також — крилос (канони 319 §2, 657 §1). Щоправда, багато термінів перекладу східного кодексу все ж мають запозичення з польської мови, або є застарілими словами, які вже вийшли з ужитку. Часто на одну і ту ж лексему використовується різні українські слова, що вносить замішання і невпорядкованість у норми закону. З огляду на це нагріла необхідність переглянути та впорядкувати зобов'язуючий текст українського перекладу Кодексу канонів Східних Церков, на що звернула увагу ієрархія Української Греко-Католицької Церкви [2, 11 Г].

Однією з давніх українських лексем, що її знаходимо в перекладі східного кодексу, є крилос, — багатозначний термін [3, 583], яким в історичних джерелах та науковій літературі окреслювали групу священнослужителів, які допомагали єпископу в церковних справах. В перекладі Кодексу канонів Східних Церков його застосовано двічі. Перший раз на означення групи пресвітерів, які мали б допомагати екзарху порадами у ряді адміністративних питань (канон 319 §2). Вдруге — на означення групи, яка мала б допомагати єпископові при затвердженні ним літургійних текстів (канон 657 §1).

Мета дослідження. Метою цієї статті є дослідити і встановити суть норм Кодексу канонів Східних Церков, в яких згадується лексема крилос, та співвіднести значення цих норм до слова крилос в його застосуванні в українській мові. Зокрема, чи дійсно відповідним є використання цієї лексеми у згаданих нормах, а також, чи можна її вважати терміном канонічного права. В реалізації цієї мети, підемо шляхом аналізу наукової історичної літератури, намагаючись встановити істоту явища крилосу в історії України та Української Церкви. Відтак, після співставлення суті крилосу зі значенням правової норми, — виведемо висновки. Важливим в цьому науковому пошуку стане теж семантичне дослідження слів і понять, ключових для встановлення суті термінів та норм в цілому. Предметом цього дослідження будуть норми, натомість об'єктом — поняття крилосу. Отримані результати, сподіваюсь, допоможуть у покращенні перекладу Кодексу канонів Східних Церков та посприяють розвитку української каноністики.

Основний виклад дослідження. Зі становленням єпархій в Київській Русі, поступово сформувалась окрема група священнослужителів, завдання якої було допомагати єпископу в церковних справах щоденного життя єпархіальної спільноти та суспільного життя регіону. Причина та процес виникнення згаданої групи клиру, мало практичне підґрунтя: єпископ не міг сам виконувати усіх завдань та обов'язків, передбачених церковним та світським правом, покладених на архиєрея. Тогочасна система церковного управління не передбачала адміністративних органів, а певний період і окремих посад. Усе було покладено на владу, як того, хто має владу і чітко встановлені повноваження. Тому, єпископ потребував когось, кому б міг доручати ті чи інші завдання, вирішення тих, чи інших справ. Оскільки найближчим для архиєрея осередком, де він міг знайти відповідних осіб, був катедральний собор, священнослужителі, які там служили, й стали безпосередніми помічниками єпископа. Грецьке слово «клерос», яким окреслювали духовенство, тобто клир, в старослов'янській версії набув форму «клирос», а згодом, шляхом трансформації, «крилос» [4, 92]. Цю лексему в Церкві Київської Русі застосовано для окреслення групи священнослужителів, яка допомагала єпископові у важливіших справах, що стосувались єпархіальної спільноти.

Протягом століть крилос — це усі священнослужителі, які служили в катедральному соборі: протопоп, пресвітери, диякони. В період литовсько-польського правління, а згодом Речі Посполитої, в складі крилосу ієреї і диякони не тільки катедри, але й всіх парафіяльних храмів престольного міста. Крилос завжди знаходився при катедрі архиєрея. Якщо ж єпархіальних столиць, чи міст єпархіального значення, так званих центрів або осередків, було два, тоді й крилосів було два [5, 168]. Проте провідну роль відігравав крилос міста, в якому фактично резидував єпископ. Друга катедрa, і його крилос, виконували мали допоміжну функцію, здійснюючи дії за потреби, коли справа стосувалась регіону, де знаходилась друга катедрa.

Справами, які належали до компетенції крилосу: звершувати богослужіння в соборі, усі крилошани почергово; участь в урочистих заходах єпархії; супроводити владику в єпархіальних справах та поїздках; виконувати окремі доручення єпископа; відстоювати інтереси єпископії, зокрема права власності; участь в майнових справах єпископії; управляти майном єпископії у період вакантності єпархіального престолу, а також зберегти і передати його наступникові; готували кандидатів до священства та вишколювати щойно висвячених священнослужителів; разом з єпископом, або самостійно, розглядали судові справи: подружні, карні, чи спори [6, 474–475; 7, 155–156; 8, 116]; вести книги єпархіальних справ; зберегти церковні документи та цінні речі в період вакантності єпархіального престолу. Окрім цього, крилошани були безпосередніми радниками єпископа в справах єпархії [9, 725], мали окремий, вищий статус, серед усього клиру єпархії, а крилос мав власне майно, окреме від єпархії і єпископа. Важливо зазначити, що більшість спектру повноважень крилос мав не як самостійна церковна одиниця, а з огляду на владику [10, 159]. Тобто, важливіші адміністративні чи судові завдання крилошан виникали не на підставі власних прав крилосу, а були лише участю у владі і обов'язках архиєрея. Крилошани виконували правочини фактично в імені свого єпископа. До власної компетенції крилосу належало тільки адміністрування майном єпископії в період вакантності єпископського престолу, та обов'язок зберегти його від можливих втрат.

Окреслення крилосу як адміністративного органу, чи органу

управління [11, 5 і 10; 12, 622], не цілком коректне. Крилос ніколи не був адміністративним органом в прямому значенні. Його так можна б назвати лише умовно, з теперішньої перспективи і сучасного розуміння системи управління. Увесь період свого повноцінного існування крилос завжди залишався просто групою священнослужителів, яка допомагала єпископу. Він ніколи не мав в Церкві статусу окремого органу, з вичерпним переліком прав та обов'язків, однаковим для всіх крилосів. Окрім цього, в деяких єпископіях вони були дієвими, значимими і впливовими, в інших — номінальними, з мінімальними повноваженнями і роллю.

Офіційною мовою Католицької Церкви є латинська. Нею донедавна видавали усі документи, у тому числі законодавчі акти, зокрема й Кодекс канонів Східних Церков (далі ККСЦ). В науці права та юридичних нормах важливою є термінологія, яка виражає чітко встановлені поняття, що мають власний зміст і суть [13, 604]. Канонічне право, як наука, послуговується передовсім кодифікованими термінами. Звичайно — латинськими, які українською мовою здебільшого передані у такому ж звучанні, а інколи власними українськими термінами канонічного права. Особливістю терміну є те, що він незмінний, повинен застосовуватись системно у всіх випадках, коли йдеться про те саме явище, і має однозначне значення.

Лексему «крилос» у українському перекладі Кодексу канонів Східних Церков використано в канонах 319 §2 та 657 §1. В офіційному латинському тексті цих норм застосовано лексему *coetus* -um, яка означає зібрання, група [14, 36; 15, 94]. Цим словом окреслюють групу осіб, і навіть спільноту. Воно доволі універсальне, і використовується в багатьох випадках, в залежності від потреби та контексту. В оригінальній версії східного кодексу латинську лексему *coetus* застосовано доволі часто, і в багатьох та різних випадках. Наприклад, в каноні 27, даючи визначення поняття Церкви свого права, законодавець використав словосполучення *coetus christifidelium* — спільнота вірних. В каноні 140 початок норми: «*Conventus patriarchalis est coetus consultivus*» перекладено, що «патріарший собор — це дорадче зібрання». В каноні 246 застосовано словосполучення «група осіб» (лат. *personarum coetus*), для окреслення групи вірних, яка довіряється опіці синкела. В каноні 896 застосовано слово «громада», хоча

йдеться про групу вірних. Загалом беручи, в українському перекладі для *coetus* використано три основні значення: 1) спільнота вірних, Церква: канони 27, 45 §1, 307, 621 §3; 2) група осіб: канони 246, 264, 283, 896, 934 §1, 947, 955 §1, 1006, 1067 §4; 3) зібрання: канони 140, 273 §1.

Кринос, в каноні 319 §2 ККСЦ, застосовано на означення групи священників, яка мала б допомагати екзарху в ряді справ, що стосуються адміністративних питань: «Якщо колегію радників не можна утворити згідно з приписом кан. 271, §3, Екзарх повинен установити кринос з розсудливіших пресвітерів не менше трьох, по змозі, з-поміж членів пресвітерської ради, якщо така існує, вибравши таких, до яких повинен звертатися за дозволом або порадою стільки разів, скільки право вимагає від єпархіального єпископа для його дій дозволу або згоди колегії єпархіальних радників» [16, канон 319 §2]. Йдеться про випадок, коли екзарх не в змозі встановити в своїй курії колегії єпархіальних радників, яка повинна бути в кожній єпархії та екзархії [16, канони 271 та 319 §1]. Колегія єпархіальних радників — це дорадчий орган, який допомагає єпархіальному єпископові та екзархові у прийнятті рішень, визначених правом. Свою діяльність така колегія здійснює передовсім у період вакантності єпархіального чи екзархального престолу, зокрема у справах нагляду і збереження цілісності майна єпархії [16, канони 214 §2–3; 220 п. 4; 221 п. 1–3; 226; 231 §1; 232 §1–3; 233 §2; 270 §2; 271 §5], а у звичайний період допомагає єпархіальному єпископу чи екзарху порадами, та надаючи згоду у випадках передбачених нормами права [17, 79]. Єпархіальний єпископ чи екзарх повинні отримати раду колегії єпархіальних радників у випадках призначення та усунення єпархіального економа; призначення членів ради з економічних справ; скасування заснованої єпархіальним єпископом чи екзархом юридичної особи, яка не мала затвердження вищої церковної влади [16, канони 262 §1–2; 263 §1; 928 п. 2]. Єпархіальний єпископ чи екзарх повинні отримати згоду колегії єпархіальних радників у випадку наміру відчужити майно, вартість якого знаходиться в межах суми встановленої Синодом Єпископів або Римським Апостольським Престолом, коли йдеться про майно єпархії чи екзархії, та коли йдеться про майно, що належить юридичній особі, підлеглий єпархіальному єпис-

копові чи екзархові [16, канон 1036 §1 п. 1–2]. Якщо екзарх не має можливості встановити такої колегії, наприклад, з огляду на невелику кількість здібних священнослужителів екзархії, які б могли виконувати покладені на такий орган обов'язки і завдання, тоді законодавець дозволяє сформувати групу пресвітерів, в кількості не менше трьох осіб, які б замінили колегію єпархіальних радників. Законодавець використав у нормі слово «*coetus*», тобто, йдеться саме про групу осіб. Така група пресвітерів, для законності, повинна бути створена декретом екзарха.

Подібно й у другому випадку застосування лексеми кринос, в каноні 657 §1 ККСЦ, де її віднесено до групи, яка мала б допомагати єпископові при затвердженні ним літургійних текстів. Ось повний текст норми: «Затвердження літургійних текстів після попередньої перевірки Апостольським Престолом застерігається в патріярших Церквах патріярхові за згодою Синоду Єпископів патріяршої Церкви; в митрополичих Церквах свого права — митрополитові за згодою Ради Ієрархів; в інших Церквах це право належить тільки Апостольському Престолові і в установлених ним межах — єпископам і їхнім законно визнаним криносам» [16, канон 657 §1]. Законодавець розподілив компетенцію затвердження офіційних літургійних текстів в кожному з видів Церков *sui iuris*: патріяршій, митрополичій, інших Церквах. Якщо в двох перших Церквах це застережено її найвищої церковній владі: главі разом з усіма єпископами (Синодом, Радою ієрархів), то інші Церкви *sui iuris*, мають главу, однак відсутній власний єпископальний колегіальний орган, бо часто така спільнота числить усього лише одного або двох єрархів. Тому, глава такої Церкви фактично не має з ким радитись і приймати таке важливе рішення, як затвердження згаданих текстів для своєї еклезіальної спільноти. З огляду на це, передбачено можливість встановлення окремої групи, яка б зарадила потребі. Насамперед, в українському перекладі помилкою є застосування слова «визнаним», бо в офіційному тексті правової норми маємо латинське «*constitutorum*», тобто «встановленим». Важко також ствердити, що в цьому каноні йдеться саме про групу осіб, оскільки «*coetus*» має теж значення зібрання. В контексті цілості постанови йдеться про зібрання єпископів як синоду або ради ієрархів. Тому, слідуючи думці законодавця, і в іншій Церкві *sui*

iuris мало б бути створене зібрання головних, провідних чи керівних осіб, які з огляду на уряд, служіння чи сан, входили б в склад такого зібрання. В практиці Церкви це могло б бути теж щось на подобу літургійної комісії, як певного фахового колегіального органу. Теоретично це можливо, бо латинська лексема має значення як зібрання, так і групи осіб. Втім, в контексті цілості канону, істотою залишається сформувати або створити компетентний колегіальний орган. Те, чи буде це щось на кшталт собору, чи експертної комісії — залежатиме від Римського Апостольського Престолу та керівної влади конкретної Церкви *sui iuris*, які вправі визначити суть, та назвати такий орган, як вважатимуть за необхідне.

На підставі проведеного аналізу можна зауважити, що значення лексеми «*coetus -um*» багатозначне та універсальне. Її можна застосовувати в різних випадках, різних значеннях, в залежності від контексту та мети явища, у тому числі й в текстах юридичних норм і постанов. Законодавець також оперує нею в доволі довгому ряді канонів, нормуючи різні явища та дійсності, виражаючи латинською лексемою і групу осіб, і колегіальний орган, і спільноту, і навіть усю Церкву.

Якщо взяти до уваги те, чим був крилос в Українській Церкві, і співставити його зі значенням латинської лексеми *coetus*, то ідучи за логікою, можна б ствердити, що дійсно, вони, в своїй суті, мають подібність. Бо крилос був групою священнослужителів, і латинське слово теж має значення групи осіб. Однак, це лише на перший погляд, підходячи абстрактно. Коли ж взяти до уваги контекст і той факт, що крилос застосовано в законодавчому тексті, яким окреслюють конкретну правову дійсність, тоді виникає певна несумісність і недоречність. Крилос — це не просто якась довільна чи окрема група, а важлива складова системи адміністрування справами єпархії, яка мала доволі розлогий спектр обов'язків і повноважень. Діє постійно, на щодень, виконуючи ключові завдання. Натомість для групи пресвітерів, вказаної в каноні 319 §2 ККСЦ, передбачено обмежені функції. Якщо латинська лексема має доволі широке поле застосування, є фактично універсальним словом, то крилос має однозначну, вузьку можливість використання. Його неможливо втиснути у формат сучасної колегії єпархіальних радників, бо крилос мав цілком ін-

ший статус, набагато більше компетенцій, завдань і обов'язків. Змінювати істоту та значення крилоса, використавши для цілком іншої правової дійсності, недоречно. Окрім цього, важливо зберегти задум законодавця, який чітко встановив можливість заміни колегії єпархіальних радників на групу пресвітерів. Міг просто дозволити зменшити кількість членів колегії до трьох, однак використав саме загальну, абстрактну назву — група, вказуючи цим, що йдеться вже не про колегію радників, а про іншу форму та інший статус допоміжної ланки, хоча й надав їй ті самі повноваження, що передбачено для колегії єпархіальних радників.

Іншим аспектом, що вказує на недоречність застосування лексеми «крилос» в обох випадках норм, де її вписано, тобто, канонів 319 §2 та 657 §1 ККСЦ, це те, що крилос має ознаки терміну. В історії нашої Церкви та України за цією лексемою закріпилося стійке, однозначне значення своєрідної колегії та адміністративно-судового органу, що допомагав єпископам у церковних справах. Феномену, який вже століттями не існує, але залишив помітний слід в системі церковної адміністрації. Мав значення в суспільстві і Церкві, займав значне і впливове місце, був уповноваженим представником єпископа та єпархії, тобто, — церковної влади. Зараз він забутий і мало зрозумілий для сучасного українця, проте у давніші часи ця лексема була однозначним і вагомим поняттям, фактично терміном для означення ключового допоміжного органу єпископа. Тому такого роду давній термін недоречно застосовувати до сучасної норми права, яка регламентує іншу дійсність, іншу групу священнослужителів. Звісно, законодавець використав в латинському тексті доволі узагальнене слово, даючи цим можливість підібрати в перекладах на національні мови власне, більш властиве для конкретного народу і Церкви. Проте, саме «крилос», в контексті закону і його постанови, невідповідне слово. Бо має власне, чітке значення, вузьке, яке вказує на іншу дійсність, ніж та, про яку в нормі права.

У випадку канону 657 §1, то тут ще більша розбіжність. Законодавець передбачив окрему, спеціальну групу, для того, щоб вона, разом з очільником іншої Церкви *sui iuris*, вирішувала про офіційні літургійні тексти своєї Церкви, відповідно до традиції, обряду та історії богослужбових текстів. Першою трудностю застосування лексеми

крилос в цьому каноні є те, що паритетною ланкою тут може бути зібрання, а не група, оскільки латинське слово *coetus* -um, передбачає і такого роду форму. Зібрання, подібне до собору, або подібними за суттю зборами. Другою, вагомою перешкодою використання української історично-еклезіологічної лексеми є той факт, що в нормі йдеться виключно про іншу Церкву *sui iuris*. Українська Греко-Католицька Церква (далі УГКЦ) має статус Верховноархієпископської, яка в правах рівна патріаршій, а для такої Церкви компетентною владою є верховний архієпископ та Синод Єпископів. Крилос — виключно українське явище, тому не властиве для інших Церков, зокрема в такій площині, як правова норма та правова дійсність. Відповідно, — інша Церква *sui iuris* не може мати крилосу. Це властиве тільки для Української Церкви. До того ж, крилос мала не Церква, а єпархія. Навіть Київський митрополит мав крилос не як глава, а як єпархіальний єпископ. Крилос завжди мав компетенцію виключно в межах єпархії, чи архієпархії. Інша Церква *sui iuris* — це окрема, самостійна Церква, яку очолює власний глава. Оскільки в ній не передбачено синоду чи ради ієрархів, тому належить створити зібрання, чи групу, яка, разом з главою, вирішуватиме таку важливу справу як офіційні літургічні тексти для їхньої Церкви.

Іншою перешкодою використання лексеми «крилос» в обох випадках канонів українського перекладу Кодексу канонів Східних Церков, є те, що членів крилосу називали крилошанами [6, 474–475; 18, 84–85]. Згодом таке найменування застосовували до членів греко-католицьких капітул унійних єпархій [19, 4; 20, 10–13; 21, 15–16]. Якщо зараз крилосом назвати обидві групи, передбачені в канонах 319 §2 та 657 §1, тоді їх членів також належало б також називати крилошанами. Однак, в сучасній практиці УГКЦ, крилошанин — це почесний титул, яким відзначають пресвітерів. Таке застосування уведено патріархом Йосифом Сліпим в минулому столітті. В окремій постанові щодо цього вказано: «Священик, якого найменовано крилошанином, не стає тим самим членом архієпархіального чи єпархіального крилоса або капітули, хіба це окремо сказане, але, за звичаєм Галицького митрополичого престолу, вчислюється у постійну раду Патріярха. Крилошанинові належить право носити нагрудний хрест, прикрашений каменем, набедренник, та в часі бо-

гослужб він може наложити темно-фіолетову камилавку чи колпак, тоді, коли єпископи носять митру, а якщо він нежонатий або повдвілий священик, то може носити також камилавку з чорним клобуком» [22, 96]. Насправді, відзначення таким титулом заслужених пресвітерів УГКЦ, було в застосуванні ще з часів Австро-Угорської Імперії. Виданий Главою УГКЦ документ зберігає свою силу, хоча близько останніх півстоліття надання титулу крилошанина не застосовувалось. Проте, передбачене в майбутньому Кодексі канонів УГКЦ, який невдовзі має з'явитись [23].

З огляду на наведені факти і рації, використання лексеми крилос, як відповідника *coetus* -um в Кодексі канонів Східних Церков, у зазначених випадках, вносить непорозуміння і замішання як в розуміння норм, так і термінологію. З огляду на еклезіологічну та правову практику Української Церкви в давнину і тепер, латинське слово недоречно перекладати терміном крилос. Цю, властиву суто Українській Церкві, лексему належить залишити в первісному значенні, закріпивши виключно за тим адміністративним явищем церковного життя, яким в дійсності був крилос. Замінне використання вноситиме лише нелад.

Перекладати латинське слово *coetus* -um, в двох вище зазначених випадках, варто в узагальненій формі, так, як це застосовано самим законодавцем в офіційному тексті кодексу. В каноні 319 §2, наприклад, можна використати слово група: «повинен установити групу з розсудливіших пресвітерів не менше трьох». Можна б також використати загальне слово «раду»: «повинен установити раду з розсудливіших пресвітерів не менше трьох». В каноні 657 §1 варто записати: «і їхнім законно встановленим зібранням». У цьому випадку ні крилос, ні собор не підходять. Це терміни властиві лише для Української Церкви, а не універсальні. Кодекс зобов'язує багато Східних Церков, кожна з яких має власну еклезіологічну та правову традицію і термінологію. Навіть питома тільки нашій Церкві лексема крилос, як стверджено на підставі аналізу, не підходить, ні в конкретному випадку, ні, коли йдеться про екзархію.

Висновки. Крилос в історії Української Церкви був вагомою складовою адміністративного устрою єпархії, який допомагав єпис-

копові в усіх ключових справах. Священнослужителі катедрального собору, а згодом усе міське духовенство престольного міста єпископії, були виконавцями доручень свого владики та його радниками. В сучасній практиці такої групи священнослужителів більше немає. Їх замінили окремі органи, ради і уряди, передбачені Кодексом канонів Східних Церков. З огляду на ці факти, використання лексеми крилос, як перекладу латинського слова *coetus* -um, є невідповідним. По-перше: крилос — це термін, тобто, є специфічним і однозначним окресленням явища системи адміністрування в єпархії, а латинська лексема є звичайним словом, яке має багато значень і не є терміном. По-друге: крилос — це група, що складалась з багатьох священнослужителів і мала значний спектр повноважень, а ті обов'язки, які законодавець встановив для групи з трьох пресвітерів в екзархії, — лише невеличка частина завдань, які мав крилос. По-третє: в сучасній еклезіологічній практиці УГКЦ крилошанин — це почесний титул, яким відзначають пресвітерів, тобто, фактично належить до сфери нагород. По-четверте: латинська лексема використовується в багатьох канонах для окреслення різних явищ: спільноти вірних, групи осіб, зібрання, тому використання терміну крилос усіх випадках — недоречне і невідповідне, бо не відповідає контексту норми і задуму законодавця, який окреслює латинським словом різні дійсності. У тому числі невідповідним є застосування лексеми «крилос» у випадку перекладу канону 657 §1, де йдеться про цілком інші обставини і ситуацію. Використання терміну крилос в канонах 319 §2 та 657 §1, — суперечне, бо в них мова про різні явища. Тоді немає однозначності, однієї логіки застосування. На підставі проведеного аналізу можна ствердити, що крилос не може бути терміном канонічного права. Він був і залишається терміном властивим для історії та еклезіології Української Церкви.

Література

1. Хортик О. Українська канонічна термінологія: проблеми та пропозиції. *Львівські Архiepархіальні Вісті*. 2011 р. № 1. С. 44–53.
2. Постанови Синоду Єпископів УГКЦ, Львів–Брюховичі, 7–14 вересня 2014 р. // Офіційні документи Української греко-католицької Церкви. URL: <https://docs.ugcc.ua/166/> (дата звернення: 12.12.2025).
3. Словник української мови: у 20 т. Київ, 2016. Т. 7. 911 с.

4. Етимологічний словник української мови: у 7 т. Київ, 1989. Т. 3. 549 с.
5. Senyk S. A history of the Church in Ukraine. Roma, 1993. Т. 1. 471 с.
6. Грушевський М. Історія України-Руси. Львів, 1905. т. V. 687 с.
7. Ульяновський В. Історія Церкви та релігійної думки в Україні. Київ, 1994. Кн. 1. 252 с.
8. Історія релігії в Україні. Київ, 1997. Т. 2: українське православ'я. 252 с.
9. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. Рим–Нью-Йорк, 1965. Т. 1. 816 с.
10. Тимошенко Л. Крилоси єпископських кафедр Київської митрополії у XVI – на початку XVII століть: місце в системі церковно-адміністративної організації, повноваження та особливості функціонування. *Записки Наукового Товариства імені Т. Шевченка*. 2017. Праці Історично-філософської секції. Том CCLXX. С. 135–164.
11. Лотоцький О. Соборні крилоси на Україні та Білій Русі в XV–XVI в.в. *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. 1896. № 9. Книга 1. С. 1–34.
12. Енциклопедія українознавства. Мюнхен–Нью-Йорк, 1949. Т. 2. 1230 с.
13. Юридична енциклопедія: у 6 томах. Київ, 2004. Т. 6. 768 с.
14. Скорина Л. Скорина О. Латинсько-український. Українсько-латинський словник. Київ, 2004. 448 с.
15. Трофимук М. Трофимук О. Латинсько-український словник. Львів, 2001. 694 с.
16. Кодекс канонів Східних Церков. Рим, 1993. 845 с.
17. Хортик О. Глумачний словник термінів канонічного права. Тернопіль, 2013. 214 с.
18. Федорів Ю. Організаційна структура Української Церкви. Торонто, 1990. 210 с.
19. Шематизм духовенства Львівської архієпархії. Львів, 1938. 114 с.
20. Шематизм всего клира греко-католицької єпархії Станіславівської. Станіславів, 1938. 216 с.
21. Шематизм греко-католицького духовенства злучених єпархій Перемиської, Самбірської і Сяніцької. Перемишль, 1938. 168 с.
22. Сліпий Й. Патріярші відзначення для духовенства. 1977 р. *Благовісник Патріярха Києво-Галицького і всієї Русі*. Кастельгандольфо, 1977–79. Рік XIII–XV. Книга 1–4. С. 95–97.
23. Токар В. Проект Кодексу канонів УГКЦ. Титул II. Ієрархічна структура УГКЦ. Глава III. Права і обов'язки Верховного Архiepіскопа, канон 29 §1. Хортик О. Титул III. Єпархії та єпископи, канон 27 §1. Представлені на Синоді Єпископів УГКЦ у вересні 2023 року в Римі.

Oleh Khortyk
Ternopil

KRYLOS IN CONTEMPORARY LEGAL INTERPRETATION AND ECCLESIOLOGICAL PRACTICE

Abstract. *The foundation of the contemporary ecclesiastical legislation of the Ukrainian Greek Catholic Church is the Code of canons of the Eastern Churches, which entered into force in October 1991. Terminology constitutes an important component of canon law. In the Ukrainian translation of the aforementioned Code, the term krylos is used in several canons. However, in view of the historical reality of the krylos as an institution of the Ukrainian Church, its use as a translation of the Latin lexeme coetus is inappropriate. In ecclesiological practice, the Ukrainian lexeme «krylos» denotes a group of clergy of a cathedral church that assisted the bishop in administrative and judicial matters and also constituted the bishop's council. By contrast, the Latin coetus is a common word with multiple meanings and may be used in various contexts. In particular, the norms of contemporary canon law specify cases in which ecclesiastical authority may establish special groups to assist the hierarchy in specific tasks. Taking into account the historical origin, as well as the context of the contemporary canons and a number of other reasons, the use of the term «krylos» in the Ukrainian translation of the Code of Canons of the Eastern Churches is inappropriate.*

Keywords: krylos, kryloshany, Code of canons of the Eastern Churches, term, lexeme, Ukrainian Church.

САКРАЛЬНЕ МИСТЕЦТВО

Михайло Андрейчин
м. Тернопіль

СВЯТИЙ РОХ І ПАМ'ЯТЬ ПРО НЬОГО НА ТЕРНОПІЛЬЩИНІ

Анотація. Покровитель інфекційних хворих і захисник від епідемії святий Рох належить до дуже відомих і шанованих у християнському світі. Він народився 1295 року в місті Монпельє (Франція) і прожив лише 32 роки. Відзначився великою жертовністю і милосердям, надаючи допомогу хворим на чуму в містах і селах Італії. Багатьох недужих зміцнив належним доглядом і «хресним знаменням». Захворів і переніс цю інфекцію в тяжкій формі. Згідно з легендою, його супроводжував собака.

Після повернення в рідне місто був заарештований, оскільки його помилково запідозрили в шпionaжі, і помер через п'ять років тюремного ув'язнення. Визнаний святим на підставі численних свідчень про жертовну допомогу хворим на чуму та палкого пошанування в народі. В Європі та Америці святому Року присвячено багато церков і каплиць, пам'ятників і барельєфів, його ім'я присвоєно численним лікарням і пансіонатам.

У минулому немало скульптур і барельєфів святого Роха було в Україні та, зокрема, на Тернопільщині. Із плином часу більшість цих об'єктів зазнала природної руйнації чи була знищена атеїстичною владою за роки перебування нашої країни в складі Радянського Союзу. Натепер зазначені предмети матеріальної культури збереглися в Залізнях, Качанівці, Буданові, Залужжі. Лише на поштових картках 1930-х років можна побачити високу статую святого Роха в Копичинцях, яка в 1952 році була знесена місцевими комсомольцями. Пошуки загублених об'єктів та інформації про знищені тривають. Водночас

недавно, вперше за роки незалежності України, вдалося встановити оригінальну скульптурну композицію із фігурою святого Роха в Тернополі, біля інфекційного корпусу міської лікарні швидкої допомоги. А ще було виготовлено медалі святого Роха, якими нагороджено 60 номінанток двох всеукраїнських конкурсів серед медичних сестер із числа тих, які понад двадцять років бездоганно працюють з інфекційними хворими. Такі заходи допомагають відродити ім'я святого Роха для теперішнього та наступних поколінь українців.

Ключові слова: святий Рох, жертівність і милосердя, пам'ятники, барельєфи, костьоли, каплиці, медаль імені святого Роха, поштові конверти.

Постановка проблеми. Покровитель інфекційних хворих святий Рох належить до дуже відомих і шанованих у християнському світі [1, 2]. Особливо популярним він був у XIV–XIX століттях, коли виникали часті епідемії й навіть пандемії таких украй небезпечних карантинних інфекційних хвороб, як чума, холера, натуральна віспа. Водночас тодішня медицина не мала ефективних протимікробних ліків, зокрема антибіотиків і противірусних препаратів. Але навіть у наш час може помітно зрости інтерес до цього святого, наприклад збільшився у зв'язку з недавніми пандеміями грипу та COVID-19.

Святий Рох прославився в наданні допомоги хворим на чуму. В історії людства відомо три пандемії чуми, кожна з яких забрала десятки мільйонів життів. Захворювання проявлялися високою гарячкою, тяжким запаленням легень, нагноєнням лімфатичних вузлів та іншими змінами. Залежно від клінічної форми летальність досягала 70–100 відсотків. Попри те, що епідемії чуми відійшли в минуле, її природні осередки досі займають 8–9 відсотків території земної суші. Бактерії чуми зачислені до потенційних чинників біологічної зброї [3].

Метою роботи було дослідити життя святого Роха і його діяння під час епідемії чуми в Італії на початку XIII століття та описати давно відомі й новознайдені пам'ятники і барельєфи святого на Тернопільщині, а також наш внесок у збереження пам'яті про цю славетну постать.

Результати дослідження та їх обговорення. Попри популярність Роха, відомостей про його життя мало, а деякі біографічні дані суперечливі. Згідно з найбільш поширеною легендою, майбутній святий народився 6 червня 1295 року в місті Монпельє, що на півдні Франції. Його батько Джованні Делла Кроче й мати Лібера були заможними і впливовими міщанами, які відзначалися побожністю. Свого єдиного сина виховували в дусі християнського милосердя і любові. Хлопець часто молився, був схильний до самопожертви та благодійності. Із 16 років відвідував місцевий університет, досягнувши значних успіхів у навчанні. Однак в юнацькі роки у майбутнього святого померли батьки. Перед смертю батько заповів синові продати все сімейне майно й отримані кошти роздати бідним і хворим, а далі йти у світ і допомагати знедоленим й недужим. Рох виконав його останню волю і подався на прощу до Ватикану [1, 2].

Перейшовши кордон з Італією, Рох зупинився в містечку Акванденте, де несамовито лютувала чума. Прочанин побачив, що тут дуже потрібна допомога, адже було багато хворих із високою гарячкою, які не могли себе обслужити. До того ж немало здорових людей покинуло сім'ї і місто, щоб не заразитися. Рох самовіддано доглядав недужих удень і вночі, доки не вщухла пошесть. Згідно з легендою, багатьох зцілював «хресним знаменням», торкаючись їх рукою.

Добравшись до Риму, юнак належним доглядом і молитвою зцілював столичного кардинала, який з вдячністю представив паломника Папі Римському. Зворушений скромністю і побожністю юнака, Папа надав йому повну індульгенцію. Рох продовжив подорож до охоплених чумою сіл і міст. Почувши про великий спалах чуми в місті П'яченца, він негайно попрямував туди і продовжив опікування хворими. На жаль, невдовзі заразився і захворів. Рошу запропонували лягти в лікарню, але той відмовився. Хворого сприйняли за психічного і прогнали з міста.

Попри тяжке нездужання, Рох дістався ближнього села Сарматто, де знайшов притулок у закинутій халупі на краю лісу. Поряд було джерельце з прохолодною водою, якою почав вгамовувати спрагу, спричинену лихоманкою. Невдовзі до лежачого Роха підбіг собака, поклав шматок хліба й побіг далі. Позаду йшов господар і, мабуть, подумав таке: «Якщо мій пес дав кусень хліба помираючому, то мені,

християнинові, тим більше належить заопікуватися хворим. Можливо, Бог це зарахує й убереже мене від чуми». Адже епідемія була в розпалі, у багатьох оселях лежали трупи, яких нерідко не було кому похоронити; жоден здоровий не знав, чи не загине від моровиці найближчим часом. І цей милосердний чоловік, із прізвиськом Готвальд, періодично приносив хворому їжу. Із збігом часу стан Роха значно поліпшився. Подякувавши добрій людині за харчі, він пішов далі допомагати хворим. Так з'явилася легенда про Роха й собаку з куснем хліба в зубах. Її почав розповсюджувати Готвальд, який перейнявся жертівністю Роха і вирішив стати йому помічником у цій благородній справі.

Після одужання Рох повернувся до П'яченци, бо там відновилася епідемія, і продовжив доглядати за недужими та молитися за їхнє спасіння. Такою поведінкою він засвідчив християнське прощення міщанам, які недавно його, хворого, прогнали зі свого міста. Після завершення моровиці Рох вирішив повернутися додому. Готвальд із собакою провели його аж до кордону з Францією.

Рох хотів увійти в рідне місто тихо й непомітно, щоб не завдати зайвих клопотів рідні та близьким. Але уже в передмісті Монпельє його зупинила варта, яка охороняла місто від ворогів (тоді на малій батьківщині прибульця точилася громадянська війна) і можливо-го занесення чуми. Оскільки Рох видався підозрілим і не пояснив, хто він, його заарештували і відправили до міської тюрми. На неодноразові запитання тюремників він відповідав однаково: «Я бідний грішник, який заслуговує покарання». Ув'язнений часто і довго молився. Тому наглядачі вважали його святим. Так проминуло п'ять років. Відчувши наближення кінця земного життя, Рох попросив зустрічі із священником і прощення гріхів. Через кілька днів після сповіді він помер. Це сталося 16 серпня 1327 року. У кишені небіжчика знайшли маленьку табличку з викарбуваним ім'ям Рох Делла Кроче і словами «Хто покличе мене проти чуми, той буде звільнений від цього лиха» [2].

До в'язниці негайно прибув правитель міста, а був це рідний дядько померлого, зі своєю матір'ю, бабусею Роха. На грудях мерця вона знайшла родиму пляму у формі хреста, про яку добре знала, що дало підставу остаточно розпізнати померлого, сина Джованні та Лібері Делла Кроче. Роха поховали з великими почестями. На над-

гробному камені викарбували слова, знайдені на табличці у в'язниці.

Серед населення Монпельє і численних паломників швидко розповсюдилася віра в те, що звернення до Роха усуває небезпеку чуми. Це переконання було настільки сильним, що через якийсь час італійці навіть викрали мощі святого й таємно перевезли до портового міста Венеції, яка неодноразово потерпала від завезення чуми з щурами на торговельних кораблях, котрі прибували з країн, де тривала епідемія цієї інфекції. У цьому портовому місті мощі святого Роха дотепер зберігаються в костелі, який носить його ім'я [1, 2].

Прославлення Роха розповсюдилося по всій Франції та Італії, а далі в інших християнських країнах, насамперед католицьких, оскільки пандемія чуми тривала ще довго, а дієвих ліків не було. Саме віра в заступництво святого Роха допомогла багатьом хворим стійко перенести тягар захворювання і вижити. Всенародне визнання Роха святим захисником від чуми послужило підґрунтям для його канонізації католицькою церквою, але дорога до цього виявилася довготривалою. Згідно з найпоширенішою версією, 11 листопада 1417 року на конклаві в Констанці римським папою обрали понтифіка Мартіна V, уродженого Оттоне Колонна. У той час у згаданому місті, де перебував новий папа з членами церковної ради, спалахнула чума. Згадали Роха, який може спасти люд, і його образ пронесли містом. Після цього дійства пошесть пішла на спад. Папська рада під впливом такого чуда приєдналася до розповсюдженої людської думки про святість Роха та постановила в майбутньому вшановувати цього особливого чоловіка з почестями, які надаються святим. Однак минуло понад 200 літ, коли вже інший папа, Урбан VIII, 1629 року урочисто заніс його ім'я до списку святих [1, 2]. З плином часу святого Роха почали шанувати як покровителя хворих на різні інфекції та захисника від будь-яких епідемій і пандемій. А ще цього святого вважають покровителем лікарів та інших медичних працівників, паломників і жебраків, а також шанують, як опікуна собак.

Культ святого Роха поширився в Європі, а згодом і на інших континентах, де діяли християнські громади. Вівтарі, каплиці, костели, пансіонати для людей похилого віку, інвалідів і сиріт часто присвячували Роху, чому сприяла довготривала пандемія чуми, а згодом і холери. Річниця смерті Роха, 16 серпня, стала Днем пам'яті святого.

Люди в цей день звертаються до нього з надією на заступництво від чуми, холери та інших інфекційних хвороб. У Франції святого Роха проголошено захисником таких міст, як Монпельє, Арль, Бовс, Аррас, Камбре, Марсель, Грінобль, Тулуза. Культ святого дуже поширений в Італії, він — покровитель Венеції, Неаполя, Трієста, Vogeri та деяких інших міст. Натепер в Італії щонайменше вісім муніципалітетів і тридцять шість сіл носять ім'я Роха як патрона, близько трьох тисяч церков, каплиць та ораторій побудовано на його честь. В Іспанії йому віддані для захисту міста Валенсія і Севілья, у Португалії — Лісабон, у Бельгії — Атверчин, Гюй та Брюссель, у Німеччині — Нюрнберг і Кельн. У багатьох містах з'явилися й досі діють братства святого Роха, наприклад у Римі та Монпельє. У різних європейських країнах складено молитви до святого Роха [4].

У минулі століття на Тернопільщині було немало скульптурних і барельєфних зображень святого Роха, але тільки окремі збереглися до



Пам'ятник святому Роху
в с. Залізці Тернопільського
району

нині. Одним із найдавніших є пам'ятник у селищі Залізці Тернопільського району, оточений столітніми липами. За погодженням із селищним головою Любомиром Фесиком, у 2010 році нам вдалося очистити від вапна й прочитати рік спорудження скульптури «1795», викарбуваний на верхній лицевій частині чотирикутного постаменту.

Ця скульптура є доволі унікальною та загалом збереженою, хоча восени 1939 року, за наказом прибулих представників радянської влади, її скинули в яругу, що була поряд, й присипали землею. Із відновленням державної незалежності України в 1991 році пошкоджену фігуру вдалося відкопати й повернути на постамент, скріпивши цементним розчином. У 2023–2024 роках вона пройшла успішну реставрацію у львівській майстерні [5].

Обговорювана робота невідомого скульптора заслуговує на високу оцінку як майстерний витвір монументального мистецтва в стилі рококо. На думку місцевого краєзнавця і археолога Василя Ільчишина, скульптура виготовлена майстрами львівської школи, до яких, за архівними даними, використаний архітектурний стиль дійшов орієнтовно в 1770-х роках.

Святого Роха зображено у вигляді подорожуючого монаха-пустельника, із капелюхом на спині та флягою з водою збоку. Біля його оголеної правої ноги сидить собака. На знімку початку ХХ ст. Рох ще тримав залізний посох у лівій руці, але останній не зберігся. Ця скульптурна композиція має відхилення від найчастішого зображення святого, бо оголена не ліва, а права нога, на стегні якої Рох демонструє зарубцьовану норицю, якою витікав гній з його уражених чумою пахових лімфатичних вузлів. А ще собака не має шматка хліба в зубах.

На жаль, багато матеріальних пам'яток, присвячених святому Роху, не вціліли до наших днів, деякі зазнали руйнації під впливом метеорологічних факторів або були знищені в роки атеїстичного режиму. Ось, прикладом, високий і гарний пам'ятник у центрі міста Копичинці, поблизу середньої школи, в якій навчався автор цих рядків, в 1952 році був зруйнований місцевими комсомольцями [6]. Збереглося лише його зображення на двох старих поштових



Пам'ятник святому Роху в м. Копичинці
(на поштових картках)

картках, на яких можна бачити фігуру святого з оголеною правою ногою, посохом у лівій руці та собакою біля лівої ноги, на високій колоні з масивним постаментом. За даними копичинецького історика і краєзнавця Б. Савки, перша картка була виготовлена до 1914 року [7]. Порівнюючи обидві світліни, можна помітити, що постамент перебудували та оздобили релігійним декором, вірогідно, в 30-ті роки збіглого століття. На наш запит, даних про автора(ів) скульптури в державних архівах Варшави (Польща) і Тернополя не виявлено.

На думку згаданого Б. Савки, у Копичинцях пам'ятник святому Роху був встановлений в кінці 70-х років XVIII століття [7], а за іншими непідтвердженими даними, — в 1788 році [8]. Тоді місто й навколишні села дуже потерпали від епідемії холери й кілька сотень людей померло. Тому міська управа вирішила якнайшвидше спорудити скульптуру святого Роха, патрона інфекційних хворих. Монумент був побудований у стислий строк і, як свідчать усні перекази, епідемія невдовзі припинилася.

У селі Буданів Чортківського району 27 листопада 1866 року було встановлено скульптуру святий Розалії, на постаменті якої розміщено барельєфне зображення св. Роха. Як зазначено під барельєфом, пам'ятник виготовили з метою «випрошення в Господа Бога звільнення від холери» (написано польською мовою). Скульптура є біля костелу Воздвиження Чесного Хреста, який був збудований 1765 року. Обидва культові об'єкти відреставровані у 2010-х роках. Як відомо, свята Розалія, звана відлюдницею, також вважається захисницею від інфекційних хвороб і пошестей. На скульптурі вона показана в монашому одязі з трираменним хрестом і молитовником у руках. Біля її ніг лежить людський череп як символ смерті, покаяння та відмови від мирського життя [9].



Пам'ятник святий Розалії з барельєфом святого Роха на постаменті в с. Буданів Чортківського району

Святого Роха показано в плащі, з капелюхом на голові та посохом у правій руці. Його ліва нога оголена до середини стегна, де була нориця, якою витікав гній під час захворювання на чуму. Над головою святого зображено погруддя ангела. Поряд із святим стоїть собака, який підняв голову на простягнуту до нього руку Роха.

На старому цвинтарі в селі Качанівка Тернопільського району вдалося знайти ймовірну скульптуру святого Роха із торбиною збоку, який стоїть на повний зріст із піднятою правою рукою та випрямленими вказівним і середнім пальцями, що здавна символізує передачу Божої благодаті та захисту. Його туніка дещо піднята над лівим коліном. Із правого боку від святого сидить собака. На чотирикутному постаменті скульптури польською мовою викарбовано слова, що тут поховано Яна Флісяка, який прожив 20 літ і помер у 1920 році. Цей надгробний пам'ятник Роху, очевидно, нами внесено до наукового обліку вперше.

У селі Залужжя, що поблизу міста Збараж, на цвинтарі виявлено надгробний пам'ятник святий великомучениці Катерині, яка зображена на повний зріст із мечем (збереглося руків'я з частиною клинка) з її правого боку. Фігура встановлена на чотирикутний постамент. На передній поверхні останнього викарбовано барельєф із зображенням святого Роха з піднятою правою рукою і собакою біля ніг, нижче подано невизначений текст



Пам'ятник святому Роху на цвинтарі с. Качанівка Тернопільського району



Пам'ятник святий Катерині з барельєфом святого Роха на постаменті в с. Залужжя Тернопільського району

із двох рядків. Після очищення тексту від моху і бруду вдалося прочитати слова «Фундатор Катерина Диновська». Інших даних, зокрема дати встановлення скульптури, на постаменті не знайдено. Місцевий краєзнавець отець Михайло Найко припускає, що це була діячка Залужжя, про яку збереглися схвальні усні перекази.

У селищі Підкамінь на Бродівщині, що в 1939–1959 роках належала Тернопільській області, а опісля передана до Львівської області, є каплиця святого Роха. Вона була побудована й освячена в 1772 році, на місці поховання численних загиблих від чуми. З історичних джерел відомо, що в 1770 році Підкамінь оповила епідемія чуми. Спорудження каплиці ініціював тодішній католицький священник Генрік Руссиян. Будівля привертає увагу великими аркадними вікнами та дверима. Трикутний фронтон над переднім фасадом увінчаний арко-



Каплиця святого Роха в с. Підкамінь
Львівської області

вою нішею із скульптурою святого Роха в капелюсі та плащі, з флягою збоку. Ліва нога фігури вільна від одягу. Права рука дещо піднята, мабуть, була з посохом, який втрачено. Ліву кисть святий поклав на голову собаки, що виглядає з-за його ноги. Інтер'єр святині прикрашений частково збереженими розписами з XVIII століття [10].

Повторне освячення каплиці відбулося в жовтні 1898 року, після завершення ремонтних робіт (штукатурення стін ззовні, заміни вікон і дверей, добудови сходів та огорожі). Тоді ж до святині занесли новий дерев'яний вівтар із статуетками домініканських святих, взятих із каплиці Стоп Матері Божої, що належала Українській Греко-Католицькій Церкві. За радянської влади святиня зазнала значної руйнації, вівтар і статуетки домініканських святих пропали. Натепер будівля перебуває в критичному стані й потребує невідкладного капітального ремонту з реставрацією.

Цілеспрямоване нищення атеїстичною радянською владою духовних об'єктів в Україні в минулому спонукало нас частково виправити таку історичну несправедливість хоча би побудовою пам'ятника святому Роху в Тернополі. Виготовити статую ми попросили знаного на Тернопільщині скульптора Олеса Маляра, бути меценатом зголосився бізнесмен Володимир Гураль [11].

У скульптурній композиції О. Маляр зобразив святого Роха, який присів на камінь і тримає посох у правій руці. Його права нога оголена, на ній нориця від нагноєння чумного бубону. Поряд сидить на задніх лапах симпатичний собака, який пропонує хворому Роху шматок хліба. Із другого боку — глечик з водою. Пам'ятник виготовлено з тонованого бетону, заввишки 1,6 метра.

Скульптуру встановлено перед інфекційним корпусом Тернопільської комунальної лікарні швидкої допомоги. Саме у цьому чотириповерховому будинку з 30-х років минулого століття лікуються інфекційні хворі, а з 1959 року функціонує кафедра інфекційних хворих з епідеміологією Тернопільського національного медичного університету імені Івана Горбачевського.

Пам'ятник урочисто відкрили 11 червня 2019 року при велелюдному зібранні працівників лікарні, студентів і жителів міста. Освячення здійснив митрополит Тернопільсько-Зборівський УГКЦ Василій Семенюк за участю священників і семінаристів. У промові він зазначив, що засадничі основи християнського гуманізму із здатністю до самопожертви Роху прищепили глибоко віруючі батько і мати. Запам'ятався лаконічний виступ мецената Володимира Гураля, який висловив впевненість, що святий Рох оберігатиме Тернопіль від пошестей і допоможе інфекційним хворим успішно подолати недугу. У наступні дні в місцевих газетах та інтернеті з'явилися численні схвальні відгуки, окремі журналісти новий пам'ятник назвали перлиною серед численних скульптур міста. На цю подію також відгук-



Пам'ятник святому Роху
в м. Тернопіль

нулася газета «Урядовий кур'єр» — статтею і світлиною пам'ятника, які надіслав знаний тернопільський журналіст Микола Шот [9]. А талановита поетеса і лікарка Наталія Волотовська склала чудовий вірш «Святий Рох — опікун хворих», який у червні 2017 року був опублікований в газеті «Медична академія» [12].

За нашим поданням, 1 вересня 2015 року президія Всеукраїнської асоціації інфекціоністів України (БАІ) прийняла «Положення про нагородження пам'ятною медаллю святого Роха» медичних сестер інфекційних лікарень (відділень) і кабінетів інфекційних захворювань поліклінік.

Згідно з розробленим «Положенням...», пам'ятною медаллю Святого Роха БАІ нагороджує медичних сестер лікувально-профілактичних закладів інфекційного профілю за милосердя, професіоналізм і багаторічну сумлінну працю. Основні критерії відбору кандидата такі:

1. Обласний осередок (відокремлений підрозділ БАІ) може пропонувати 1–2 кандидатури, м. Київ і область — 3.
2. Претендент повинен мати не менше 20 років професійного стажу роботи з інфекційними хворими і бездоганну службову характеристику. Кандидатури мають пройти обговорення і затвердження шляхом голосування на засіданні обласного осередку.
3. Витяг із протоколу засідання осередку подається до президії БАІ не пізніше, ніж за 10 днів до чергового з'їзду БАІ із зазначенням прізвища, імені, по батькові, посади і місця роботи претендента.
4. Нагородженому або голові відповідного обласного осередку інфекціоністів (за відсутності нагородженої особи) медаль і посвідчення вручає президент БАІ на найближчому з'їзді інфекціоністів України.

5. Уповноважений голова обласного осередку зобов'язаний вручити нагородженій особі медаль і посвідчення в найближчий місяць на зібранні колективу.

Цю медаль створив львівський медальєр Богуслав Гриник, виготовило ТзОВ «Штука». Вона діаметром 51 мм, з латуні, покритої позолотою. У центрі аверсу художник розмістив рельєфний, дещо повернутий вліво анфас Роха з німбом, що вказує на святість зображеної людини. Покровитель інфекційних хворих присів на праве коліно. Його середньовічний одяг спадає до підлоги. Ліві коліно й гомі-

ка оголені, що, за переказом, демонструє ураження ноги нагноєним чумним бубоном. Перед Рохом довга палиця, верхній кінець якої спертий на праве плече святого. Біля ніг сидить собака з куснем хліба в зубах. Саме він, як свідчить легенда, приніс цю поживу Роху, що захворів тяжко на чуму.

Над зображенням святого кружно напис «Покровитель інфекційних хворих», а під зображенням — слова «Святий Рох».

На реверсі, в його центральній частині — напис у три рядки «За милосердя і високий професіоналізм», кружно у верхній частині — «Всеукраїнська асоціація інфекціоністів», нижче півколом дві лаврові гілки. Обидві сторони медалі мають бортики. За нашими даними, у минулому в Україні настільні медалі святого Роха не виготовлялись.

Медаль святого Роха вперше була вручена номінанткам 7 жовтня 2015 року на 9-му з'їзді інфекціоністів України, що відбувся на базі санаторію «Медобори» (м. Тернопіль). Її отримали 36 медичних сестер із різних областей. Удруге цю нагороду отримали 24 медсестри на 10-му з'їзді інфекціоністів України, що відбувся 2021 року в місті Суми. Медичні сестри прийняли нагороду з вдячністю і хвилюванням. Їх самовіддана високопрофесійна праця повинна служити молодшому поколінню фахівців взірцем для наслідування [13, 14].

Для популяризації святого Роха і його діянь нами використано також можливості філателії. За погодженням з Укрпоштою, було виготовлено три варіанти конвертів із кольоровим зображенням опи-



Медаль святого Роха Всеукраїнської асоціації інфекціоністів (аверс і реверс)



Три поштових конверти із зображенням пам'ятників святому Роху

саних вище пам'ятників Роху в Залісцях, Копичинцях і Тернополі та написом «730 років від народження Святого Роха». Всі конверти з клубною маркою, на якій зображено святого з німбом над головою та посохом у правій руці, на його колінах сидить собака з шматком хліба в зубах. Поряд наклеєна державна марка із зображенням яйця-крашанки, яке, згідно з українською церковною традицією, символізує життя, відродження та воскресіння. На задній стороні конвертів вказано, що вони виготовлені з грифами Тернопільського обласного товариства філателістів імені І. Чернявського АсФУ, Тернопільського осередку Наукового товариства імені Шевченка та Тернопільсько-Зборівської єпархії УГКЦ. Нижче подано стислу довідку про святого Роха і його діяння, а також інформацію про дату і місце встановлення пам'ятника, зображеного на лицевій стороні конверта.

Урочисте погашення конвертів відбулося в День пам'яті святого Роха, 16 серпня 2025 року, в Першому відділенні Укрпошти Тернополя. У події взяли участь заступник голови Тернопільського обласного товариства філателістів Василь Дідух, голова Тернопільського осередку НТШ Михайло Андрейчин, депутат Тернопільської обласної ради Михайло Тимошик, голова богословської комісії НТШ отець-доктор Іван Говера, ряд провідних філателістів Тернопільщини, працівники відділення Укрпошти та інші.



Графічне зображення пам'ятника святому Роху на зворотній стороні обкладинки книги «Інфекції і люди»



Екслібрис із зображенням святого Роха

Свій внесок у поширення інформації про святого Роха зробив заслужений художник України Євген Удін, який у грудні 2019 року створив графічну картину тернопільського пам'ятника святому Роху і екслібрис для автора цієї статті, з постаттю Роха на тлі надання допомоги хворим на чуму та християнської сим-

воліки. Зазначену картину ми розмістили на обкладинці книги «Інфекції і люди. Розмисли клініциста», тираж якої досить швидко розійшовся в межах України [6].

Велику популярність святого Роха у світі можна пояснити кількома причинами. Насамперед святий продемонстрував християнську жертвність і милосердя, добровільно доглядаючи хворих на чуму під час епідемії. При цьому він дуже ризикував втратити життя або здоров'я. Тоді немало людей покидали хворих родичів, щоб уникнути зараження, і втікали в ліси та поля, аби не заразитися. Важливу роль у популяризації діянь Роха також зіграла його тяжка особиста доля: рано втратив батька і матір; виконуючи заповіт батька, без жодних вагань роздав сімейне майно бідним і хворим; тяжко перехворів на чуму; за незрозумілих обставин потрапив у тюрму, де й помер після п'яти років ув'язнення; наявність на його грудях вродженої родимої плями у формі хреста; знайдення в кишені Роха таблички з його прізвищем і словами «Хто покличе мене проти чуми, той буде звільнений від цього лиха»; оригінальна оповідь про те, як під час захворювання собака поклав йому кусень хліба до ніг, і відповідно з'явилася оригінальна легенда про Роха із собакою.

Завдяки таким неординарним даним, переказ про Роха швидко поширився в Італії, де він надавав жертвну допомогу хворим під час епідемії чуми, а згодом і в рідній йому Франції та інших країнах. Популярність Роха, як покровителя хворих на чуму та інші інфекції, зростала з плином літ, тому що пандемія чуми в Європі затягнулася до середини XVI століття, водночас не було дієвих ліків і догляд за хворими відігравав основну роль у порятунку. У християнському світі викликало схвалення добровільне повернення Роха до італійського міста, з якого його прогнали, коли захворів на чуму. І вчинив він так, щоб допомагати хворим, коли там відновилася епідемія чуми. Адже Ісус Христос простив навіть своїм катам, які Його розп'яли на хресті: «Отче прости їм, бо не знають, що чинять» (Лк. 23:34). Також велике значення мало рішення папського синоду з його міжнародним авторитетом про віднесення Роха до лику святих, а також присвоєння його імені численним культовим спорудам (костелам, церквам, каплицям), проголошення святого захисником багатьох міст у різних країнах. Немалу роль у популяризації Роха і його діянь зіграло

увіковічення святого в мистецьких творах (живопис, графіка, скульптура, художні твори тощо). Слід зазначити, що популярність святого Роха дещо зменшувалась у роки відносного епідемічного благополуччя і суттєво зростала під час нових пандемій та епідемій.

Висновки. Святий Рох з XIV століття був і дотепер залишається дуже шанованим у християнському світі, найширше серед католиків і греко-католиків. У його діях особливе враження й пошанування викликають жертвовність і милосердя, які Рох сповна проявив у догляді за хворими на чуму. Йому присвячено багато пам'ятників і барельєфів, іменовано немало церков, каплиць, пансіонатів, він — покровитель ряду міст у різних країнах.

У минулому на Тернопільщині було немало скульптур і барельєфів, присвячених Роху, але до наших днів збереглися лише деякі. Основні причини їх втрат полягали в природній руйнації під впливом метеорологічних факторів і цілеспрямованому нищенні атеїстичною владою радянського періоду. Дотепер є пам'ятники святому Роху в селищі Залізці та селі Качанівка Тернопільського району, барельєфні зображення його на постаментах пам'ятників святої Розалії в селі Буданів і святої Катерини на цвинтарі села Залужжя. У селищі Підкамінь, що біля Бродів, і до 1959 року належало Тернопільській області, розташована каплиця святого Роха, яка перебуває у стані руйнації та потребує капітального ремонту. У місті Копичинці біля гімназії був величний пам'ятник святому Роху, який в 1952 році зруйнували комсомольські активісти. Зображення цієї скульптури можна побачити на двох польських поштових картках, надрукованих до Другої світової війни.

У Тернополі біля інфекційного корпусу комунальної лікарні в 2019 році, за нашої ініціативи, встановлено оригінальну скульптурну композицію з постаті святого Роха із собакою з куснем хліба в зубах, яка користується особливою популярністю серед хворих, студентів-медиків і жителів міста. За погодженням з Укрпоштою випущено три конверти із зображенням тернопільських пам'ятників святому Роху та маркою з його образом.

Також виготовлено медалі святого Роха, які вручено у 2015 і 2021 роках кращим медичним сестрам інфекційних лікувальних за-

кладів України на з'їздах інфекціоністів. Ці заходи отримали багато позитивних відгуків у засобах масової інформації і свідчать про поступове відновлення пам'яті про святого Роха в незалежній Україні.*

Література

1. Ascagni P. (1997). San Rocco contro la malattia: Storia di un taumaturgo. Milano: San Paolo Edizioni. 148 p.
2. Ferraiolo L. (2003). San Rocco: Pellegrino e guaritore. Milano: Paoline Editoriale Libri. 154 p.
3. Андрейчин М., & Копча В. (2005). Біотероризм: Медична протидія. Тернопіль: Укрмедкнига. 300 с.
4. Андрейчин М. А. (2020). Інфекції і люди: Розмисли клініциста. Тернопіль: Навчальна книга — Богдан. 256 с.
5. Савка Б. (2001). Копичинці: Мандрівка через століття. Тернопіль: Джура. 580 с.
6. Сакральна скульптура Тернопільщини: Ілюстрований альбом-каталог (кер. проекту М. Ягодинська; упоряд.: с. Грабовий, В. Зацна, В. Салук, Л. Строценя, М. Ягодинська). (2020). Тернопіль: Підручники і посібники. 384 с.
7. Święty Roch. (2017). Skuteczni Święci (серія). Częstochowa: Edycja Świętego Pawła. 80 s.
8. Цвик О. (n.d.). На Тернопільщині відреставрували скульптуру святого, якій понад двісті років. *Суспільне Новини*. <https://suspilne.media/ternopil/844603-na-ternopilsini-vidrestavruvali-skulpturu-svatogo-roha-akij-ponad-dvisti-rokiv/>
9. Копичинці. (n.d.). *Bikimedia*. <https://uk.wikipedia.org/wiki/Копичинці>
10. Каплиця св. Роха у Підкамені. (n.d.). Live Journal. <https://koscioly.livejournal.com/14763.html>
11. Шот М. (2016). Пам'ятник святому Роху — покровителю хворих. *Урядовий кур'єр*, 193.
12. Волотовська Н. (2017). Святий Рох — опікун хворих. *Медична академія*, 12(437), 2.
13. Івахів О. Л. (2015). IX з'їзд інфекціоністів України. *Інфекційні хвороби*, (4), 109–113.
14. Івахів О. Л. (2021). X з'їзд інфекціоністів України. *Інфекційні хвороби*, (4), 82–87.

* Автор статті вдячний митрополитові Теодору Мартинюку, кандидатці історичних наук Марині Ягодинській та докторці філософії лікарці Мар'яні Гук за допомогу в пошуках даних про святого Роха.

Mykhaylo Andreychyn
Ternopil

SAINT ROCH AND THE MEMORY OF HIM IN THE TERNOPIL REGION

Abstract. *The patron of infectious diseases patients and a protector against epidemics, St. Roch is one of the most famous and revered saints in the Christian world. He was born in 1295 in Montpellier (France) and lived only 32 years. He was distinguished by great sacrifice and mercy, helping plague patients in the cities and villages of Italy. Many of the sick persons were healed by proper care and the sign of the cross. He became infected and suffered from a severe case of the plague. According to legend, he was accompanied by a dog.*

Upon his return to his native city, he was arrested under the false suspicion of espionage and died after five years of imprisonment. He was canonized on the basis of numerous accounts of his selfless aid to plague victims and the fervent veneration he received from the populace. Across Europe and on other continents, many churches, chapels, monuments, and bas-reliefs are dedicated to Saint Roch, and his name has been given to countless hospitals and hospices.

In the past, there were many sculptures and bas-reliefs of Saint Roch in Ukraine, particularly in the Ternopil region. With the passage of time, most of these objects fell into natural decay or were destroyed by the atheistic regime. Today, these artifacts are preserved in Zaliztsi, Kachanivka, Budaniv, and Zalizhzhia. Only on postcards from the 1930s can one see the tall statue of Saint Roch in Kopychyntsi, which was demolished by local Komsomol members in 1952. The search for other lost or destroyed artifacts continues. Recently, an original sculptural composition featuring the figure of Saint Roch was installed in Ternopil, near the infectious disease building of the city emergency hospital. Additionally, Saint Roch medals were created to honor 60 nominees from two all-Ukrainian competitions for medical sisters those who have worked flawlessly with infectious patients for over twenty years. Such initiatives help to revive the name of Saint Roch for present and future generations of Ukrainians.

Keywords: St. Roch, sacrifice and mercy, monuments, bas-reliefs, churches, chapels, St. Roch medal.

Михайл Шевченків
с-ще Велика Березовиця

БОГ У ПОЕЗІЇ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

(про реальність Всевишнього та розуміння імен Господа)

«Ніхто й ніколи Бога не бачив, Єдинородний Син,
що в Отцевому лоні, — той об'явив»
(Євангелія від Йоана 1, 18)

«Тихенько-тихо заспіваю
І Бога Богом назову»

Тарас Шевченко «Мені здається, я не знаю...»

«Милосердний Бог — моя нетлінна надія»
Тарас Шевченко «Щоденник» 1857, 14.VII.

Анотація. У всі часи розумні й допитливі люди шукали невідомого Бога і з трудом знаходили Його. Шукав Господа і християнський мислитель Тарас Шевченко. Наш поет звертався до Творця різноманітними найменуваннями, а також щирими молитвами-псалмами.

Бог у поезії народного мислителя неоднозначний. Він має «два обличчя»: людське, яке створюють люди, залежно від досвіду їхнього життя та божественне, яке очима віри «бачать» праведники, благодаттю і покаанням очистивши своє серце від гріхів і пристрастей. Шевченків Бог у поезії описаний аналогічною, зокрема метафоричною, мовою, в залежності від життєвого й релігійного досвіду, який, у тому часі, переживав поет.

Бог, у якого вірив і яким жив християнський мислитель і пророк України був Богом біблійно-християнським, Богом молитви — Богом Суцим і Господом слави!

Ключові слова: християнська філософія, існування та найменування Бога, методологія, кобзар Перебендя, аналогія, псалми, досвід віри.

Усі люди в пошуку невідомого Бога

«Бо з величі та краси створінь через уподібнення
можна дійти до пізнання Творця їх»
(Мудрість 13, 5)

У всі часи розумні й допитливі люди шукали невідомого Бога¹. Ким є Всевишній для людини, і чи взагалі він реально існує, а чи може це тільки абстрактне поняття — «бог»? А якщо існує, то чи можливо Його пізнати, чи може людська особа з Ним зустрітися, розмовляти? Яке ставлення Бога до світу, до кожної людини з її проблемами, як Він діє в людській історії? Безпосередній контакт людини з оточуючим світом і щоденний досвід спонукають її до діалогу, до пошуків розумних відповідей на найважливіші питання людського буття, а також до творення гіпотез, обґрунтувань тез і перевірок й висновків, зроблених на підставі реальної дійсності та життєвого досвіду. А це вже філософія. Слушно зауважує відомий сучасний філософ Кромпек: «Людина зі своєї природи філософ. [...] Кожна людина займається філософією, послуговуючись своєю власною природною мовою, яка містить у собі великий філософський потенціал»².

Таким чином, розумна істота покликана до філософських роздумів, пошуків. Часто щоденні життєві клопоти або лінивість й байдужість спричиняються до того, що не всі люди знаходять час, щоб ставити собі найістотніші питання про людське буття, не всі люди використовують свій потенціал розумності. Однак існують особистості, цілком віддані пошукам найістотнішого в житті (народні й академічні філософи). Вони пробують заглибитись у душу людини, зрозуміти її проблеми, відкрити прагнення людського серця, захоплюються красою та величчю всесвіту. Народні мислителі свої спостереження, роздуми над світом, людиною та їхнім Творцем віддзеркалюють у крилатих висловах, прислів'ях, приказках, піснях, художніх творах — накопичують скарби народної мудрости. Такі перлини людського духу творять духовне багатство кожного народу і людства в

¹ Діяння 17, 23.

² Krapiec M. A. Dzieła. O rozumienie filozofii. T. XIV. Lublin, 1991. — С. 7.

цілому. Народні філософи, часто поіменно не знані, стають розумними і послідовними шукачами найглибшої Істини-Буття, відкривачами Мудрости, сліди якої зустрічають у гармонії, красі природи, в безцінному скарбі людської душі — відблиску Правди, Добра, Любови. Дійти до відкриття існування Найвищої Істоти — Творця земної краси — покликаний кожний, хто без упередження, в простоті й чистоті серця, зі здоровим глуздом читає твір Невидимого Автора, та чи всі пізнали Сущого?..³

Розуміючи філософське правило: дія не може бути без (пропорційної) причини, славний французький природодослідник, біолог з XVIII ст. Карл Лінней із захопленням свідчить про свій духовний і науковий досвід: «Всюди в царстві мінералів, рослин і тварин зустрічаємо сліди вічного, всемогутнього, мудрого і люблячого Бога. Повний подиву впадаю перед ним на коліна і величаю Його»⁴.

Існують *професійні* мислителі, які свої роздуми та знання про важливі й суттєві питання щодо змісту та мети життя людини у світі, про Всевишнього, про вічне позагробне життя передають своїм учням в усній формі або записують у філософських, релігійних розповідях, богословсько-наукових трактатах. Деякі з древніх (грецьких) великих релігійних мислителів-філософів і богословів стали відомі всьому світові, їхні думки, погляди вивчають, порівнюють, уточнюють, розвивають, іноді виправляють те, що було хибне, суттєво доповнюють, а тим самим творять історію філософії. Чимало з допитливих дослідників стали засновниками філософських напрямків і шкіл. Згадаймо і ми їх добрим, вдячним словом: Талес (прибл. 620–545 рр. до Р. Х.), Геракліт (прибл. 544–484 рр. до Р. Х.), Пітагор (прибл. 572–497 до Р. Х.), Ксенофан (прибл. 570–470 рр. до Р. Х.), Парменід (540–470 рр. до Р. Х.), Анаксагор (прибл. 500–428 рр. до Р. Х.), Емпедокл (прибл. 495–435 рр. до Р. Х.), Сократ (469–399 рр. до Р. Х.), Платон (427–347 рр. до Р. Х.), Аристотель (384–322 рр. до

³ «Справді дурні з природи всі ті люди, які не пізнали Бога, які через видимі блага не змогли пізнати Сущого, і розважаючи над творами, не дійшли до впізнання Майстра, — лише вогонь або вітер, або пливке повітря, або зоряне склепіння, або бистру воду, або світила небесні вважали за богів, правителів світу. [...] Бо з величі та краси створінь через уподібнення можна дійти до пізнання Творця їх» (Мудрість 13, 1, 5).

⁴ Попр.: F. Śpirago, Katolicki katechizm ludowy, cz. I. Mikołow-Warszawa, 1911. — С. 11.

Р. Х.)... Юстин Філософ (прибл. 100–167 рр.); Ці славні мислителі зуміли «догледіти» Невидимого Бога очима тверезого розуму та добродієм трудом пізнати Його як реально існуючого, досконалого, нествореного, ненародженого Бога, називаючи Його аналогічними найменуваннями: Вічне Розумне Начало, Логос, Істина, Мудрість — Божественна Монада, Краса, Єдине Буття, Любов, Божественний Ум — Дух, Благо, Єдність, Чистий Акт, Нерухомий Рушій, чи Абсолют!⁵ Однак вони не мали небесного світла, щоби щось більше і впевнено сказати про вічний духовний позагробний світ, щоб побачити його таким, яким він є насправді, тому творили міти, як Платон про це зізнається в одному з діалогів, або різні людські «бачення», припущення, або ж видавати свої мрії за реальність, інші творили собі земних богів (правителів, кумирів), або створювали їх руками майстрів з дерева, каменю, дорогоцінних металів. Усі вони в глибині душі (серця) все-таки тужили за святим великим єдиним Благим Богом — Живою Істиною й Любов'ю... Вгору підносили свої «духовні очі», подібно як три царі-мудреці зі Сходу, яких привела до Воплченого Логосу, Вифлеємська зірка на небі (Матея 2, 1–2). Усі народи всіх часів шукали і тужили за живим істинним благим Богом, який би прийшов на землю і Сам навчив людей правди про єдиного, Всевишнього, невідомого Бога, а також прикладом і словом навчив жити новим щасливим життям, щоб напевно знати, що «правдиве, що чесне, що справедливе, що чисте, що любе, що шанобливе» (Ефесян 4, 8), а не тільки навіщого шукати та припускати про щось Невідоме.

Накінець, увінчанням пошуків стародавніх мислителів став послідовник Платона, Юстин римлянин, який всюди, у різних філософських школах, шукав правди про живого істинного Бога, і не знаходив, хоч у школі Платона «знання» про Невідомого бога міг почерпнути найбільше. Ось як оцінює цього непересічного мислителя історик філософії і богослов Ч. Бартнік: «Переломним етапом у пізнанні істинного Бога, названого *Логосом* і ототожненого з Воплченим Сином Божим — Ісусом Христом — був Юстин — перший ви-

⁵ Пастух М., Лопушинський І. Бог Слово — Начало нового буття і повнота життя русичів-українців // Слово і Церква як духовно-культурні доміанти української ідентичності: збірник наукових праць за матеріалами науково-практичної конференції 13–14 листопада 2023 р. Б. / за ред. владики Володимира Фірмана. Тернопіль: Підручники і посібники, 2024. — С. 70–88.

значний християнський філософ, апологет і мученик за Істину, який довго шукав правди про істинного Бога у всіх тогочасних філософських школах та не знаходив того, чого прагнула його душа. Врешті-решт, він пізнав Христа і навернувся з поганства. І ще додає — Першим християнським філософом, цілком гідним назви філософа (він носив «мантию філософа») і християнина, був святий, який несправедливо зазвичай оминається в дослідженнях з історії філософії, *Юстин Мученик* (бл. 100–167). Він був важливою фігурою принаймні з трьох причин:

- 1) він взяв від еллінізму ідею *Логосу* за головну категорію думки;
- 2) слідуючи александрійській традиції, він пов'язував ідею *Логосу* з Ісусом;
- 3) і він був — що є найбільш характерним для християнства — історіософом, філософом історії, тобто він намагався пізнати та витлумачити весь світ у його невизначеності та історичному розвитку, а передусім в аспекті універсального значення історії.

Однак найсуттєвішим є широкомасштабний зв'язок між християнською релігією та філософією того часу. Юстин послідовно вивчав стоїцизм, аристотелізм, пітагореїзм, пізню софістичну школу і, нарешті, платонізм, палким прихильником якого він став і якому присвятив свою власну філософську школу, засновану в Римі близько 150 року. Якщо бути точним, він зробив спробу поєднати християнське вчення з платонівською філософією, хоча й не у всіх розділах.

Цей мислитель, навернений у віці 33 років, розумів всесвітню історію трохи подібно до своєї власної історії. І його життя було наповнене щирим прагненням до правди. Спочатку ця правда уявлялася йому як допитливість до світу, як фрагментарне пізнання дійсності чи отримання певних знань про людину. Але все це не виходило за межі самого розуму. Потім він хотів глибшої істини, дотримуючись грецьких поглядів, що правда повинна приносити щастя. Тому повна правда повинна була принести більше, ніж просто задоволення інтелектуальної цікавості. Вона мала дарувати справжнє добро, духовний спокій, свободу і життя.

[...] Новизна св. Юстина полягала в тому, що він хотів трохи ви-йти — хоча й з тремтінням, щоб не зрадити платонізму — за межі іс-

нуючих рамок філософії, а саме шукати істину, яка дала б життя, а насамперед повноту буття і безсмертя. Таке життя, дочасне і вічне, він знайшов у християнській правді. Тільки тут правда стала Правдою. Вступом до цієї істини була мудрість Старого Завіту. Аналогічно розвивається загальна історія, або мала б розвиватися подібним чином.

Християнська істина, як найповніша, створила найвищий тип філософії: «християнську філософію». Це була єдина справжня філософія, яка задовольняла людське серце, корисна в житті і безпечна як з точки зору певності, так і цінності моралі та духовної свободи (*Діалог 2-8; 39; 1 Апол., 12, 22; 2 Апол. 7-8*). Ця філософія давала життя душі. [...] Християнство бачить Повну Істину в Бозі і тому розглядає всю історію як прагнення до Бога (*1 Апол. 5, 46*)»⁶.

В особливому прочитуванні книги природи і повному захопленні пережитті сходяться стежки маловчених селян-рільників і високоосвічених природодослідників, поетів і філософів, давніх і новітніх мислителів.

Тарас Шевченко, як стверджують біографи та свідчать його твори, був непересічним шукачем правди про загадковий світ, про людську долю та про *дивного* Бога. Він шукав Всевишнього і впізнавав Його через красу природи, у людській доброті та братній любові, на дорозі віри у молитві⁷. Ось один із прикладів такої довірливої розмови зі своїм Творцем у вірші, подарованому союзникові, другові Ніколі Костомарову: «Молюся, Господи, молюсь! / Хвалить Тебе не перестану...»⁸.

Іноді почування, а з ними і «бачення» Бога змінювалися від благодатних радісних до сумних розпачливих, як це змалював поет у вірші «Мені тринадцятий минало...». Бувало й таке болюче досвідчення, що не міг знайти Господа ні зовні (в одноманітній пустелі, в неволі), ні всередині душі й гірко розчаровувався: «В неволі, в самоті немає, / Нема з ким серце поєднать. / Шукаєш Бога, а находиш / Таке,

⁶ Bartnik Cz. S., Dzieła zebrane, Historia filozofii, t. XIV. — Lublin, 2000. — С. 149.

⁷ Окрім життєписів, де показано мандрівного дослідника загадкового світу, варто звернути увагу на такі твори: «Сонце гріє, вітер віє...», «Перебендя», «Тризна», «Н. І. Костомарову “Веселе сонечко ховалось...”», «Княжна», «В казематі [Моїм союзникам] “Згадайте, братія моя...”», «Мені тринадцятий минало...», «Марина», «Неофіти», «Марія», «Молитва»...

⁸ «Н. І. Костомарову “Веселе сонечко ховалось...”».

що цур йому казать! — І пояснює чому так діється. / От що зробили з мене годи / Та безталання!»⁹.

Справді, у світі зустрічаємо не лише добро, красу, радість, але і зло, страждання, смуток, розчарування, що торкається долі всіх людей. У житті людини правда і фальш, добро і зло, краса і бридота часто переплітаються, створюючи несамоовиту внутрішню напруженість і боротьбу. Такий драматичний досвід не може бути поза увагою тих, хто задумується над проблемами людського життя. Як погодити між собою дві протилежні сторони людського буття у світі? Подібні питання задавали і пробували на них відповідати як давні, так і сьогоденні, народні й академічні, мислителі. Відповіді на них неможливо було давати абстрактно, відірвано від конкретного болючого досвіду, вони вимагали заангажування цілої особи, включаючи не лише людський розум і волю, але й серце. У пошуках остаточної відповіді на глибокі життєві проблеми, людина повинна була відкликатися до Першоджерела людського існування — Абсолюта-Бога. Духовно обдаровані, чутливі, інтелігентні люди залишали, по собі, глибокі та вагомі роздуми, які яскраво віддзеркалювали дух свого народу, конкретної епохи, а їхні духовні надбання ставали загальнолюдськими. Саме до когорти таких великих поетів і християнських мислителів, з багатим життєвим і релігійним досвідом, належав народний Кобзар України — Тарас Шевченко-Грушівський¹⁰.

Поетична спадщина Тараса Шевченка завжди актуальна

«І мене в сім'ї великій,

В сім'ї вольній, новій,

Не забудьте пом'янути

Тихим добрим словом!»

Тарас Шевченко «Як умру, то поховайте...»

Тарас Шевченко — геніальний поет, надзвичайно обдарований художник, співак, відважний християнський мислитель, благородний і мужній ісповідник правди, далекоглядний і безстрашний пророк України¹¹, — став уособленням долі українського народу в XIX ст.,

⁹ «В неволі, в самоті немає...».

¹⁰ Кониський О. Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя. — К., 1901.

¹¹ Пастух М. Тарас Шевченко — національний пророк України // Слово і Церква: українське національне і духовне відродження у XIX столітті: збірник наукових праць за матеріалами науково-практичної конференції 27–28 травня 2024 р. Б. / за ред. владики Володимира Фірмана. Тернопіль: Підручники і посібники, 2025. — С. 99–152.

як рівно ж став духовним скарбом і збагаченням слов'янських та інших народів. Заслуги цього мислителя важко переоцінити для духовного пробудження й очищення українського народу, для його прозріння, для релігійного відродження й національно-культурного самостановлення. Такі постаті в історії народів появляються в найкритичніші та найважчі моменти. Це людина всебічно обдарована, глибоко духовна, незалежна ні від відірваних від дійсності «наукових теорій», панівних на той час, ні від «сильних світу цього», водночас і така, що іноді помилялася, себе виправляла, бо не все могла зрозуміти... Це особа, яка збагнула, що людина не може бути невиліковним чи зняряддям в руках будь-яких політичних, псевдонаукових чи церковно-фарисейських сил, але вибрала нелегку, однак єдино правильну і щасливу дорогу: шукати і свідчити правду, жити чесно й боротися мужньо за кожну людину і за свій поневолений народ, за його правдиве добро і визволення. Це той, хто збагнув, що нема правди поза Богом: «Жива правда у Господа Бога!»¹². Християнський мислитель щиро і відверто розмовляє зі своїм Творцем, відважуючись питати й про те, чого не розуміє, однак ніколи не зриває і вповні свідомо не відвертається від свого милосердного Бога, свою надію покладає на Нього¹³. З Господом плаче й з Ним радіє; часом з великого болю в пориві душі і зболілого серця, на зразок псалмоспівця, в щирості скаже гостре слово, а за мить в тиші молитви й застанови, зі сльозами його перепрошує й благословляє: «Благоговію перед тобою, / У безмовному трепеті дивуюся; / Молюся сумною душею, / Як перед ангелом молюся! / Зійди, пішли мені зцілення! / Натхни, навій на холодний ум / Хоч мало світлих чистих дум; / Хоч на одну мить / Темницю серця освіти / І морок норовливих помислів / І розжени, і впокори»¹⁴.

Це мислитель – філософ, який був обізнаний із модними на той час німецькими ідеалістами, з їх філософсько-естетичними поглядами, але зумів не піддатись моді, не відірвався від реалістичного і

правдивого споглядання світу. Зумів доглядіти «сліди невидимого Бога», і то не лише в красі світу, але, може, передовсім у глибині душі, де в щирій довірливій розмові-молитві зустрічав Бога і з Ним пройшов увесь свій земний шлях. Саме завдяки живому Богу і Його слову черпав сили для життя в правді, вірі, домігся творчих злетів у поезії й мистецтві.

Минають роки, століття, однак людські проблеми не минають. Людина змушена вибирати між благородністю і підлістю, між істиною і фальшю, між добром і злом, між живим вічним Богом та божками часу.

І в ХХІ столітті не минає живучість, актуальність поетичної спадщини українського мислителя, благородність душі поета, велич і могутність його поетичного й пророчого слова спонукають до призаду, до молитовного діалогу... Зростає також відповідальність нащадків за великий духовний скарб, який залишив нам християнський поет – а понад усе зберегти його чистим і сумлінно боронити перед підступною спекуляцією, зловживанням його поетичних слів, доброчесно з нього черпати, творчо його розвивати.

Найбільш контроверсійною і досі дискутованою проблемою в спадщині поета є тема Бога, а саме: розуміння мови про Господа Бога в його ліриці. Найменування Бога в поезії Тараса Шевченка неоднозначне, бо має широку амплітуду різnorodних висловів про Найвищу Істоту: як піднесені слова прослави чи благальної молитви, так і слова бунту, які немовби заперечують існування Бога чи Його божественні особові прикмети. Як довідатися в яких висловах виявляються істинні переконання мислителя, а які тільки прояв хвилимих емоцій, переживань поета? Хтось ставить питання і про те, що «поняття «Бог» у Тараса Шевченка залишається невизначеним»¹⁵. Ми ж запитавмо себе: чи можна людським обмеженим пізнанням, поняттям чи словом, «визначити», «окреслити» безконечного вічного Бога?.. Однак **«Бога нескazanного, незбагненого, невидимого, неосязного, завжди сущого»¹⁶ можна зустріти на дорозі християнської віри, досвідчити у Христі Ісусі як Живого Істинного Благого, Вірного і Чоловіколюбця – Еммануїла – Бога з нами.**

¹⁵ Архипова Л. «Од Бога і голос той...» // Людина і світ. — Ч. 3. — К., 1994. — С. 2–5.

¹⁶ Свята Літургія Івана Золотоустого // Прийдіте поклонімся. Молитовник. — Рим 1991. — С. 425. Тут і надалі **жирні виділення** у цитованих текстах наші. — **М. Ш.**

¹² Шевченко Т. «Сон» (*Комедія*), 8.VII.1844. — С.-Петербург // Кобзар. — ВД «ШКОЛА», 2014. — С. 136. Надалі, в даній статті, цитування буде за цим ювілейним виданням «Кобзаря», з поданням тільки назви поезії.

¹³ У своєму «Щоденнику» 1857, 14.VII. записав: «Милосердний Бог — моя нетлінна надія».

¹⁴ «Тризна», переклад з російської наш. — М. Ш.

Наш поет шукав Бога і на дорозі людської земної філософії — природним світлом розуму, і на дорозі надприродного пізнання — вірою в серці. Досі не зникли протиріччя як в оцінці особи поета, в розумінні поезії Кобзаря, зокрема провідних його творів, так і його віри в християнського Бога¹⁷.

Для кращого розуміння думок і переживань поета може успішно послужити ґрунтовна біографія Тараса Шевченка. Гідними уваги є ті життєписи, які написані добросовісними науковцями. Першим з джерельних творів, на нашу думку, про життя народного поета є класична біографічна праця Олександра Кониського «Тарас Шевченко-Грушівський. Хроніка його життя», видана, в цілому, у 1901 році. Автор був сучасником поета, листувався з Шевченком, відвідував його рідні сторони, розмовляв з його родиною. Коротший життєпис, але у поєднанні з тлумаченням віршів поета, написав Богдан Лепкий «Про життя і твори Тараса Шевченка», виданий дещо пізніше, у 20 столітті. Гідною уваги є біографія, яка вийшла з-під пера Павла Зайцева «Життя Тараса Шевченка». Найповніше і про життя, і про творчість мислителя розповів наш сучасник академік Іван Дзюба у вагомому науковому дослідженні «Тарас Шевченко. Життя і творчість». Друге, доопрацьоване, видання вийшло у 2008 році у Києві. Для нас воно цінне ще й тим, що автор розлого представляє різні періоди життя поета на фоні європейської та світової культурної історії, а ще вкінці додає тематичні статті, деякі з них нас особливо зацікавили: «Бог, релігія, церква в житті й творчості Шевченка», «Шевченко — міфотворець?», «Пророк? Волхв? Шаман?». Однак унікальним виданням повного поетичного спадку Тараса Шевченка із солідним опрацюванням та введенням у конкретний історичний період життя мислителя та представленням особливостей епохи, в якій жив і творив свої поезії народний поет, стала довготривала наукова праця Леоніда Білецького «Шевченко Т. Кобзар у 4-х т.» / Редакція, статті й пояснення д-ра Л. Білецького, видана у Вінніпегу, в Канаді, в 1952–1954 рр.

¹⁷ Див.: Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. — К.: Абрис, 1997. — С. 9–10. Чернавин И., протоиер. Тарас Шевченко и его религиозно-политические идеалы. — Москва: Общество любителей церковной истории, 2002. — С. 3–24. Шевченків М. Ким був Тарас Шевченко: відступником від Христової віри — еретиком чи правдиво віруючим — православним християнином? // Тернопіль літературний. — 2013. — Ч. 2 (55). — С. 64–78.

Цінність останньої позиції ще й у тому, що науковець вишукав поезії, які були в першій редакції, в яких «відчутний подих натхнення згори», а не ті, до яких ми уже звикли, що пройшли пізнішу редакцію-поправки самого поета чи різних «редакторів», які творили «свого» поета, а також подав нумерацію (5-10-15...) рядків поезії. Найбільше «редактори» попрацювали у советський період, коли виконували завдання Комуністичної партії Советського Союзу — представити Шевчека як атеїста, антихристиянського воюючого революціонера, інтернаціоналіста. Дякувати Богу, у вільній Україні появилися репринтні видання видатних дослідників Шевченкової наукової спадщини, а також неспотворені поезії українського Кобзаря. Великим даром для науковців і доскіпливих читачів, любителів справжньої неспотвореної поезії стало унікальне, ювілейне, до 200-річчя від дня народження Тараса Шевченка, видання «Кобзаря» у Видавничому домі «ШКОЛА». Цінність цього наукового видання у тому, що тут зібрано Шевченкові вірші, які вийшли безпосередньо з-під пера поета, яких уже не знаходимо у пізніших, скорочених, поправлених версіях; ці первісні рядки, яких бракує або видозмінено у пізніших редакціях, у даному тексті «Кобзаря», виділені **жирним шрифтом**. Задум видання, упорядкування, коментарі та післяслово Миколи Зубкова. Безперечною родзинкою цього видання «Кобзаря» є те, що всю книгу, а також коментарі, примітки і статті вперше впорядковано за правилами зрепресованого українського (Скрипниківського) правопису (редакція 1929 р.), який щонайприродніше відповідає нормам національної мови, про що говориться у начерку професора Олександра Пономарева. У нашій статті будемо старатися дотримуватися цього давнього українського правопису.

До основних джерел ми відносимо також Святе Письмо, зокрема книгу Псалмів, без яких годі збагнути пророка й поета. З джерельних праць Т. Шевченка, окрім «Кобзаря», обмежимося, у нашій вступній дослідженні, зверненням до «Щоденника» і «Букваря». Ми, принагідно, наводили цитати і з листів поета, посилаючись на біографів, а не на оригінальні листи. Це зумовлено тим, що в цьому дослідженні ми зосередилися на головних проблемних висловах про Бога, які містяться тільки в поезії. Лише наступні кроки можуть бути сяганням до глибин усієї спадщини багатогранної особи співця людської долі й Божого пророка — українського народного Кобзаря.

У нашій дослідженні ми використовували, крім художніх джерел, філософську літературу, а також зв'язану з іншими галузями, як необхідну поміч у написанні праці про розуміння найменувань Бога у поезії Шевченка.

Стосовно ж бібліографії праць про Т. Шевченка, то вона об'ємна¹⁸, однак порівняно вбога стосовно філософсько-богословського дослідження Бога¹⁹ у творчості Кобзаря. До того ж досі бракувало всеохопного нейтрального погляду на різноманітні, зокрема протилежні чи «суперечні», висловлювання про ту чи іншу прикмету Бога.

Один з рецензентів на нашу наукову працю («Розуміння імен Божих у поезії Тараса Шевченка» (філософсько-християнська інтерпретація)), захищену на філософському факультеті Люблінського католицького університету, так відгукнувся: «Про Шевченка і його творчість написано дуже багато, писалося і про його стосунок до віри в Бога. Але була ще потрібна праця, яку тепер оцінюємо, оскільки аналізуючи поетичні вислови Шевченка про Бога чи найменування Бога, які в окремих місцях будять спротив і сумніви, були піддані ще раз аналізу, цього разу християнсько-філософському [...] Уся праця має науково-дослідницький характер, не викликаючи якихось серйозних сумнівів. Результати цих досліджень збагачують наші знання про поезію Т. Шевченка, про самого поета, дозволяють глибше і всесторонніше зрозуміти українського Пророка, про якого часто мовиться більше в публіцистичному тоні та з відповідним емоційним забарвленням. Була потрібна така праця, в якій про стосунок до віри в Бога у досліджуваного поета, на основі його поетичних висловів та інших («Щоденник», листи) говориться об'єктивно *sine ira et studio*²⁰. Це отже праця, яка вагомо збагачує дослідження над виняткового значення поезією Шевченка новим баченням»²¹. Інший, ви-

¹⁸ Див. Одарченко П. Тарас Шевченко в радянській літературній критиці (1920–1960) та Шевченкознавство на Україні в 1961–1981 роках // Світи Тараса Шевченка: 36 статей до 175 річчя з дня народження поета. Нью-Йорк, 1991. — С. 348–445.

¹⁹ Забужко О. зауважила: «На жаль, наша філософська думка тільки останніми роками підступилася до теми Шевченка як релігійного мислителя». Див.: Забужко О. Шевченків міф... — С. 12.

²⁰ Без гніву і пристрасти.

²¹ Рецензія Kierownika Katedry Języków Słowiańskich KUL (i UMCS) Prof. Dr Michał Lesiów на докторську дисертацію «Розуміння імен Божих у поезії Тараса Шевченка» (філософсько-християнська інтерпретація) // Наш приватний архів.

сокоосвічений український філософ і активний громадський діяч, один з моральних авторитетів сучасної України, Мирослав Попович, на прохання написати наукову рецензію на рукописний робочий варіант майбутньої монографії про розуміння імен Божих в поезії Тараса Шевченка, яку ми присвятили 200-літтю з дня народження великого Кобзаря, і назвали «Бог і Шевченко: як розуміти імена Божі та віру поета? (філософсько-християнська інтерпретація)», серед іншого, написав: «Дискусії навколо питання, чи був Тарас Шевченко релігійною людиною, а чи його звернення до Бога є лише поетичною фігурою, віднедавна точаться з новою силою. В цьому відношенні книга М. Шевченкова не оригінальна, автор має попередників. Не нові й аргументи, за допомогою яких автор, Михайло Шевченків, обґрунтовує своє розуміння віри великого українського поета. Тим не менш запропонована М. Шевченковим праця є цілком новою і плідною спробою репрезентації творчості Тараса Шевченка — репрезентації через аналіз проблеми «Шевченко і Бог».

Нове, що пропонує автор — це розгляд творчості Шевченка крізь призму богослов'я. Автор монографії не просто релігійно освічена людина, можна сказати, фахівець. Тому він відкриває для себе і для читача такі тонкощі проблеми, які не бралися до уваги навіть рядом висококваліфікованих дослідників. Книга М. Шевченківа, безумовно, повинна бути однією з центральних праць про нашого великого поета, яка має бути врахована кожним дослідником творчості»²².

У даному узагальнюючому дослідженні ми постараємося в цілому, по-філософськи та у світлі християнської віри, яку сповідував Тарас Шевченко, ґрунтовно, не упереджено, не абстрактно, а в контексті всієї поезії, життєвого шляху та релігійного досвіду об'єктивно *sine ira et studio* шукати відповіді на складні питання стосовно реальності Бога та Його неоднозначних найменувань. Спробуємо **стисло розповісти про методологію нашого дослідження**, в принципі, спільну для обидвох тем, завдяки якій Господь допоміг нам і для себе відкрити, і читачам запропонувати «нове бачення» (філософське: нейтральне, історично-системне і богословське: досвід євangelської віри та щирої молитви, що суттєво збагачує розумове пізнання) та пред-

²² Приватний архів М. Шевченківа.

ставити висновки із обидвох монографій²³, в яких розлого і детально представлені конкретні, як позитивні, так і негативні, висловлювання про Бога та як їх правильно розуміти, надаючи першість самому поетові, своїми словами пояснювати як своє «слово тихосумне, богобоязливе» («Чигирин»). так і ті «погані вірші», зроджені «недолею та неволею», яких він тепер соромиться, а навчили його писати «Вороги! / І люті, люті [...] / Нехристияне!» («Чи то недоля та неволя...»).

Беручи до уваги постійну актуальність теми Бога, вагомість і винятковість християнського мислителя, геніального поета та пророка українського народу Тараса Шевченка, неоднозначність називання Бога в поезії, відсутність цілісного осмисленого співставлення, як позитивних, так і негативних, найменувань Господа в контексті життєвого і релігійного досвіду та схвальні відгуки тих, хто уважно прочитав наше філософсько-християнське дослідження, ми вирішили присвятити нашу підсумкову працю саме цьому мислителю, який є філософом не стільки за філософською освітою, скільки з покликання бути «любителем мудрости», і то Найвищої.

Тема нашої статті: «Бог у поезії Тараса Шевченка (про реальність Всевишнього та розуміння найменувань Господа). Праця матиме, передовсім, методологічний характер, а також практичне застосування теоретичних філософських положень у пошуку правильного розуміння, аналогічною мовою зображуваних, найменувань Бога у віршах поета, з врахуванням християнського досвіду віри.

За основу ми взяли дві наші монографії: «Бог Сущий у поезії Кобзаря» та «Бог і Шевченко: як розуміти імена Божі та віру поета? (філософсько-християнська інтерпретація)», які були двома етапами дослідження: перший, чи Бог у поезії Тараса Шевченка жива реальна особа, чи тільки формальне абстрактне поняття; другий, як розуміти протилежні, чи немов би суперечні, висловлювання про одну і ту саму прикмету-найменування Бога.

Новизною буде наш історично-системний (цілісний) філософсько-богословський підхід, або, інакше, нашою провідницею на дорозі розуміння різноманітних найменувань того самого, однак неоднозначного, дуже відмінного в найменуваннях, аналогічно пізнаваного

²³ «Бог Сущий у поезії Кобзаря» та «Бог і Шевченко: як розуміти віру поета? Філософсько-християнська інтерпретація.

Бога, буде християнська філософія. Вона співставляє здобутки людського розуму (філософії) з надприродним Об'явленням, з християнським досвідом віруючих у Бога людей.

Отже, за допомогою природного світла розуму (філософії) і надприродного дару — християнської віри (богослов'я) будемо підходити до вирішення проблематики Бога в поезії народного поета.

Методологічне обґрунтування філософсько-релігійного (християнського) підходу до проблематики поетичної мови про Бога

«Подивіться лишень добре, / Прочитайте знову / Тую главу, та читайте / Од слова до слова; / Не минайте ані титли, / Ніже тії коми, / Все розберіть...»

Тарас Шевченко «І мертвим, і живим...»

Спробуємо методологічно обґрунтувати потребу саме філософсько-метафізичного дослідження-вияснення з урахуванням релігійно-християнського розуміння складних питань у світлі Христової віри. На питання **«Чому філософське, а також і християнське вияснення?»** відповімо поетапно: спочатку — чому філософське, а потім — чому звертаємо увагу і на християнський аспект (християнську віру).

А. Філософське, по-перше, тому, що цього потребує цілісне і осмислене прочитання неоднозначних (аналогічною мовою написаних) творів Кобзаря-мислителя. Філософія порівняно з іншими конкретними науками (не унеможливаючи цілком і в них аспекту розуміння) все-таки наголошує не тільки на «інформаційному», а ще, передовсім, на «розуміючому» аспекті пізнавального процесу, тобто старається показати той чи інший факт стосовно до зовнішніх та відкриття внутрішніх причин його буття. Іншими словами, **шукає і встановлює підстави буття, завдяки яким воно є реальним і діє саме так**, а не інакше. Відкривання первинних засад існуючих речей, зокрема Першопричини всього сущого, уможливорює правильне розуміння буття, а в нашому випадку — поетичної мови про християнського Триєдиного Бога.

По-друге, в останні десятиліття ХХ століття виник новий напрямок дослідження, т. зв. «сучасне філософське шевченкознавство»²⁴. Воно, на жаль, мало в чому (на наш погляд) наближало читача до

²⁴ Див.: Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. — К.: Абрис, 1997. — С. 9–10.

глибшого і правдивого розуміння складних поетичних творів Тараса Шевченка. Це пов'язане як з тією чи іншою філософією, очима якої пробували розглядати поезію, так і зі складністю мови останньої. Проблематику мови, зокрема роль аналогії у пізнанні, також охоплюють філософські дослідження, до того ж, у цілості й зв'язку з предметом і процесом пізнання-мислення²⁵. Філософські проблеми посткомуністичного суспільства залишили слід і на спробах інтерпретації, пояснення творчості, зокрема поезії Т. Шевченка. Тут не обійтися без цілісного реалістично-філософського осмислення проблематики. Тож не дивно, що саме філософське розуміння наштовхується на особливі труднощі, а то й протиріччя. Говориться про це у книзі О. Забужко «Шевченків міф України». У Вступі (Актуальність та методологічне обґрунтування дослідження) ми ці питання розглядаємо²⁶. Тут скажемо коротко: Не можна погодитись із твердженнями про одночасність матеріалізму та ідеалізму або з тим, що «суперечливість, несталість світогляду іманентна Шевченкові від перших до останніх поезій». Без сумніву, при поверховому читанні неоднозначної поетичної мови так може здаватись. Однак при глибшому розумінні мови поета, вдумуючись не лише в слова віршів, а й, скажімо, напрочуд щирий «Щоденник» («Журнал») чи навіть «Буквар», переконуємося, що Т. Шевченко не був ні «ідеалістом», ні «матеріалістом» у тодішньому розумінні філософських напрямків.

Стосовно оцінки матеріалізму і його послідовників поет висловився у «Щоденнику» так: «Для людини-матеріаліста, якій Бог відмовив у святому, радісному почутті розуміння Його благодати — Його нетлінної краси, для такої напівлюдини будь-яка теорія прекрасного є не більше, ніж порожні слова...»²⁷ (переклад наш. — М. Ш.*). Звісно, що автор був не «напівлюдиною», тобто без Божої

²⁵ Тут маємо на увазі класичну реалістичну філософію у формі екзистенційного неомізму. Див.: Krapiec M. A. *Dzieła*. T. XIV. O rozumienie filozofii. Lublin: KUL. — 1991. Marzyński A. *Tomizm. Dla czego?* Lublin: Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej KUL, 1994.

²⁶ Шевченків М. Бог і Шевченко С. 17–24.

²⁷ «Для человека-материалиста, которому Бог отказал в святом, радостном чувстве понимания Его благодати, Его нетленной красоты, для такого получеловека всякая теория прекрасного — ничего больше, как пустая болтовня». 23 июля; / Шевченко Т. Г. Твори у 3-х т. — Т. 3. — К.: Вид-во художньої літератури. — 1955. — С. 164.

*М. Ш. — Михайл Шевченків — літературно-науковий псевдонім автора — Василя (Михайла) Пастуха.

благодати, а християнським поетом-мислителем, який базувався не на штучних матеріалістичних чи ідеалістичних теоріях, а на реальному світі, котрий знав як із життєвого досвіду, так і з Об'явлення. Після ознайомлення з працею польського філософа Лібельта «*O umniectwie piękny*», поет так передав своє ставлення до ідеалістичного напрямку: «Однак наскільки втратили глузд ці німецькі ідеалістичні живописці»²⁸ (переклад. — М. Ш.). Мислитель уважав, що розум митця має керуватись об'єктивною дійсністю, відчитувати у «вічній красуні природи» вічний природний закон. Не спотворювати природи і не сліпо «фотографувати» її, бо одне і друге — хибні шляхи в мистецтві й фальшива творчість²⁹.

Однак до уваги треба брати не тільки філософське розумове пізнання Шевченка, особливість поетичної мови, але й багатий потенціал біблійно-християнської традиції, у якій виростав і з якої постійно черпав сили поет і пророк. Наші людські філософські знання, як звичайне розумове пізнання хочемо піднести на ще один, суттєво вищий, рівень. Ми будемо черпати знання про світ, людину і Бога також із надприродного джерела, з Божого Об'явлення (Біблії), порівнюючи їх між собою, шукаючи істину, яка одна і для розуму, і для віри, бо їхній автор один — Абсолют-Бог. А це вже **християнська філософія**³⁰.

Б. Наше вияснення також **релігійно-християнське**, по-перше тому, що **Т. Шевченко був християнським мислителем-філософом**, і про це поет зізнався передовсім у листах до друзів та у «Щоденнику», він просвітлював свій розум світлом біблійно-християнської віри. Навіть poneвір'яння в неволі чи хвилю обурення проти Бога, які були криком зраненої душі, — не змінили його переконань, світлих дитинних вірувань. Про це поет сказав у «Щоденнику» так: «Ні одна риса в моєму внутрішньому образі не змінилась [...] І я з глибини душі дякую моєму всемогутньому Творцю, що Він не допус-

²⁸ Шевченко Т. «Журнал» (Щоденник). — К.–Х.: Держ. літ. вид-тво, 1936. — С. 52–53.

²⁹ Див.: Там само. — С. 57–60.

³⁰ «Християнська філософія» — поняття аналогічне, бо залежно від контексту та автора може означати і аскетичну, і євангельську практичну науку життя, і вплив християнської євангельської думки на того чи іншого мислителя, його філософські погляди. Більше про християнську філософію, чим вона є і чим не є, та плідний зв'язок філософії із богослов'ям, розповідає «Енцикліка *Fides et ratio* Святішого Отця Йоана Павла II про співвідношення віри й розуму».

тив жажливому досвіду діткнутись моїх дитинно-світливих вірувань»³¹. Кобзар був усе-таки християнським мислителем, і завдяки християнській філософії подолав жажливий відчай та безнадію у своєму страдницькому житті-випробуванні. А також його поезія несе врешті-решт християнське бачення світу, людини і будить надію на перемогу правди й добра. Такою ж **християнською була його життєва філософія, завдяки якій він переміг найважче випробування долі**³², й така народно-християнська мудрість служить джерелами в його поезії. Дослідник філософської думки Кобзаря Д. Бучинський уже у 1960-ті роки так висловлювався з цього приводу: «Ми виразно бачимо Шевченків християнський світогляд, а звідси і його філософська думка має виразну християнську рису, і ми можемо без помилки розважати її як християнсько-філософську думку»³³. Подібно зауважить і добрий знавець поезії Кобзаря Євген Сверстюк: «Свій погляд і свою філософію життя поет виробляв теж більше на Біблії, ніж на філософії»³⁴.

По-друге, саме звертання до Бога в поезії Т. Шевченка не є абстрактними висловами чи «поетичною фразою», «образовим реченням», а щирою та довірливою, іноді гострою, однак не штучною, а живою молитовною розмовою зі своїм Творцем. Цей невидимий Триєдиний Бог стає об'явленим і видимим у Боголюдині — Ісусі Христі, який був провіщений у пророчих Писаннях та Псалмах. Богонатхненні слова сповнились у таїнстві Втілення Божого Сина, який виявив людям вірну, жертовну і непереможну любов Бога-Отця до упалоного людського роду. Це християнський Бог, і такими ж є іменування Його у віршах.

По-третє, **Особу Сина Божого Ісуса Христа — правдивого Бога і правдиву людину — Т. Шевченко вважав взірцем нової людини,**

³¹ Шевченко Т. Журнал (Щоденник). — С. 17.

³² У листі до Варвари Репніної поет згадує про цю свою філософію так: «Яка жажлива безнадія! Така жажлива, що одна тільки християнська філософія може боротися з нею». А цю філософію християнського життя Кобзар черпав передовсім із Євангелії (Нового Завіту) і попросив ту ж княжну Варвару надіслати йому «Наслідування Христа» Томи Кемпійського. Цит. за: Зайцев П. Життя Тараса Шевченка. — К.: Обереги, 1994. — С. 255.

³³ Д-р Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Т. Г. Шевченка. — Лондон—Мадрид, 1962. — С. 91–92.

³⁴ Сверстюк Є. Остання сльоза / На святі надії: Вибране. — К.: Наша віра, 1999. — С. 289.

а спільноту його учнів-неофітів — образом правдивої спільноти людей. Ісус Христос — це живий і реальний ідеал духовного борця за кращу долю народу, живе втілення жертвенної всеперемагаючої любови. Він є розв'язанням проблеми людини і проблеми Бога. Без Нього неможливо було б зрозуміти людину³⁵, зокрема її страждання, остаточне покликання, та істинно милосердну любов Бога до кожного грішника і до всього людського роду.

До того ж, цей християнський аспект дослідження не **шкодить** ані філософському витлумаченню, ані автономії філософської думки, а навпаки — її суттєво увиразнює, доповнює і дає розуміння того (про Бога, людину й весь світ), чого людський розум, залишений без світла віри та без знання християнської релігійної культури, не в змозі збагнути³⁶.

Розуміння Бога і Його різноманітних імен є складним, тому й для правильного висвітлення чи розкриття цієї проблеми не вистачить тільки фаховості, скажімо, філософа-дослідника або навіть широкої ерудиції, не врятує справи і неповторність чи оригінальність підходу, бо ці необхідні передумови недостатні для осягнення такої надприродної дійсності, як Бог. Про цю складну проблематику Шевченкового поетичного розуміння, переживання й називання Бога та знання Святого Писання і зокрема Псалтиря, аргументовано висловився вдумливий дослідник духовної спадщини Кобзаря — Євген Сверстюк³⁷.

³⁵ Пор.: Іван Павло II. Відкупитель людини (*Redemptor hominis*). Енцикліка. (4 березня 1979), 10. Див.: Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос — наша Пасха. — Львів, 2011. — С. 53.

³⁶ Див.: Іван Павло II. Про співвідношення віри і розуму (*Fides et ratio*). Енцикліка Святішого Отця до єпископів Католицької Церкви. К.—Л.: Кайрос, Свічадо, 2000 — 150 с.

³⁷ «Бог у душі поета і пророка зовсім не той образ, що у душі смиренного священика. Різні масштаби і переживання, і бачення. У Псалмах Давидових Бог теж неоднозначний образ: там є елемент богоборства, є сумніви і докори. — І далі запитує. — Але хто з нас знає Псалтир так, як знав Шевченко «ще в школі, таки в учителя-дяка?»... «І хто з нас може рівнятися до нього глибиною переживань у сфері високого і вічного? Не дивно, що наші платні коментатори схоплять там кілька слів — і мерщій тягнуть їх у свій ідеологічно-примітивний контекст, де ті слова мертвіють і гаснуть. Навіть зрозумілий кожному образ любові — «Я так її, я так люблю...» коментатор пов'яже тільки з висловами «Україну убогу» і «проклену Бога», а вже зовсім порожньо вимовляє слова «святого Бога» і «за неї душу погублю». Бо Душа і Бог для Шевченка були найбільші слова, а для коментатора — найменші...». Сверстюк Є. Феномен Шевченка / Блудні сини України. — К., 1993. — С. 180.

Отож, по-перше, знання натхненного Богом Святого Писання і передовсім Псалтиря, до того ж, не просто інтелектуальне (начитане), а духовне глибоке розуміння Божого Слова — це чи не найбільший бар'єр для дослідників або тих релігієзнавців, які, хоча знають, та не вірять. По-друге, це Шевченкова «глибина переживань у сфері високого і вічного» робить багатьох з нас у надто високих духовних питаннях мізерними карликами перед «володарем у царстві духа» (а не міфом!) — Кобзарем. Ось тому-то ми не могли обмежуватися тільки теоретично-філософськими міркуваннями, залишаючи поза увагою християнський аспект Шевченкової філософії.

Урешті, складність Тарасової поезії неабияк утруднює розуміння неоднозначних і, здавалось би, суперечливих висловлювань стосовно Бога у віршах. Не поминає цієї трудності й уже згаданий Є. Сверстюк: «Образність Кобзаря — це велика загадка багатогранності у видимій простоті»³⁸.

Показуючи ці реальні труднощі, ми не скочуємося до ірраціоналізму, як це може комусь здаватися³⁹. Адже здорово-розумове людське (філософське) пізнання підводить нас до того, що є речі та Мудрість трансцендентні (недоступні), принаймні в цьому земному житті, для пізнавальних (навіть геніальних) людських можливостей. Це не є відмова чи втеча від раціонального способу мислення, а послідовна і тверезо-реальна оцінка способу буття людини у світі й співвіднесення цього буття до Абсолюту як повноти (всіх видів) буття.

Окрім того, не лише образність, а й молитовний дух усієї поезії Т. Шевченка, яку він сміло називає «псалмом моїм», показує недостатність тільки однобічних, формально-наукових підходів, враховуючи, що правдива молитва є богонатхненною, особливою творчою дією Святого Духа⁴⁰.

Чи існує істинний вихід або ключ до розкриття цього надто трудного питання? На нашу думку, так, існує. В основному можна зрозуміти образність поетичної мови та філософічно обґрунтувати цю різноманітність висловлювань-іменувань того самого, хоча по-різному

³⁸ Там само.

³⁹ Пор.: Забужко О. Шевченків... — С. 10.

⁴⁰ «Так само й Дух помагає нам у немочі нашої, про що бо нам молитися як слід, ми не знаємо, але сам Дух заступається за нас стогами невимовними» (Рим. 8, 26).

переживаного, біблійно-християнського «живого істинного Бога», якщо будуть відповідними, до намічених завдань-мети, наукова теорія і метод дослідження. Однак до виконання цих завдань доцільно йти поетапно:

1. На початку варто показати «широку амплітуду» цих протилежних висловлювань про Бога в різних віршах і у відмінних життєвих ситуаціях-досвідах, які, однак, не є суперечними «самозапереченнями»⁴¹, бо належать до різних конкретно-історичних екзистенційних (життєвих) досвідів того самого але вже не такого самого поета-мислителя (спочатку він був як поет-співець «Перебендя», а пізніше, діє як сміливий Божий пророк, який мав і відвагу говорити гірку святу правду, і мав також свої людські немочі, він, як кожна смертна людина, спотикався і вставав-кався).

2. Філософський аналіз дослідження не можна проводити абстрактно, тільки зовні, у відірваності від переживаного досвіду, творячи «свого» чи «своє» розуміння Шевченка й образу Бога у поезії Кобзаря, бо тоді справді може здаватися, що ці вислови є самозапереченнями. Треба надати першість авторові-поету вияснювати або доповнювати те чи інше його розуміння і сприйняття дійсності Бога, не відкидаючи при цьому критичного зіставлення цих висловлювань із реальністю того часу та як їх переживав поет.

3. Необхідно добрати таку філософію, яка була б не тенденційною, однобічною чи штучною формальною теорією або порожньою словесною спекуляцією, а метафізичним реалістичним і неупередженим, тобто нейтральним, цілісним та фундаментальним пізнанням реальних фактів, даних нам до вияснення. З добраною філософською системою стисло пов'язаний метод пізнання як науково обґрунтований спосіб доходження до наміченої мети — пізнання досліджуваного буття чи, в нашому випадку, розуміння поетичної мови Кобзаря, зокрема імен — найменувань Бога.

4. Особливу увагу необхідно буде приділити мові, насамперед поетичній, а також філософському виясненню аналогічного способу пізнання, щоби правильно «розшифрувати» і зрозуміти неоднозначні (аналогічні) висловлювання про Бога.

⁴¹ Пор.: Плющ Л. «Причинна» і деякі проблеми філософії Шевченка // Сучасність. — 1979. — Ч. 3. — С. 9–10.

5. Потрібно визнати, що неможливо на чисто філософському етапі досліджень (наприклад, аналізуючи мову, залишаючись на словесному рівні тлумачення, не сягаючи предмета мови) виявити Боже діяння, проблему зла, зокрема морального, у світі. Тут не обійтися без глибшого, сягаючого поза природні раціональні можливості людини, богословсько-релігійного пізнання у світлі надприродної віри, тобто у світлі того, що Господь Бог у святих Писаннях говорить на цю тему. І поет сам так чинив, бо спочатку Псалтир, а згодом уся Біблія були єдиними книгами, які він читав упродовж усього життя, а особливо в найтяжчі роки заслання. Новий Завіт разом із «Наслідуванням Христа» Томи Кемпійського скріпляли християнську філософію життя мислителя.

6. Ключем до розуміння аналогічної мови і недомовлень у віршах Т. Шевченка, зокрема про Бога, окрім Біблійного Псалтиря буде для нас символ кобзаря-Перебенді, який допоможе розрізнити дві різні мови: гра на кобзі й «співання для людей» та сокровенна «сердечна розмова з Богом» на самоті.

7. Стосовно ж пізнання самого Бога доцільно зауважити, що Він у своїй найглибшій мудрості та силі назавжди залишиться до кінця не досліджений, як також до кінця недосяжними для людей залишаться найпотаємніші, назовні не виявлені переживання людської душі. Це залишиться зарезервованим тільки Богові, Його всепроникаючому Святому Духові та духові самої людини⁴². Це треба визнати як філософові, так і богословові. Єдиний, хто найглибше знав поета мислителя і надихав його до того, що добре, що правдиве та прекрасне, — це Святий Дух. Тому-то без Його світла і помічі неможливо зрозуміти глибший духовний зміст поезії⁴³.

8. Суттєвим є також те, хто і як читає «Кобзар» Т. Шевченка. Комуś це може здаватися «релігійними пережитками», «марновірством» чи науковою мовою — «суб'єктивізмом», однак ідеться про щось більше, глибше. Поезія Тараса Шевченка за духом і за способами

⁴² «Дух досліджує все, навіть глибини Божі. Хто бо з людей знає, що в людині, як не дух людський, що у ній? Так само й того, що в Бозі, ніхто не знає, крім Духа Божого» (1 Кор. 2. 10–11).

⁴³ «Тож не судить нічого перед часом, поки Господь не прийде й не освітить те, що скрите в темряві, та виявить задуми сердець, і тоді кожному хвала буде від Бога» (1 Кор. 4. 5).

звертання до Бога наближена до молитов псалмів, і тому для глибшого розуміння «його псалмів» та їх дивної, немовби суперечливої мови треба увійти у молитовний дух натхнених авторів-псалмоспівців. Найкраще це може зробити той, хто сам молиться, хто живе духом молитви, подібно як жив і творив український псалмоспівець — Кобзар Тарас Шевченко. Отже, **існує суттєва відмінність у глибині й багатстві відкривання натхнених ключових віршів-поем людиною «духовною чи тілесною»⁴⁴, віруючою чи атеїстом⁴⁵. Поет був, безсумнівно, віруючою, духовною людиною. І тому стільки клопоту мають із його «суперечностями» атеїсти, які поверхово, без світла віри оцінюють ті чи інші вірші-псалми поета, читаючи їх «за буквою, яка вбиває, а не за духом, який оживлює»⁴⁶.**

Втіленням нашого філософсько-християнського підходу до питання Бога в поезії Тараса Шевченка є двоступеневе дослідження: про реальність Бога та Його місце в поезії Тараса Шевченка і друге, розлоге і цілісне, розкриття, практично, всіх головних найменувань Бога, як позитивних, так і негативних, у поетичних творах християнського мислителя.

Практичне застосування цілісного історично-системного аналогічного способу пізнання до поетичної мови про Бога

Бог — реальне особове Буття, а не «поетична фраза». На самому початку, системного дослідження різнорідних висловлювань про Бога, необхідно з'ясувати фундаментальне питання — реальність Господа. Щойно отримавши ствердну відповідь, доречно вияснювати конкретні найменування цього, до кінця незрозумілого, але діяльного в житті людей, Бога.

⁴⁴ Ці терміни вживає і характеризує апостол народів Павло, кажучи: «Ми ж прийняли не духа світу, а Духа, що від Бога, щоб знали, що нам дароване від Бога; про це ми й говоримо не мовою, якої нас навчила людська мудрість, а якої навчив Дух, — духовні речі духовними словами подаючи. Тілесна людина не приймає того, що від Духа Божого походить; це глупота для неї і не може вона його зрозуміти, воно бо Духом оцінюється. Духовна ж судить усе, а її ніхто не судить. «Хто бо спізнав задум Господній, щоб Він його навчив?» Ми ж маємо задум Христовий» (1 Кор. 2. 12–16).

⁴⁵ Сам Кобзар у «Щоденнику» занотував: «Для людини-матеріаліста безбожника, котрому Бог відмовив у святому радісному почутті розуміння Його благодаті, Його нетлінної краси, для такої напівлюдини всяка теорія прекрасного ні більш ні менш як пуста балаканина». (Укр. переклад за Є. Сверстюком). Шевченко Т. Г. Твори: У 3-х т. — К.: Держ. вид. художньої літератури, 1954. — С. 23–26.

⁴⁶ Пор.: 2 Кор. 3, 6.

Зауважимо, класична реалістична філософія, яку беремо за основну базу для нашого дослідження поетичних висловів, обґрунтовує свої тези за допомогою природної людської мови і вивчає історичний досвід людини від самих початків філософії⁴⁷. Для нас це означатиме: читати вірші поета в історичному контексті, залежно від місця перебування і життєвого та релігійного досвіду, в даному часі, а також мовою Шевченка, його словами пояснювати поезії і шукати відповіді на трудні питання, неоднозначні висловлювання.

Аристотель звернув увагу на те, що в нашій пізнанні істини можна виділити три етапи, які він назвав *aporia*, *diaporia* і *euporia*⁴⁸. Що це за етапи пізнання? Дуже коротко охарактеризуємо їхнє застосування у нашій праці.

У першому розділі представлена проблема, по суті, дискусія, котра ще й досі не скінчилася між прихильниками «атеїстичного», «антихристиянського» поета («Шевченка-революціонера») і дослідниками, які мають протилежну думку стосовно релігійних поглядів Кобзаря. Питання, які ставимо у першому розділі «Проблематика Бога в поезії Тараса Шевченка», такі: чи заперечував автор у своїх творах існування Бога? Чи той Бог є інший або несумісний з християнським розумінням Бога? В ході пошуку відповідей на поставлені питання зможемо побачити, яке місце цей Бог займає в поезії Тараса Шевченка. Вступним параграфом до проблеми Бога (в першому розділі) буде підрозділ: «Загальний погляд на вживання слова „Бог“ у віршах поета». Наводимо статистичні дані вживання слова «Бог» і до нього подібних висловлювань у порівнянні з іншими, значимими для Шевченка словами з поезії⁴⁹. Цього вимовного факту, однак, не вистачить, бо йдеться не тільки про словесну форму «Бога», але й про реальне існування. Звідси титулом другого параграфа буде «Питання

⁴⁷ Krąpiec M./ A/ Metafizyka — ogólna teoria rzeczywistości // Krąpiec M. A., Zdybicka Z. J. i inni, Wprowadzenie do filozofii, Lublin 1992. — С.12.

⁴⁸ Krąpiec M.A., Zdybicka Z. J. i inni, Wprowadzenie do filozofii, Lublin 1992. — С. 15–16.

⁴⁹ За «Словником мови Шевченка», загалом у всій спадщині автора слово «Бог» вжито 634 рази, «Україна» — 262 рази. Дослідники наводять ще таку статистику: слово «Бог», у т. ч. «Ісус Христос», у «Кобзарі» вживається аж 600 разів. У «Кобзарі» з усіх 218 віршованих творів у 143 віршах згадується про Бога, решта 75 віршів — то переважно «дрібна» лірика. Див. Шевченків М. Бог Сутий у поезії Кобзаря. Тернопіль: Астон, 2008. — С. 20.

існування Бога». Чи Бог існує, а якщо існує, то що про Нього говорить автор. Тут буде розв'язана дискусія не стільки через два протилежні погляди коментаторів Кобзаря, але передовсім, через, здавалось би, взаємовиключні слова про Бога самого поета. На початку наведемо слова з його віршів, які «здається, говорять», що Бог не існує або, в кращому випадку, якщо Він існує, то не є живим особовим. Далі йде «*sed contra est*», тобто протилежні твердження самого поета, в яких звучить віра в живого особового Бога Об'явлення. І ще більше — заохочення оточуючих з довір'ям молитись, просити помочі у Нього, навіть у хвилини, коли здається, що справа вже програна і немає жодного порятунку. Більшість авторитетних дослідників спадщини поета рішуче відкидають будь-який атеїзм Т. Шевченка, говорячи, що «Бог Шевченка» — то живий особовий християнський Бог.

Нашою відповіддю є зображення реально існуючого біблійно-християнського Бога, який хоч не повністю розкритий (бо такої мети поет не ставив), але, все-таки, реально (приховано) присутній в поезії Шевченка.

Обґрунтуванням буде досить обширний другий розділ нашої праці «Бог як адресат поетичних висловів».

У цьому головному розділі нашого дослідження покажемо, що вся поезія Шевченка є, властиво, суцільною молитвою до Бога. В першій частині праці доведемо, що Бог лірики Тараса Шевченка є «Богом молитви». Це дуже важлива теза. Показуючи, що дійсно така думка має обґрунтування в поезії мислителя, ми тим самим позитивно відповідаємо одночасно на два раніше поставлені питання. Тобто, Бог існує і Він є особовий. Чому? Проблема розв'язується і стає ясною, так як «Бог молитви» істотно відрізняється від теоретичних «наукових» чи стисло «філософських» певних форм історично-філософських концепцій бога, богів, поскільки такі «боги» можуть бути представлені як штучно створені неживі абстракти, поняття чи ідеї (стародавні грецькі філософи, Декарт, Гегель) або Абсолют, який не цікавиться світом (Аристотель, деїсти). Натомість цілком інакше в Шевченка. Впродовж всього життя поет діалогує з живим особовим Богом, молиться до Нього. А хіба можна благодіти, прославляти чи навіть «кричати» до неіснуючої особи, «сваритись» із неіснуючим аб-

страктом? Повинно бути зрозумілим, що розумна й повноцінна людина, якою безперечно був поет, цього робити не може.

Отже, дійсно Бог Шевченка є Богом живим, особовим, дуже близьким поетові, з яким той має відвагу діалогувати, ставити часом супроти нього надто трудні запитання, які перевищують пізнавальні здібності людського інтелекту. Молитва до Бога (поетичні вислови на адресу Бога) буде відповідно поділена (для дослідження і систематизації) і охоплена в трьох взаємно доповнюючих себе підрозділах, а саме:

- Бог у молитві благання;
- Бог у молитві трудних життєвих запитань;
- Бог у молитві прослави, подяки і благословення.

У кожному з цих підрозділів покажемо, що дійсно молитва, тобто щира, хоч часом і трудна, розмова поета з Богом, охоплює всю поезію і супроводжує Шевченка протягом усієї творчої дороги, аж до останніх передсмертних творчих рядків.

Третій розділ буде мати дві частини: 1) відповідь Тараса Шевченка на свої ж трудні висловлювання про Бога; 2) пояснення трудних висловлювань героїв творів.

Отже, у першій частині нашого дослідження розлогої теми про Бога в поезії народного мислителя Шевченка ми висвітлили питання: «Чи Бог у поезії Тараса Шевченка є реальною дійсністю, Найвищою Істотою, яка існує, чи це якась «поетична фраза», яка не має в собі жодного релігійного змісту, а тому можна називати її будь-якими, навіть суперечливими найменуваннями?» *Наша відповідь — Бог є справді реальним Особовим Буттям і не може бути сам у собі суперечним, бо суперечливість притаманна лише для людського хибного розуміння та виявляється при називанні Його.* Оскільки Бог є адресатом висловів поета і є Богом живого, хоч іноді важкого діалогу-молитви, до того ж, не лише молитви-благання, прослави та подяки Творцю, а й молитви «докорів і трудних запитань», молитви каяття і сповіді. Останні вислови — особливо виразний аргумент того, що автор спрямовував свої поетичні слова до Особового Бога. Тарас Шевченко молитву питань, обурень чи покаєнних псалми звертав до живого і діючого Бога як Господа (Першопричини) такого, а не іншого розвитку подій у світі, такої, а не іншої долі (недолі)

людей⁵⁰. Отже, Він не є і не може бути лише «поетичною фразою, образним реченням»⁵¹. Абсолют — Особове Буття, яке, однак не зовсім зрозуміле для людського, навіть геніального, розуму, оскільки є трансцендентним як у своєму існуванні, так і у пізнанні та діянні. **Бог у поезії Тараса Шевченка не видуманий чи витворений поетичними піднесеними висловами абстракт, а реальне Буття — це Господь, від якого походять і залежать увесь світ, і люди зокрема. Це Бог молитви, до якого поет звертався навіть із найважчими питаннями, на котрі людський розум неспроможний відповісти.** Цього Бога поет довірливо просив, щиро Йому дякував, прославляв Його, а також перепрошував за свої людські прогрішення чи нарікання⁵². Господь Бог давав йому силу витерпіти нелюдські поневіряння і остаточно не погубити себе. Саме тому **поет і сам молився, і дораджував її як могутній засіб Божої сили та закликав до молитви своїх друзів. Вона є останнім порятунком у найважчі хвилини для людини і для матері України.** «Смиріться, моліться Богу / І згадуйте один другого; / Свою Україну любіть, / Любіть її... во врем'я люте, / В останню тяжкую минуту. / За неї Господа моліть!»⁵³.

Цілісно глянувши на позитивні та негативні (такі, що немовби заперечують існування Бога) вислови на тему реальності Бога, прихованого в поетичних словах, і отримавши позитивну відповідь (на основі всієї поезії та контексту: віршів, особистого життя й переживань поета)⁵⁴, можемо приступити до детальнішого аналізу та з'ясування конкретних розмаїтих найменувань реального, хоч укрітого, але живого істинного Бога⁵⁵.

⁵⁰ Шевченків М. Бог Суций у поезії Кобзаря. Тернопіль: Астон, 2008. — С. 14–124.

⁵¹ Франко І. Хуторна поезія П. А. Куліша. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. К.: Наукова думка, 1980. — Т. 26. — С. 164. Так дозволив собі висловитися галицький поет і мислитель, хоч на іншому місці, у знаменитій «Присвяті», говорив про благородність душі й міцну віру в Бога Т. Шевченка: «Доля переслідувала його в житті, скільки могла, та не зуміла перетворити золота його душі у іржу. Ані його любов до людей у ненависть і погорду, а віри в Бога у зневіру і песимізм» (Франко І. Присвята // Зібрання творів у 50-ти т. — Т. 39. — К.: Наукова думка, 1983. — С. 255).

⁵² Див.: Шевченків М. Бог Суций у поезії Кобзаря. — Тернопіль: Астон, 2008. — С. 28–124.

⁵³ «Чм ми ще зійдемося знову...», травень 1847. — С.-Петербург, у цитаделі. — С. 245.

⁵⁴ Шевченків М. Бог Суций у поезії Кобзаря. — Тернопіль: Астон, 2008. — С. 152.

⁵⁵ Шевченків М. Бог і Шевченко: як розуміти імена Божі та віру поета? (філософсько-християнська інтерпретація). — Жовква: Місіонер, 2014.

Розуміння імен Божих. На другому етапі дослідження питання про реального біблійно-християнського Бога в поезії Кобзаря ми зосередилися на розумінні розмаїтих поетичних найменувань Господа. Деякі з них виглядають навіть суперечними, якщо читати їх буквально і абстрагуватися від контексту твору, історичних реалій та особистих переживань поета. Ми присвятили цим питанням наукове філософське дослідження (докторську дисертацію): **«Розуміння імен Божих у поезії Тараса Шевченка» (філософсько-християнська інтерпретація)** — логічне продовження першої частини (магістерської праці), що присвячена реальності особового Бога — «Місце Бога у поезії Тараса Шевченка».

Головне питання, яке ставилося у даному філософсько-релігійному дослідженні: **Як розуміти імена (найменування) Божі у поезії Тараса Шевченка?** А ще конкретніше: Наскільки може філософія нам приблизити це розуміння, розв'язати словесні протиріччя, а що може християнська віра (богослов'я) додати до природного філософського раціонального вияснення проблематики різноманітних називань єдиного Бога?

У праці цілісно представлено як позитивні, піднесені, так і негативні, оскаржуючі різноманітні висловлювання-іменування Бога, які появились не абстрактно, а на тлі реальної природи, долі (недолі) людини і народів.

Головна теза — Різноманітність і відмінність назв Бога чи навіть зневажливі висловлювання про Нього не є суперечностями в іменуванні Вседержителя й не підважують особовості та досконалості Бога. Вони радше вказують на полярну відмінність досвіду людини у хвилинах радісних і трагічних, тому що одне й друге поєднується в аналогії. До того ж, сама аналогія є аналогічна. На подібні протилежні пережиття (досвіди) та відповідно до них найменування Бога натрапляємо також у псалмах, що були для Т. Шевченка не лише школою молитви, а й духовною школою поезії. Ці вислови супроти Бога відкривають як Його цілковиту трансцендентність (таємничість), так і неспроможність природної сили людського розуму зрозуміти існування фізичного та морального зла у світі⁵⁶, погодити його з Творцем-Вседержителем, який є всемогутнім і люблячим Бо-

⁵⁶ Див. Книга Іова // Святе Письмо.

гом. Гострі вислови Кобзаря на адресу Бога чи обурення проти Нього, властиво, негативна реакція не проти особи Бога, а проти зла, що діється у світі, який Він створив. Це зло дотикало вразливе серце поета і пророка поневоленого рідного християнського народу, а тому він гостро й емоційно промовляв до всіх.

Яку ж філософську теорію нам вибрати, а з нею і відповідний метод для вияснення та обґрунтування досліджуваних питань? Для дослідження та обґрунтування цієї тези використаємо реалістичну (метафізичну) **філософську теорію у версії екзистенційного неомізму як найбільш нейтральний і фундаментальний (доглибний) реалістичний шлях пізнання-вияснення існуючої дійсності**, а для нас нею буде поезія «Кобзаря», в якій порушена проблематика Бога. **Метод дослідження полягатиме у визначенні (виявленні) основ (значень) для аналогічних виразів. Це аналогічний спосіб пізнання і вияснення реальних фактів дійсності за допомогою т. зв. метафізичної сепарації**, завдяки чому можна схоплювати й розглядати буття у співвідношенні його екзистенційного (акту — існування) та есенційного (змістовного), а також прагматичного (в якому значенні живі слово-назву автор) аспектів, достосовуючи його (метод) до особливостей нашого предмета дослідження. Конкретнішим застосуванням філософського методу до вияснення немовби суперечних висловів про Бога буде метафорична аналогія, яка дає змогу бачити факти у співвіднесенні до переживаного досвіду: чи то природно-культурного, чи надприродного (досвіду віри). Прямуватимемо до вирішення проблемних питань т. зв. шляхом діалектичного мислення, як його називав Аристотель, або, іншими словами, діалектичною дорогою пізнання⁵⁷. Згодом цей метод — розвивавсь, увиразнювався, однак, по суті, так і залишилися три етапи, хоча й у видозміненому вигляді. Ці послідовні кроки були названі — *aporia*, *diaporia* і *euporia*.

У попередньому нашому дослідженні про реальність та місце Бога у віршованих творах Тараса Шевченка, ми також прямували до мети з допомогою діалектичного шляху пізнання. Оскільки було показано, що Бог не є абстрактним, тільки поетичним поняттям чи

⁵⁷ Див.: Arystoteles, Dzieła wszystkie, Metafizyka, Księga Beta (III). — Warszawa, 1990. — Т. II. — С. 1.

суперечністю, а реальним, особовим, християнським «живим істинним Богом», тому-то ми шукаємо розв'язання цієї вступної апорії у різних способах пізнання цього самого Бога і вираження свого пізнання в конкретній словесній формі — мові.

Перший етап — це «*aporia*», тобто представлення проблеми, як правило, у формі питання, обґрунтованого речовим чи історичним контекстом. Це може бути також здивування або сумнів, який спонукає до пошуків відповіді на окреслену проблему. У нашому дослідженні імен Божих ця апорія вперше постає вже в I-му розділі: «Нарис полярних найменувань Бога у поезії Т. Шевченка», при розгляді, з одного боку, позитивних та возвеличувальних найменувань Бога, а з другого, відповідно, — негативних та оскаржуючих. Констатуємо: це «широка амплітуда» чи, здавалось би, навіть суперечність Божих імен.

Наступний крок становить загальне дослідження особливостей мови, зокрема поетичної. Назвали ми цей другий розділ — «Спроба розуміння способів найменувань Бога у поезії». На цьому етапі «*diaporii*» зіставлені аргументи «за» і «проти» того чи іншого твердження, також питання поділені на частини (*aporii*). Тут порівнюємо аналогічне та відмінне від нього мовлення. Завершенням цього етапу є «*euporia*» — знайдення властивої розв'язки-відповіді. Для нас такою частковою розв'язкою є відкриття аналогії, зокрема метафоричної, як способу пізнання, трудних, образливих супроти Бога висловлювань-іменувань і намагання зрозуміти кого (чого) ці звинувачення стосуються безпосередньо, а кого (чого) — опосередковано. Бога ці образливі імена стосуються опосередковано, а не прямо, як це може здаватися за дослівного однозначного їх прочитання. Гостра реакція поета звернена безпосередньо проти зла, котре Бог як Вседержитель допускає. Ця розв'язка-*евпорія* може, своєю чергою, відкривати нові *aporii*-проблеми або розширювати перспективу дальших пошуків.

Досліджуючи особливості поетичної мови Т. Шевченка, ми дедалі більше переконуємось у ключовій ролі назви збірки і зображення кобзаря як постаті-символу поета, який має «два образи»: один, зовнішній, коли він серед юрби людей, котрій треба потурати: «...скачи, враже, як пан каже», а другий — внутрішній, його власне, справ-

жнє і неприховане «Я», коли він на самоті, на могилі розмовляє з Богом та зі сльозами молиться. Це дає змогу зрозуміти відмінність також тих творів, що були присвячені вірним друзям. Тут мова про молитву і Бога щиріша й незамаскована. Ця **ключова постать поетичних творів — кобзар** — не унеможливорює інших можливих модифікацій чи символів, однак вона є **дороговказом: повніше і правдивіше душу Тараса Шевченка та глибше розуміння поетом Бога можна відкрити лише в інтимніших творах, таких, як листи до друзів, «Щоденник», «Буквар».**

Другий етап нашого діапоретичного шляху дослідження: тематичне й цілісне філософсько-християнське вияснення протилежних чи «суперечних» висловлювань стосовно Божого досконалого існування, пізнання, діяння і, насамкінець, моральної досконалості-святості Бога.

Ми назвали третій, головний, розділ нашого дослідження «Спроба розкриття метафізичних⁵⁸ основ різних іменувань Бога».

На першому етапі у чотирьох параграфах вияснюємо трудні неоднозначні висловлювання про Бога, посилаючись на вислови-імена, що підтверджують або немовби заперечують наявність тої чи іншої досконалості Бога.

Філософське обґрунтування проводимо, звертаючись до дійсності (в т. ч. надприродної), яку переживали поет чи герої віршів та інших творів, а понад усе стараємось прислухатися до пояснень автора, який щиро й правдиво признається в тому, що він переживав, що бачив і чому так чи інакше чинив. Тут особливо цінними є його «Щоденник» та вірші, присвячені друзям.

Структура цих чотирьох параграфів подібна. Спочатку, як це робили автори класичних філософсько-богословських диспутів у «золотому віці» середньовіччя, висловлено закид-сумнів, потім — протилежну переконливу думку і, врешті, вияснено закид-сумнів.

З огляду на християнський світогляд Т. Шевченка і провідну роль у його поезії Псалмів і в цілому Біблії, ми вимушені були для розуміння метафоричної мови про Бога не обмежуватися стислим філософським аналізом, бо він на найважливіші питання стосовно

⁵⁸ Метафізичних, тобто тих, що є «мета» — тобто *понад* чи *поза* «фізис» — тобто *природою*. Отже, чинники чи остаточно — один Чинник — Першопричина, яка тлумачить ці видимі, без Неї незрозумілі, прояви буття — природи.

християнського розуміння Бога (зокрема його діяння і допускання зла) остаточно не відповідає, сягати аж до найглибших основ, тобто надприродного об'явлення, в якому знаходимо часткове вияснення і зрозуміння у світлі віри тих протиріч, перед якими людський розум, навіть генія (і сама філософія), є безпорадні.

В останньому короткому параграфі «Спроба реконструкції світу, людини і Бога» представимо спочатку образ світу, людини, яка є вінком і найвищим добром у ньому. На основі цих взаємопов'язаних реальних дійсностей поет так чи інакше бачить чи розуміє самого Бога і висловлюється про Нього, використовуючи різні імена. Останній пункт спроби реконструкції стосується найнеосажнішого, іманентного в створіннях і водночас трансцендентного Бога. У поезії Т. Шевченка представлений Бог не є однозначним. Він аналогічний, автор змальовує два образи: Бог живий і діючий, біблійно-християнський, досконалий, святий — це Бог об'явлений, Бог віри; а з іншого боку — це Бог, який «відкривається» перед людським розумом як остаточно Причина (Творець) усього, а тим самим, здавалось би, і людських повнір'янь, одним словом, — зла у світі. Цей «бог» немовби бездіяльний, далекий від людського горя, дуже відмінний від християнського досконалого люблячого Бога.

Розв'язанням цієї немовби суперечності двох відмінних образів Бога є реальний, що пережив поет, дуже так відмінний між собою як позитивний, так і негативний досвід, на основі якого мислитель аналогічною мовою представляє такого або іншого Бога.

Остаточною відповіддю на запитання: яким є насправді Бог і як Він діє, як причетний до людської недолі та в цілому до людей, знаходимо в Особі Ісуса Христа — істинного відвічного Сина Божого, Односущного (Одноістотного) з Отцем і Святим Духом, а в часі народженого з Пречистої Диви Марії — Матері Господа й Спасителя світу. У Ньому відкривається правда про правдивий образ нової людини, відповідний до задуму Творця, і те, ким є і як ставиться Бог до кожного свого створіння та як Він діє у світі. Ставлення Тараса Шевченка до осіб Ісуса Христа, Марії, Матері Господа та до святих також освітлюють нам зрозуміння християнської (немітичної) мови про Бога.

Виділення, розрізнення способів мовлення, зокрема метафори,

притчі, молитви, пророцтва та щирі й прямі висловлювання про ту чи іншу правду (якщо це можливо) стосовно людини (людей) та Бога стануть також аргументом на користь ствердження того, що Т. Шевченко — це християнський мислитель, навіть і пророк (чи, як він сам про себе скромно сказав, «наслідувач пророків»), однак не штучний мітотворець.

Нашу працю зосередили не на дискусії-полеміці з іншими відмінними, на нашу думку, однобічними (неповними) чи виразно хибними підходами або філософськими напрямками. Ми старалися на основі конкретних поетичних висловів Т. Шевченка, які не абстрактно виривали з контексту твору та особистого досвіду Кобзаря, а навпаки, опираючись на реальну дійсність, що він пережив, розкрити, як це звучить у віршах, як і чому змінюється ставлення поета до Бога.

Таким чином, маючи завданням розуміння різних (власливо християнських) іменувань Бога, необхідно було сягати до конкретної дійсності, природної життєвої долі поета і його народу, а також до надприродного досвіду віри, який частково представлений уже в автобіографічних віршах, молитвах поета та в християнському житті літературних героїв, які висловлюються про Бога.

Ключем до розуміння протиріч людського життя і дивної поетичної мови поета є Псалми — зразок Шевченкових віршів-псалмів. Там криється християнське розв'язання проблем, що інтерпретував наш «Кобзар-Перебендя», а цілісним їх синтезом є десять переспіваних Давидових Псалмів, подражання (наслідування) пророкам та твір-заповіт дітям України «І мертвим, і живим, і ненародженим...».

При виясненні важких до зрозуміння імен Бога ми сягали до витоків поезії Кобзаря, а саме до розуміння аналогії, головню метафоричної, і Святого Писання, зокрема Псалтиря, без яких неможливо зрозуміти слова і метафори, що мають християнське забарвлення чи значення; зверталися до перших редакцій віршів поета, які є найбільш живі й сповнені тих почуттів, котрі є носіями безпосереднього натхнення, що озоряло поета у час творення віршів-псалмів⁵⁹.

⁵⁹ Тому основним джерельним твором ми вибираємо ювілейне видання до 200-річчя від дня народження Т. Г. Шевченка: Кобзар. — Х.: ВД «ШКОЛА», 2014. — 576 с., 48 арк. іл.

Висновки-завершення. У цілому бачимо Шевченка як мислячого християнського поета і віруючого відважного пророка українського народу. Християнський мислитель у власному серці переживав трагедію не лише особистого невільницького життя, але й усього поневоленого, злом-гріхом скованого, рідного народу. Ті пережиття, просвітлені молитвою псалмів, стали причиною «суперечки» з Богом на зразок псалмоспівців, називаючи Його, залежно від стану душі, різними, іноді надто «гострими» найменуваннями. Однак він не перестав розмовляти з Богом у молитві.

Таким чином, для правильного прочитання імен Божих необхідно:

1. Розуміти не лише мову, якою пише вірш поет (чи вона однозначна, чи аналогічна), але й стан душі поета, тобто, що переживав і в якій реальній обстановці він жив і творив.

2. Не зупинятись тільки на поділі, що це «мова розуму», а це «мова серця», бо поетичне слово і його сила вимірюються ще й надприродним станом душі людини (силою, ступенем віри й «чистотою серця»⁶⁰).

3. З чистого поетового серця впливали слова «тихосумні, богобоязливі» без бунту й нарікання, політи гіркими слізьми терплячої, але з Богом примиреної душі поета.

4. Гріховний стан душі, «серце нечисте» ставали причиною того, що озлобленість і бунт навіть проти Бога хвилювали перевагу, що-правда, по якимсь часі поет слізьми і молитвою каяття очищав своє серце, з якого знову впливала молитва перепрошення, подяки й хвали (славлення) Бога (і людей) та знову оживала надія в серці поета і пророка (пор. кобзар Перебендя на могилі).

5. Для глибшого і ще повнішого розуміння Бога й душі поета, виявленої у поезії, потрібно би було сягнути до інших джерел спадщини Шевченка, зокрема його листів. Саме там сховане правдиве внутрішнє духовне обличчя Кобзаря-Перебенді, глибоко-віруючого і духовно зрячого співця і слуги та пророка живого Бога, там (у довірливих листах до друзів і в «Щоденнику») більш вимовно і неприховано говорить він про Милосердного Чоловіколюбця, про своє біблійно-християнське «Вірую».

⁶⁰ «Блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать» (Євангелія від Матея 5:8)

6. Це і є дальша перспектива пошуків і досліджень духовної спадщини поета. Побачити Кобзаря на «весь зріст» — це відкрити «подвійну» правду, а не лише ту зовнішню, утаєну в поетичних образах і мові (пор. кобзар Перебендя співає те, чого хочуть люди), але й щиро-душевну, вилиту у словах-сльозах на молитві, частково у віршах, присвячених друзям, чи псалмах-сповідях, особливо у «Журналі» («Щоденнику»), а ще більше і вимовніше у листах до друзів.

«Накінець подякував Всемогутньому Чоловіколюбцю, який подарував мені силу душі і тілу пройти цей похмурий тернистий шлях (...). Заспокоївши себе святою молитвою, я пішов тихесенько» (Шевченко Т. «Журнал» («Щоденник»)). Так з вдячністю, щиро славив милосердного Бога пророк і мученик за правду; Тарас Шевченко був свідомий, що не лише від себе, на основі власного досвіду-переживань, творить-служить музи, не своїми, виключно природними, силами він вистояв, коли, здавалось, вистояти було неможливо, але Бог і віра в Нього, молитва і християнська філософія рятувала його від зневіри.

Всемогутній Бог допомагав йому, і тому, покидаючи місце вигнання, Шевченко йому одному віддає належну честь і славу, виявляє щиру вдячність і з молитвою вирушає в дальшу дорогу, а завдяки їй, в Бозі, заспокоює найглибші прагнення душі, бо «Хто, як Бог!»

Література

1. Святе Письмо, Старий і Новий Завіт. — Рим, 1998.
2. Кобзар. — Х.: ВД «ШКОЛА», 2014, 48 арк. іл.
3. Шевченко Т. Буквар Південноруський 1861 року. — К.: Веселка, 1991.
4. Шевченко Т. Документи та матеріали до біографії, 1814–1861. — 2-е вид., переробл. і доп. — К., 1982.
5. Шевченко Т. Журнал (Щоденник). — К.-Х.: Держ. літ. вид-тво, 1936.
6. Шевченко Т. Кобзар, у 4-х т. Редакція, статті й пояснення д-ра Л. Білецького. — Вінніпег-Канада: Тризуб, 1952–1954.
7. Шевченко Т. Г. Твори у 3-х т. — Т. 3. Журнал. — К.: Держ. вид. художньої літератури, 1953.
8. Шевченко Т. Щоденник: Для серед. та ст. шк. віку / пер. з рос. О. Кониського; передм. та пер. віршів В. Шевчука. — (Шкільна хрестоматія). — К.: Школа, 2003.

Опрацювання

1. Архипова Л. «От Бога голос той» // Людина і світ. — Ч. 3. — К., 1994.
2. Бучинський Д. Християнсько-філософська думка Тараса Г. Шевченка. — Мадрид–Лондон, 1962.
3. Грабович Г. Шевченко як міфотворець. — К.: Рад. письменник, 1991.
4. Дзюба І. «Тарас Шевченко. Життя і творчість». — 2-ге вид. доопрац. — К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008.
5. Забужко О. Шевченків міф України. — К.: Абрис, 1997.
6. Гнатишак М. Тарас Шевченко і релігія. — Л., 1936.
7. Іван Павло II. Відкупитель людини (Redemptor hominis). Енцикліка. (4 березня 1979) // Див.: Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос — наша Пасха. — Львів, 2011.
8. Іван Павло II. Про співвідношення віри і розуму (Fides et ratio). Енцикліка Святішого Отця до єпископів Католицької Церкви. К.–Л.: Кайрос, Свічадо, 2000.
9. Завадка Б. Серце чистее подай. — Л., 1993.
10. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. — К.: Абрис, 1997.
11. Зайцев П. Життя Тараса Шевченка. — К.: Обереги, 1994.
12. Кониський О. Тарас Шевченко — Грушівський. Хроніка його життя. — К., 1901.
13. Костельник Г. Шевченко з релігійно-етичного становища (Критична аналіза) // Нива. — Ч. 15. — Л., 1910.
14. Лан П. Клопоти з Шевченковим «Вірую» // Вісник. Ч. 5. — Л., 1937.
15. Лепкий Б. Про життя і твори Т. Шевченка. — К., 1994.
16. Одарченко П. Тарас Шевченко в радянській літературній критиці (1920–1960).
17. Пастух М., Лопушинський І. Бог Слово — Начало нового буття і повнота життя русичів-українців // Слово і Церква як духовно-культурні домінанти української ідентичності: збірник наукових праць за матеріалами науково-практичної конференції 13–14 листопада 2023 р. Б. / за ред. владики Володимира Фірмана. Тернопіль: Підручники і посібники, 2024. — С. 64–111.
18. Пастух М. Тарас Шевченко — національний пророк України // Слово і Церква: українське національне і духовне відродження у XIX столітті: збірник наукових праць за матеріали науково-практичної конференції 27–28 травня 2024 р. Б. / за ред. владики Володимира Фірмана. Тернопіль: Підручники і посібники, 2025. — С. 99–152.
19. Плющ Л. «Причинна» і деякі проблеми філософії Шевченка // Сучасність. — Ч. 3. — К., 1979.

20. Прийдіте поклонімся. Молитовник. — Рим, 1991.
21. Сверстюк Є. Бог в Шевченковому житті і слові // Сучасність. — Ч. 5. — К., 1994.
22. Сверстюк Є. Остання сльоза / На святі надії: Вибране. — К.: Наша віра, 1999.
23. Сверстюк Є. Феномен Шевченка // Блудні сини України. — К., 1993.
24. Франко І. Хуторна поезія П. А. Куліша // Зібрання творів у 50-ти томах. — Т. 26. — К.: Наукова думка, 1980.
25. Франко І. Присвята // Зібрання творів у 50-ти т. — Т. 39. — К.: Наукова думка, 1983.
26. Шевченків М. Бог Сущий у поезії Кобзаря. — Тернопіль: Астон, 2008.
27. Шевченків М. Ким був Тарас Шевченко: відступником від Христової віри — єретиком чи правдиво віруючим — православним християнином? // Тернопіль літературний. — 2013. — Ч. 2 (55). — С. 64–78.
28. Шевченків М. БОГ І ШЕВЧЕНКО: як розуміти імена Божі та віру поета? (філософсько-християнська інтерпретація). — Жовква: Місіонер, 2014.
29. Шевченкознавство на Україні в 1961–1981 роках // Світи Тараса Шевченка: 36 статей до 175-річчя з дня народження поета. — Нью-Йорк, 1991. — С. 348–445.
30. Шевчук В. «Personale verbum» (Слово Іпостасне). Розмисел. — К.: Твім Інтер, 2001.
31. Щурат В. Святе Письмо в Шевченковій поезії. — Л., 1904.

* * *

1. Arystoteles, Dzieła wszystkie, Metafizyka, Księga Beta (III). — Warszawa, 1990, t. II.
2. Bartnik Cz. S., Dzieła zebrane, Historia filozofii, t. XIV. — Lublin, 2000.
3. Krąpiec M. A., Dzieła, O rozumienie filozofii, t. XIV. Lublin, 1991.
4. Krąpiec M. A., Filozofia w teologii. Lublin, 1998.
5. Krąpiec M. A., Zdybicka Z. J. i inni, Wprowadzenie do filozofii, — Lublin, 1992.
6. Maryniarczyk A., Tomizm. Dla czego? — Lublin: Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej KUL, 1994.
7. Śpirago F., Katolicki katechizm ludowy, cz. I. — Mikołow-Warszawa, 1911.

Mykhail Shevchenkiv

Velyka Berezovystia

GOD IN THE POETRY OF TARAS SHEVCHENKO

(the reality of the Almighty and understanding
the names of the Lord)

Abstract. *At all times, intelligent, inquisitive people sought the Unknown God and found Him with difficulty. The Christian thinker Taras Shevchenko also sought the Lord. Seeking God and Christian thinker Taras Shevchenko.*

Our poet addressed the Creator by various names, as well as with sincere prayers-psalms. God in the poetry of the folk thinker is ambiguous. He has «two faces»: the human one, which people create, depending on their life experience, and the divine one, which the righteous «see» with the eyes of faith, having cleansed their hearts of sins and passions through grace and repentance.

Shevchenko's God, in poetry, is described in similar, in particular metaphorical, language, depending on the life and religious experience that the poet was experiencing at that time.

The God in whom the Christian thinker and prophet of Ukraine believed and lived was the biblical-Christian God, the God of prayer — the True God and the Lord of glory!

Keywords: *Christian philosophy, the existence and name of God, methodology, Kobzar Perebendya, analogy, Psalms, experience of faith.*

Наталія Ганусевич

м. Збараж

АТРИБУЦІЯ ЧАСТИНИ САКРАЛЬНОЇ КОЛЕКЦІЇ СКУЛЬПТУР XVIII СТ. В РАМКАХ ПРОЄКТУ З ДИДЖИТАЛІЗАЦІЇ

Анотація. У статті представлено дослідження частини сакральної колекції скульптур, які прикрашали головний вівтар костелу св. Антонія з монастиря оо. Бернардинів в місті Збараж. П'ять з них тепер експонуються у виставковому залі Збараського замку. Основна увага приділяється процесу диджиталізації скульптур, що дасть можливість зберегти їх у цифровому форматі для майбутніх поколінь. Також по реалізації проєкту планується реставрація п'яти з цих скульптур, які зазнали значних пошкоджень і навіть втратили окремі частини. У статті підкреслюється складність атрибуції цих скульптур через їх переміщення до іншого храму, що ускладнювало ідентифікацію та встановлення їхньої автентичності.

Ключові слова: скульптура, Антон Осинський, різьбяр, вівтар, храм, проєкт.

Постановка проблеми. Сакральна скульптура XVIII–XIX століть, сформована протягом 30 років і збережена у фондах Національного заповідника «Замки Тернопілля», налічує понад 50 творів. Завдяки реалізації проєкту «Цифрова колекція сакральної дерев'яної скульптури XVIII–XIX ст.», профінансованого Українським культурним фондом, у заповіднику триває процес оцифрування цієї колекції та її представлення на міжнародній цифровій платформі «Museum-Digital: Ukraine» з цілодобовим вільним доступом [1].

У проєкт з диджиталізації включено 40 одиниць сакральної скульптури, які прикрашали вівтарі різних храмів Збаража та його околиць. Один з етапів проєкту передбачає створення 3D-моделей скульптур, які потребують реставрації, щоб відобразити їхній стан “до” і “після” проведення консерваційно-реставраційних заходів. Ці заходи будуть виконані Львівською філією Національного науково-дослідного реставраційного центру України. Проєкт спрямований на збереження, реставрацію та популяризацію унікальних творів мистецтва, що відображають багату культурну спадщину регіону [2].

Метою статті передбачено провести атрибуцію п'яти скульптур з фондів Національного заповідника “Замки Тернопілля” в рамках процесу диджиталізації сакральної колекції.

Результати дослідження та їх обговорення. На тепер в експозиційному залі казематних приміщень Збаразького замку представлено частину колекції сакральної дерев'яної скульптури XVIII–XIX століть. Серед експонатів є роботи відомого майстра Антона Осинського, майстрів його школи, а також низка скульптур, які ще не були досліджені та потрапили до колекції різними шляхами.

У 1996 році до Державного історико-архітектурного заповідника були передані скульптури св. Павла, св. Бонавентури та св. Томи, висотою 178 см, а також скульптури св. Миколая, Матері Божої та Івана Богослова, висотою 128 см, і вісім скульптур ангелів, що раніше знаходилися на хорах церкви Воскресіння Христового в м. Збараж. У 1970 році ці скульптури були сховані на прохання римо-католицької громади, оскільки костел св. Антонія, закритий радянською владою в 1946 році, перестав виконувати свою релігійну функцію. Приміщення монастиря використовувалося під потреби міської лікарні, а костел — як склад. У 1970 році на території монастиря був розміщений військовий завод електроприборів «Квантор». Під час пристосування храму під потреби заводу головний вівтар був зруйнований, тому скульптури були перенесені до церкви для збереження.

Костел св. Антонія в м. Збараж був зведений за фундації князів Потоцьких у XVIII столітті. В період із 1756 по 1759 роки інтер'єр костелу був прикрашений різьбленими з позолотою вівтарями, створеними на замовлення князя Станіслава Потоцького львівським

скульптором Антоном Осінським. У своїх роботах скульптор використовував загальноприйняті алегоричні та біблійні образи, оточені крилатими голівками янголів і путті. Митець майстерно передавав духовний світ персонажів, відображаючи їх у стані молитовного піднесення [3]. Скульптури різьблені, виготовлені з липової деревини, покриті левкасом, деякі з них оздоблені сусальним сріблом. Інші скульптури зберегли залишки поліхромії [4, с. 105].

Особливо вражають своєю красою і майстерністю три великі скульптури, висота яких досягає двох метрів. Вони були частиною головного вівтаря костелу св. Антонія в м. Збараж. Скульптури розташовувалися парами, що було традиційним для францисканських храмів. По праву сторону, найближче до Святих Дарів, знаходилася фігура Святого Франциска, а по ліву — Святого Домініка. Далі йшли скульптури Святого Бонавентури з Баньореджо (одного з генералів ордену, відновника святого життя) і Святого Томи з Аквіна (відомого домініканця). Завершували цю композицію Апостоли: Святий Павло з одного боку і Святий Петро з іншого [5, с. 29; 6, с. 187].

У центрі експозиції розташована скульптура Святого Павла, одного з найвідоміших християнських місіонерів і «апостола народів». Він є одним із перших богословів християнства, проте не входить до числа перших 12 апостолів і не належить до 70 наступних апостолів. Разом з апостолом Петром, він носить титул «першOVERХОВНОГО» апостола. За переказами, написаними наприкінці 2-го століття, апостол Павло загинув мученицькою смертю, будучи обезголовленим мечем. Скульптура зображує святого Павла лисуватим, з високим чолом, загостреною темною борідкою, а також із мечем, що є його характерним атрибутом [7].

Ця робота, датована приблизно кінцем XVIII століття, належить невідомому автору. Скульптура виконана з дерева, різьблена, і зображує чоловічу постать у повний зріст. Святий одягнений у довгу туніку з рукавами та плащ, перекинутий через ліве плече. На ногах він має сандалі. Голова святого нахилена до правого плеча, обличчя без виразного емоційного відтінку, з великими зализинами на тім'яній частині. Права рука витягнута вперед і, ймовірно, тримала книгу, а ліва направлена в бік, де раніше був меч.

Пропорції тіла чітко і майстерно передані, особливо виділяється положення ніг: права нога висунута вперед і злегка зігнута в коліні.

Голова має подовгасту форму, з правильними рисами обличчя. Ніс загострений, рот глибоко вирізаний, борода хвиляста і загострена. Руки святого зігнуті в ліктях і розведені в сторони. Динамізм скульптури підкреслюється плащем, який, наче підхоплений вітром, обвиває плечі святого.

На поверхні скульптури помітні залишки сріблення і поліхромії, законсервовані воском [8, с. 29]. Відомо, що на довоєнній фотографії фігура була розташована по правій стороні головного вівтаря і мала атрибути: відкрита книга в правій руці та меч, на який спиралася ліва рука. Ці деталі дозволяють ідентифікувати скульптуру, представлену у виставковому залі Збаразького замку, як зображення святого апостола Павла.

З правого боку від центральної скульптури розміщена фігура святого Бонавентури, відомого також як Джованні Фіданца, італійського філософа і теолога, який є визнаним Учителем Церкви та католицьким святим. Святий Бонавентура був канонізований у 1482 році папою Сікстом IV, а в 1587 р. отримав титул Учителя Церкви.

Згідно з легендою, ім'я «Бонавентура» він отримав від святого Франциска Ассізького, який зцілив його в дитинстві від важкої хвороби і вигукнув: «O buona ventura!» — що перекладається як «щаслива доля» [9].

Святий Бонавентура зазвичай зображений у вигляді францисканського монаха, часто з кардинальським хрестом на грудях, у кардинальській мантиї або як теолог, що сидить над книгою. Його атрибути включають ангела, що несе митру, кардинальський капелюх у руці або біля ніг, книгу, сувій або хрест у руках.

Робота, виготовлена у 1790 р., автор якої невідомий, є дерев'яною скульптурою, виконаною в техніці різьблення. Постаць зображує святого, який стоїть у прямій позиції, одягненого в довгу драпіровану одягу. Голова святого повернута до правого плеча, чоло високе, привідкрите, з виразними зморшками. Очі ледь прикриті повіками, ніс прямий, уста стулені, щоки запалі, а волосся коротке і кучеряве.

Святий одягнений у габіт, що складками спадає донизу, поверх якого знаходиться фелон, який вільно спадає до колін і має довгі рукави, затиснуті, ймовірно, орнаментованими манжетами. На грудях накинута накидка, що спадає на плечі обидвома кінцями. Від шиї

вниз спадають дві стрічки, а з правого боку на грудях розташований фрагмент китиці з двома шнурками.

Руки святого опущені вниз, трохи зігнуті в ліктях і ледь розведені в сторони. З-під складок одягу видно взуті ступні ніг. Шати зберегли залишки сріблення. Святий має на голові кардинальський капелюх, у правій руці тримає книгу, а в лівій — пасторал (високий жезл з декоративним навершям у вигляді спіралі). Висота скульптури становить 178 см.

З лівого боку від центральної скульптури знаходиться Святий Тома Аквінський, теолог, філософ-схоласт, монах-домініканець, учитель Церкви та християнський святий. Канонізований папою Іваном XXII (1323). Проголошений Учителем Церкви (1567). Один із найвизначніших та найвпливовіших мислителів всесвітньої історії. Висунув ідею гармонії віри й розуму; розрізняв істини розуму та істини одкровення, вважаючи останні недоступними розуму, підвладними лише душі (вірі). Автор 5 доказів існування Бога. Опис і атрибути святого Томи — зображають в домініканському габіті; книга, модель храму, чаша, гостія, голуб, сонце на грудях. [10].

Робота виготовлена в 1790 році. Автор невідомий. Скульптура дерев'яна, різьблена, постаць чоловіка в повний зріст у довгій драпірованій одягу — габіт, підперезаний нешироким поясом. Голова святого повернута до лівого плеча і трохи нахилена вниз. Відкрите, трохи зморщене чоло, ледь прикриті повіками очі; ніс прямий; уста стулені, запалі щоки; волосся коротке, хвилясте, вираз обличчя сумний. На фігурі святого вказує вигляд одягу — традиційно домініканський габіт, який нагадує сонце, прикрашаючи туніку на рівні грудей в лівій руці тримає книгу. З-під складок одягу видно ступні ніг. Висота скульптури — 178 см.

Також в скульптурну композицію головного вівтаря входили фігури св. Франциска і св. Домініка, які наразі зберігаються у костелі святого Антонія в місті Збараж. Скульптура святого Петра, місцезнаходження якої невідоме, була частиною цієї композиції. Святий Петро — син єврейського рибалки Йони. Він отримав ім'я «Петро» (камінь) від Христа, який пообіцяв збудувати на ньому як на твердому камені свою Церкву й дарував ключі Царства Небесного. Святий Петро помер мученицькою смертю на хресті, розіп'ятий вниз головою.

Святий Петро зображений сивим з короткою бородою, з ключами та хрестом. Доля скульптури святого Петра невідома, проте існує ймовірність, що вона зберігається у фондах Тернопільського художнього музею [5, с. 131].

Особливо примітні дерев'яні скульптури Богородиці та Іоанна Богослова, де автор приділяє особливу увагу обличчю, яке дуже деталізоване. Фігури вражають своїм внутрішнім змістом образу. Митець моделює їхній духовний світ, коли вони перебувають у стані молитовного піднесення. Ці дві скульптури утворювали єдине ціле на вівтарі Розп'яття Ісуса Христа в костелі святого Антонія в Збаражі.

Скульптура Матері Божої виготовлена приблизно в XVIII ст. Скульптура дерев'яна, різьблена. Постаць прямостояча, в довгій драпірованій одязі. Голова на довгій шиї ніби відкинута назад і схилена до лівого плеча. На обличчі вираз страждання; очі підняті догори, ніс прямий, уста закриті, хвилясте волосся прикрите покривалом і спадає на спину, проходить під правою рукою. Обличчя звернене вгору, повне місцевого споєння випромінюючого очей, котрі застрягли в просторах і розхилених уст застигають в німому захопленні. Напружені м'язи пасивної шиї виражають силу емоційної напруги, а витягнута рука виражає факт піднесення до неба і стан покірного віддання ласці. Постаці бракує витонченої проникненості площин, а рух видається вимушеним. Ці всі ознаки вказують на постать Матері Божої Скорботної, стоячої під Хрестом [6, с. 193]. Скульптура мала поліхромію, а також позолоту. Висота — 128 см.

Скульптура Івана Богослова виготовлена приблизно у XVIII ст. Автор невідомий. Дерев'яні фігури св. Івана Апостола і Матері Божої були реставровані в 1852 р. та знаходились на вівтарі Розп'яття Ісуса Христа костелу св. Антонія м. Збараж до 1946 р. [11, с. 29].

Скульптура Івана Апостола є дерев'яною, різьбленою, виготовленою з липової деревини. Постаць чоловіка в повний зріст, у довгій, підперезаній в поясі, драпірованій (сорочці) одязі з широким вирізом на грудях. Голова апостола піднята вгору і злегка повернута до правого плеча.

На обличчі вираз спокою: очі відкриті, погляд спрямований догори, ніс прямий, уста стулені, хвилясте довге волосся спадає на плечі, груди оголені. На плечі накинута накидка, яка з правої сторони

прикриває праве плече, а з лівого боку проходить під правою рукою і низ падає до лівої руки. Скульптура покрита левкасом і пофарбована сірою фарбою. Висота — 128 см.

Висновки. Скульптури св. Павло, св. Тома та св. Бонавентура, які знаходилися на головному вівтарі костелу св. Антонія, і дві скульптури з вівтаря, а саме св. Івана Богослова і Матері Божої, в рамках реалізації градового проекту будуть не тільки оцифровані, а і реставровані.

Завершенням проекту стане презентація результатів під час відкриття оновленої експозиції та проведення широкої інформаційної кампанії. Це дозволить не лише зберегти унікальні твори мистецтва для майбутніх поколінь, але й зробити їх доступними для широкої аудиторії, сприяючи популяризації культурної спадщини Тернопільщини.

Література

- Музей онлайн: оцифрували колекцію сакральної дерев'яної скульптури XVIII–XIX ст. URL: <https://te.20minut.ua/> (Дата звернення 19.08.2024).
- Тернопільська агенція новин «Голос». URL: <http://surl.li/fuyumz> (Дата звернення 12.08.2024).
- Teatr i mistyka. Rzeźba barokowa pomiędzy Zachodem a Wschodem. Katalog. / pod redakcją Konstantego Kalinnowskiego. Poznań, 1993.III. 36 s.
- Стецько В. І. Антон Осинський в пластиці українського бароко: дослідження та атрибуція. /Наукові Записки: наукове видання №4/2014. Збараж, 2014. 105 с.
- Lucjan Piotr Hozer OFM. Kosciol Ojcow Bernardynów w Zbarażu. Kalwaria Zebrzydowska, 2005. s.140
- Kachel Jozef. Dzieje kościoła I klasztoru Ojcow Bernardynów w Zbarażu. с. 656.
- Харьковщенко Є. А., Чікарькова М. Ю. Апостоли (послідовники Христа) // Велика українська енциклопедія. URL: <https://vue.gov.ua/Апостоли> (послідовники Христа) (дата звернення: 16.07.2024).
- Інвентарна книга «Скульптура». // Національний заповідник «Замки Тернопілля». 1994. № 1. 73 с.
- Святий Бонавентура, єпископ і Вчитель Церкви. CREDO. URL: <https://credo.pro/2023/07/68094> (дата звернення: 16.07.2024).
- Святий Тома Аквінський. URL: <https://rkc.org.ua/events/svyatyj-toma-akvinskij-obovyazkovuj-sromyn/> (дата звернення: 18.07.2024).
- APBK sygn. XXV-a-1, Archivum conventus Zbaraziensis, s. 29.



Скульптури головного вітця костелу св. Антонія м. Збараж (з атрибутами), три із них знаходяться у виставковому залі Збараського замку



Скульптури Матері Божої та св. Івана апостола (з вітця Розп'яття Ісуса Христа), св. Миколая (з бокового вітця св. Івана) костелу св. Антонія, які знаходяться у виставковому залі Збараського замку

Natalia Hanusevych
Zbarazh

ATTRIBUTION OF A PART OF THE SACRED COLLECTION OF SCULPTURES OF THE 18TH CENTURY. WITHIN THE DIGITALIZATION PROJECT

Abstract. The article presents a study of part of the sacred collection of sculptures that decorated the main altar of the church of St. Antony from the monastery of Bernardines in the town of Zbarazh. Five of them are currently on display in the exhibition hall of the Zbarazh Castle. The main attention is paid to the process of digitization of sculptures, which will make it possible to preserve them in a digital format for future generations. The project also plans to restore five of these sculptures, which have significant damage and, in particular, loss of parts. The article emphasizes the difficulty of attributing these sculptures due to their transfer to another temple, which made it difficult to identify and establish their authenticity.

Keywords: sculpture, A. Osynskyi, carver, altar, temple, project.

Руслан Корнят
м. Копичинці

ХРАМ ВОЗДВИЖЕННЯ ЧЕСНОГО ХРЕСТА В КОПИЧИНЦЯХ — ЯК ВЗІРЕЦЬ РЕСТАВРОВАНОЇ АРХІТЕКТУРНОЇ ПАМ'ЯТКИ НАЦІОНАЛЬНОГО ЗНАЧЕННЯ 1630 Р.

Анотація. *Стаття присвячена історії і реставрації дерев'яного храму Воздвиження Чесного Хреста в м. Копичинці на Тернопіллі, який є пам'яткою архітектури національного значення, збудованої 1630 р. У дослідженні виявлено спробу детального вивчення етапів його збереження і відновлення, починаючи з XIX ст. У статті представлено аналіз архітектурних особливостей українських дерев'яних храмів, історія їх будівництва, а також роль Митрополита Шептицького у збереженні сакральної спадщини. Особлива увага приділена сучасним реставраційним роботам, які дозволяють зберегти унікальну історичну цінність святині. У статті показано, що зберігати старовинну церковну культуру є завданням не тільки охороняти минуле, але й підтримувати духовну ідентичність українського народу.*

Ключові слова: Церква Воздвиження Чесного Хреста в Копичинцях, українські дерев'яні церкви, історія та реставрація храму, сакральна архітектура, національна пам'ятка, архітектурний стиль XVII ст., Митрополит Шептицький, реставраційні роботи, історія храму, охорона пам'яток архітектури.

Постановка проблеми. В житті Церкви завжди проявлялася турбота щодо збереження старовини і гідне ставлення до історичних артефактів. Піклування щодо древніх церков було актуальним ще у

XIX ст. Так, у «Віснику Станіславівської єпархії» за 1886 р. читаємо про розпорядження, що відносяться до храмів, зокрема і дерев'яних, які через свою старість вже похилені додолу, але «заслужують, щоб за них лишилась пам'ятка. Належить ся щоби вони стали відновленими до їхнього первісного стилю, і щоб із старої красної будови не робити якийсь дивогляд. Якщо ж давні будови не можна більше удержати, треба старатись, щоб їх структура остала отрисована, або сфотографована для будуччини». Також у цьому ж віснику йдеться про заборону продавати старі церковні речі, образи, книги, і дбайливе їх зберігання. У разі продажу чи їхньої заміни потрібно було отримати дозвіл. Реставрацією іконостасів чи старих ікон мали займатися професійні майстри [1].

У цій статті хочу відзначити величезний внесок у збереження спадщини та розвиток церковного мистецтва і сакральної культури Митрополита Шептицького. В 1901 р. він своїм документом «Про музейні вартості церковних річей» звертається до парохій із проханням збереження пам'яток від загибелі. «Такої загальної організації ми, священники, не посідаємо, хоча й нам повірені найкращі, найдорогоцінніші пам'ятки нашого народу. Вправді, почуваємося всі до обов'язку стерегти ті пам'ятки і заховувати, і пошанування до старовинності стається чимраз загальніше; однак, мимо того, майже кожний рік приносить на тім полі якісь страти, часом непоправні. Старі дерев'яні церкви найдавнішої архітектури з кожним роком стають чимраз рідшими. Де розбирають стару церкву, а тим більше, де вона горить, разом з нею пропадають часом і дуже цінні, хоч і дуже знищені ікони з іконостасу». Глава Церкви наголошував, що «старі пам'ятники штуки архітектонічної і малярської» треба зберігати від знищення. Також його бажанням було створити національну комісію «для зберігання прилюдного престижу нашої церковної штуки». Він прагнув щоби цій інстанції підкорялись «священники, їх парохіяни і ціла наша суспільність без виїмка». Шептицький поставив актуальне завдання для парохів — зберегти давні книги, ікони, стінопис, архівні документи та храмові предмети, підкреслюючи, що «якби тих предметів ніхто не цинив в церкві і про них не дбав», то треба віддати їх до семінарського музею. Митрополит Андрей не лише говорив, але й діяв у справі збереження сакрального мистецтва. У 1913 р. він подарував власну мистецьку збірку українському народові, заснувавши Національ-

ний музей у Львові. Князь Церкви власноручно привозив експонати для фондової збірки, за власний кошт утримував музей і висловлював думки щодо національної культури, значення естетичного виховання для народу та суспільства, суть національних музейних збірок. Це добре проглядається у його творах «З історії і проблем нашої штуки» та «Мої спомини про предмет музейних збірок». Жоден український меценат, політичний чи громадський діяч, не дорівнявся йому масштабом в сфері підтримки і розвитку культури [2].

Результати дослідження та їх обговорення. Продовжуючи справу Шептицького, хочу представити історію архітектури українських дерев'яних церков, яка є найоригінальнішою у світі. На прикладі парафії Воздвиження Чесного Хреста в Копичинцях розповім про історію та реставрацію цього старовинного дерев'яного храму на Тернопільщині.

Існує чимало різних архітектурних стилів храмів, які християнство запозичило від світського будівництва. На відміну від дерев'яної архітектури інших народів Європи, в Україні церкви будували технікою зрубу: всі частини будівлі складали з покладених горизонтально круглих колод або прямокутних брусів, добре припасованих один до одного. Один ряд таких колод чи брусів називався «вінець». У Західній Європі і в Україні знали й застосовували також інший спосіб — «фахверк». При цій техніці будівництва головними були каркасні конструкції, що складались із вертикальних стояків та горизонтальних брусів, які служили основою будівлі, і з'єднувались для жорсткості похилими підкосами. Так зводилися дзвіниці, вітряки, різні господарські й житлові будівлі. Будували в давнину без залізних цвяхів та інших металевих кріплень, бо метал ржавів від вогкості, роз'їдав деревину, послаблював міцність конструкції. Тому для з'єднання елементів застосовували тиблі — кілки з твердих порід дерева. Для спорудження дерев'яної церкви використовували дуб, сосну, карпатську смереку. Найкращим деревом було те, яке росло повільно, високо, а річні кільця у нього були дрібними та щільними. Дерево брали лише з лісової гушавини, зрілого віку, не надто молоде і не надто старе. Оптимальний вік дуба становив 80–150 рр., сосни — 80–90 рр., ясеня — 60–70 рр. Рубали дерево взимку, коли воно було найтвердішим і його не їв черв'як [3].

Зазвичай, дерев'яні церкви обсаджували навколо липами, це створювало чудовий вигляд і захищало влітку від спеки. Архітектура дерев'яних храмів різноманітна. Хрещаті церкви символізували Хрест Господній. Рідше зустрічались храми із круглим плануванням, що нагадують ротонду (символ вічності). Восьмикутні святині символізували Вифлеємську зорю. Тридільні храми асоціювались із кораблем, який є символом Церкви Христової. Вважається, що ті храми, які мають у собі більше квадратних форм є ближчими до народного будівництва. Натомість, восьмибічні форми запозичені з історичних стилів. Однак мистецький зміст у дерев'яній архітектурі залишається власним, створений творчою волею самого народу. У народній творчості ідея тридільності зустрічається у багатьох видах народного мистецтва (килими, вишивки, писанки) [4].

Тридільний храм є найпоширенішим. Він складається з трьох основних зрубів: центрального, який називається нава; східного, що має назву вітвар і західного — бабінець. Такі церкви бувають одноверхими і триверхими [5]. Тридільні (тризрубні) храми мали прямокутну середню частину з двома бічними, близькими до квадрату зрубами (бабінець і вітвар). Бабінець — одна з трьох частин переважно дерев'яного тридільного храму. Назва походить від українського слова «баба», бо там переважно стояли жінки. Бабінець (сьогодні притвор) часто прибудовували пізніше до храму, слово «притвор» у часи XVIII ст. вживалось рідко. Колись притвор перед церквою називали папертю, храмовим присінком, передвхідною підмосткою. Існування двох назв (паперть і притвор) для означення одної і тої самої частини храму може пояснюватися тим, що в давніх часах храми мали два притвори: зовнішній і внутрішній. Перший — досить обширне, зусібіч відкрите місце, над котрим був зведений на стовпах (піддашся) [6]. Двері до храму робили невеликі, бо вони мали символізувати тісні ворота, що ведуть до неба. Всередині храм завжди був просторим, часто робились широкі і високі та різноманітні за рисунком арки-вирізи. Перед головними дверми ганок піднятий над землею має не лише практичне значення, але і символізує образ духовного піднесення над світом, у якому перебуває церква. Це перше підвищення в храмі, соля перед іконостасом — друге, а престол — третє. Маленькі віконця вгорі церкви і в святилищі служили для

того, щоб навіть у сонячні дні була у храмі напівтемрява. Таке планування означає земне людське життя, занурене в пітьму гріха, у якому є світло віри [7].

Кожна частина наших дерев'яних храмів є закінченою, із власним верхом, що нагадує чотиросхиле шатро, або, скажімо, баню, запозичену з кам'яного будівництва, виконану деревом. Романський стиль, наприклад, залишив свій відбиток у лемківських церквах, які набули готичний вигляд, а ренесанс вплинув на форму їхніх бань, що стали півкруглими. Але найбільше на загальний вигляд наших церков вплинуло бароко. Бані отримали «ковнір», стали неначе перев'язані. Найменше цей стиль вплинув на храми Бойківщини. Цікавими є ще й дерев'яні триконхові церкви (крім головної апсиди зі східної сторони, мають вони ще по одній з північної та південної сторін). Гуцульські хрещаті храми мають квадратні або прямокутні рамена, переважно з одною банею. Нашим притаманним стилем та найпоширенішим типом є тридільна церква: одноверха або триверха. Бароковий стиль більше відображений в декорації, у різьбі [8].

Накривали дахи гонтом — тоненькими клинчастими дощечками, а також дранкою і тесом (тонкими дошками). Нижні частини стін додатково захищали від опадів опасанням або піддашшям (невеликим дашком, що оточував будівлю по периметру й спирався або на стовпчики, або на виступи нижніх вінців зрубів) [9].

У Галичині до Першої світової війни налічувалося 2345 дерев'яних храмів: гуцульських — 192, бойківських — 498, лемківських — 268, подільських — 230, покутських — 138, галицько-волинських — 366, західногалицьких — 239, середньогалицьких — 415. Стосовно дати побудови: з XVI ст. походило 14 храмів, з XVII ст. — 102 будівлі, з XIX ст. — 898 церков. На початку XX ст. побудовано 79 церков [10].

Польське видання «Przeszłość i zabytki województwa Tarnopolskiego» в 1926 р. наводить дані, що на Поділлі на 100 мурованих храмів припадало 68 дерев'яних. Найбільше їх знаходилося у Бережанському повіті (36), а найменше — у Тереховлянському і Борщівському (4). У Тернопільському воєводстві було біля 146 дерев'яних церков, що походять від XVII ст. до 1850 р. З XVII ст. відомо про 11 храмів, з XVIII ст. — 110, з першої половини XIX ст. — 25. Найстарші знаходилися у Бережанському, Бучацькому та Чортківському пові-

тах. У XVIII ст. існувало 46 мурованих на 110 церков із дерева. Від половини XIX ст. багато храмів будували вже з цегли (61 мурованих на 25 дерев'яних). У XVII ст. кількість мурованих і дерев'яних церков була однаковою [11].

У кількісному співвідношенні церкви галицького типу виявились домінуючими. Згідно з опублікованим у 1996 р. каталогом дерев'яних церков України, в Галичині збереглося 1367 споруд (з них 400 на Івано-Франківщині) [12]. У Тернопільській обл. під охороною держави перебуває понад 1200 пам'яток архітектури та містобудування, 130 — дерев'яної архітектури. Серед пам'яток архітектури десяту частину займають дерев'яні церкви та дзвіниці [13]. Починаючи з часів середньовіччя, і аж до XVIII ст., церкви і монастирі в Україні пристосовувалися до оборонних цілей. Така манера переймалася з Центральної Європи, де віддалені храми не будучи під охороною укріплень, являли собою оборонний пункт.

Дзвіниці будувались міцними, з довготривалого матеріалу, переважно з дуба, які не потребували частого ремонту, а тим більше знесення. Крім того, дерев'яна конструкція дзвіниць дозволяла частково вставляти новий матеріал, не змінюючи зовнішнього вигляду. Дзвіниці служили для скликування людей на Службу Божу. Також вони виконували функцію сторожових веж, часто нагадуючи своєю формою вартові башти. Консольна галерея горішнього ярусу багатьох дзвіниць давала можливість оборонятись. На Галичині і Волині переважали каркасні дзвіниці, у яких хитали дзвоном.

Найстаріші збережені дзвіниці знаходяться переважно в Галичині. Вони є квадратного заложення з «опасанням» чи «фартухом» у долішній частині, сильно похиленими до середини стінками (цим забезпечується конструктивна витривалість), виступаючою горішньою частиною (поверхом) і високим пірамідальним перекриттям. Найдавніші дзвіниці були зрубною, а новіші — стовпово-хрещатою конструкції [14].

У Копичинцях знаходиться одна із найстаріших дерев'яних церков Поділля — Воздвиження Чесного Хреста. З актів генеральних візитацій 1726–1733 рр., що зберігаються у Національному музею у Львові, згадано храм Святого Хреста в Копичинцях у складі Ягольницького д-ту, та його опис. У документах за 1760 р. [15] та 1775 р.

[16] церква Воздвиження мала назву польською мовою Podwyższenia Krzyża [17].

Зміст актів візитації першої половини XIX ст. охоплював інформацію про особу візитатора, назву церкви, час, заснування, засновника, місце розташування, опис парафіяльних будівель, особливості їх інтер'єру та екстер'єру, наявність дзвіниць, каплиць. Досить детально описується внутрішнє оздоблення культових споруд. Є відомості про духовенство і служителів церкви. Візити докладно повідомляють про соціальне походження, вік, освіту, титули, нагороди, заслуги, функції кожного. Іноді містяться виписки і копії старовинних актів, які підтверджують права церковної установи на її фондуші [18]. У 1875 р. митрополит Йосиф Сембратович провів візитацію усіх парафій Гусятинського д-ту [19].

Багато інформації знаходиться у шематизмах (збірники статистичних матеріалів про стан парафій і населення в них, списки духовних осіб та установ, що подавались переважно на один рік) [20]. Згідно з шематизмом Львівської архієпархії 1836 р., до Тернопільського воеводства належали такі деканати: Тернопільський, Гримайлівський, Янівський, Підволочиський, Скалатський, Тереховлянський, Залозецький, Зарваницький, Збаразький, Чортківський, Більчівський, Червоноградський, Гусятинський. До Гусятинського д-ту належали 14 населених пунктів: Васильківці, Городниця, Гусятин, Копичинці, Крогулець, Коцюбинці, Личківці, Нижбірок, Постолівка, Раштівці, Самолуски, Сорока, Трибухівці, Чабарівка [21]. На основі шематизмів Львівської архієпархії від 1843 по 1935 рр. отримуємо інформацію про парохів, сотрудників, а також і число вірних у дочірній церкві Воздвиження Чесного Хреста на Кутці разом із селами Котівка і Теклівка. Із шематизмів черпаємо дані про матеріальне утримання парохів в Копичинцях: ерекціональне землеволодіння (площа поля, сіножатей), матеріальне забезпечення (розмір конгрегуальної плати, платня духовенства, дяка, податки) [22].

Велику цінність у вивченні історії парафій мають картографічні матеріали, зокрема кадастрові. Кадастр (від латинського *capitastum*) — облік і економічна оцінка нерухомого майна. Йосифінський кадастр ґрунтів 1785–1788 рр. та урбаріальні (інвертарні) описи міст 1789 р. подають інформацію про географічне положення місцевості,

адміністративну приналежність, власників землі, домінікальні і рустикальні ґрунти, топографічні назви, число будинків та їх структуру (двори, доми, хати), громадські будівлі (монастирі, костели, церкви, школи, військові об'єкти), господарські будівлі (млини, магазини, цегольні), інфраструктуру поселення (вулиці, дороги, мости, греблі, вали), водну структуру (річки, стави, озера), суспільно-професійну структуру та обов'язки людей, віросповідання та число вірян. Дослідження 1787–1788 рр. містять дані про описи границь; книги замірів; обчислення ґрунтів домінікальних, рустикальних і отриманого з них доходу; загальну консигнацію ґрунтів духовних; обрахунок контрольованого доходу ґрунтів за три роки і консигнацію ґрунтів порожніх [23]. До ґрунтів домінікальних залічено землі, що належали до власників (дідичів) і до всіх парафіян.

В документах Галицької фінансової прокуратури Центрального державного історичного архіву Львова читаємо «Опис нерухомого майна та відомості про прибутки церкви та про її історію в м. Копичинці Тернопільського округу за 1707–1805 рр.». В копії ерекційного акту храму Воздвиження від 1798 р. написано, що церква «Воздвиження Святого Хреста у частині Людвиччина і до цього часу була без ерекції надання орних ґрунтів, пасіки, садів і сіножатей» [24]. Тому жертводавці дідичі подарували землю, на якій знаходилась резиденція священника, сад, городи, гай, сіножать, діброва, пасіка. Цей документ звільнював від різних данин, десятин, облігацій. Ерекцію видано 30 березня 1769 р. В Інвентаризації Тернопільського циркулу від 1801 р., в екстракті ґрунтів церкви Воздвиження в Копичинцях за 1798 р., вказані ниви і город із кадастровим номером [25].

У документі під назвою «Специфікація всіх реальностей і прав до церкви філіальної під назвою Воздвиження Чесного Хреста обряду греко-католицького в м. Копичинці деканату Гусятинського округу Тернопільського» маємо детальний опис парафіяльної власності із вказаною вартістю: храм, дзвіниця, паркан, вальковане помешкання для вікарія під сніпками з двома коминами і п'єцом та мурованим комином, пекарня для служачих, спіжарня (комора), стодола, шопа, солом'яний стебник для зберігання вуликів, школа-дяківка. «Будинки священника, стодола, шопа, стебник збудовані коштом пароха, а школа — старанням громади. Паркан біля цвинтаря — коштом Домінії» [26]. Призначалась також частина лісу на паливо, вільне мливо,

пасовисько [27]. Священники мали право рубати панський ліс на будову церков і резиденцій, закладати в лісах пасіки, випасати худобу, в ставах ловити рибу. Також в панських млинах духовенство могло молоти збіжжя для своїх потреб без оплати і без черги. Дохід із продажі меду був призначений для потреб церкви на світло та різні витрати. В деяких епархіях існувала так звана данина («скопщина», «іскоп» від слова копати), або десятина, яка становила одну чи дві копії збіжжя з лану або двору [28]. Земельну ділянку із кадастровим номером 357, де зображено церкву Воздвиження, можна переглянути на кадастровій карті за 1859 р.

У книзі мандрівника Станіслава Карвовського «Чотири тижні в Галичині» написано, що церкву Воздвиження Чесного Хреста збудував Мартин Лудецький у 1630 р. Фундатор Лудецький володів північною частиною Копичинець, що звалась «Гетьманщина» (теперішня назва Кутець) [29]. Рік будівництва Кутецького храму Воздвиження також вказаний у різних шематизмах, зокрема в останньому шематизмі Станіславівської епархії УГКЦ за 1938 р. [30].

У 1888 р. церкву Воздвиження підмуровано кам'яним фундаментом [31]. Навколо храм відкопано по периметру дерев'яних основ зрубу (підвалин) і підкладено камінь, який дозволив святині добре зберегтись до наших днів. Перші прибудови до храму відбулися в 1936 р. (ганок церкви) і добудова при захристії [32].

У 1951 р. проводився капітальний ремонт верхньої малої бані і підбанника, також відремонтовано невеликі пошкодження цілої церкви [33]. Державний охоронний договір від 11 листопада 1952 р. техногляду пам'ятки архітектури інформує про задовільний стан храму і добру покрівлю. Внутрішній стан задовільний, стіни, двері і вікна у задовільному стані. Живопису нема, речей прикладного мистецтва нема, іконостаса нема.

В 1956 р. проведено розпис інтер'єру (іконостас, запрестольна ікона, образи св. Варвари і Благівіщення у притворі, вітарна частина, два бічні престоли, тетрапод, хори, патериці, ручні хрести). Стіни церкви було вирішено покрити орнаментом. Відновлення храмового живопису з одного боку надало свіжого вигляду деяким образам, а з іншого — спотворило давніші історичні зображення на іконостасі та образів XVIII ст. В 1961 р. виготовлено нижню частину іконостаса.

На початку 1960-х рр. радянська влада розпочала масове закрит-

тя церков. Найбільш цінні дерев'яні храми завдяки старанням науковців переходили у розряд пам'яток архітектури, інші рятували перевезенням до музеїв народної архітектури, деякі перетворювали у краєзнавчі музеї. Більшість пізніх церков закривалася. Внутрішнє убранство храмів теж зазнавало нищення. Переважно все звозили до однієї церкви на зберігання. Щось попадало до музеїв, але більшість речей втрачалась. Після того, як у 1961 р. храм Воздвиження закрили, багато церковних речей парафіяни забрали по своїх домах. Таким чином збереглися старовинні унікальні ікони XVIII–XIX ст., які тепер усі реставровані.

Церква Воздвиження Чесного Хреста, на щастя, не увійшла у перелік храмів, котрі мали переобладнатись, знищитись чи розібратись згідно з цим списком. Всього в районі було обрано 13 споруд, які підлягали злочасному рішенню [34]. Завдяки тому, що церква і дзвіниця є пам'яткою архітектури національного значення, згідно з постановою Ради міністрів УРСР від 24 серпня 1963 р. № 970 (реєстраційні номери 690/1, 690/2) їх не розібрали чи переобладнали на колгоспні комори, як десятки подібних дерев'яних храмів.

В історичній довідці пам'ятки архітектури церкви Воздвиження за 1967 р. зазначено, що у храмі знаходяться старий дерев'яний іконостас та ікони, що становлять зацікавлення як предмет музейного



Вигляд храму Воздвиження в 1961 р.

значення. Церква не використовується і зберігається як пам'ятка архітектури [35].

Акт технічного огляду стану пам'ятника архітектури, при передачі його у використання, відображає такі дані: загальний стан, фундаменти та стіни задовільні; відмостка з плит збереглась частково. Стан внутрішніх архітектурних і декоративних елементів, підлоги, стелі, стін, дверей, вікон задовільний. Прикрас, ліплень, скульптур, живопису, речей прикладного мистецтва (меблів, освітлювальних приладів, різьби по дереву, металу) нема. Храм міг бути використаний лише для збереження як пам'ятник архітектури.

У короткій історичній довідці про пам'ятники архітектури Тернопільської обл. за 1977 р. читаємо: «Церква і дзвіниця розміщені в с. Кутець, передмістя Копичинець, і є найдавнішими спорудами міста. Будівля тризрубна, має форму корабля з квадратним нефом, і більш вузькими вівтарем і бабинцем. Чотири яруси споруди увінчуються куполом і банею. У верхньому ярусі квадратний зруб центрального нефа переходить у вісьмерик. На утворених кронштейнах кінцями пластин зруба нижнього яруса опирається піддашша-опасання. Раніше стіни ярусів, опасання і купол були підшиті гонтом. На сьогодні усі ці елементи покриті залізом, що у значній мірі спотворило первісний архітектурний вигляд церкви [36]. У 1977 р. частину майна Ку-



*Вигляд храму
Воздвиження,
червень 1977 р.*

тецької святині перевезли до сусіднього храму св. о. Миколая (церковні книги, хоругви, образи). Було написано прохання про повернення із Київського музею народної архітектури і побуту УРСР кивоту (дарохранильниці), що належав парафії Воздвиження в Копичинцях. Предмет потрапив туди після вилучення у 1977 р. та донині перебуває в експозиції перевезеної церкви с. Зелена Гусятинського р-ну. На даний час там зберігаються також стоячі і напрестольні дерев'яні хрести із Кутецького храму.

Акт технічного огляду стану пам'ятника архітектури, при передачі його у використання, складений 1982 р., стверджує про задовільний стан фундаментів, церковного покриття, відмостки, іконостаса, освітлювальних приладів. Гонтове покриття дзвіниці визнане незадовільним. Видано розпорядження, що протягом 1982–1983 рр. треба провести ремонт покрівлі дзвіниці й огорожі.

Книга «Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР» зазначає, що «в сучасному стані вісьмерик зашитий стелею, спочатку над ним піднімалося рубане зведення, в апсиді і бабинці стеля підшита. Зруби помітно звужуються догори, мають однакову висоту, що трохи перевищує їх поземні розміри. У інтер'єрі бабинця сполучений з нефом низьким прямокутним вирізом» [37].

На початку 1990-х рр. святиню оббили фанерою, розмалювали храм вірних, реставрували хори, оздобили образи різьбою. Зовнішні елементи, фундаменти, відмостка та стіни були в доброму стані. Двері, вікна також в доброму стані. Скульптури відсутні. Живопис станковий у задовільному стані.

Український спеціальний науково-реставраційний інститут «Укрзахідпроектреставрація» у пропозиціях по впорядкуванню фасадів пам'ятки архітектури XVII ст. церкви Воздвиження Чесного Хреста в м. Копичинці у 1993 р. видає наказ про розчищення від бляхи покриття храму, відтворення карнизів, кожухування гонтом у три шари. Дубові підвалини на той час мали 50 % втрат, стіни (брус) становили 30 % втрат, стан незадовільний. Пошкоджені місця зрубу після розчистки від бляхи мали реставруватись по місцю (часткова заміна, протезування та закріплення). Але стінопис виконували некваліфіковані спеціалісти із грубим порушенням технології живописних робіт, що призвело до втрати первісного вигляду пам'ятки архітекту-

ри. Розпочаті роботи мали негайно припинитись, дочекавшись погодження [38].

В акті технічного стану пам'ятки архітектури національного значення від 19 березня 2011 р. йдеться про незадовільний технічний стан церкви і дзвіниці та потребу проведення комплексних ремонтно-реставраційних робіт. Внутрішній загальний стан храму незадовільний, потребує комплексної реставрації. Іконостас та настінний живопис потребують реставрації.

У 2011 р. зроблено новий престіл, у 2012 р. виготовлено новий проскомидійник і кивот. У 2013 р. встановлено нові бічні престоли в храмі. По сьогоднішній день зберігся оригінальний верхній ярус іконостасу Деїсус із різьбленими колонами. Автентичним є образ Христа-Архиєрея на троні, що знаходиться в центрі четвертого ярусу. Автор іконостасу невідомий, як і майже всіх ікон в церкві. Під час перекриття гонтом у 2013 р., на стелі над захристією знайдено дві живописні колони, ікону з пророчого ряду іконостасу. Під час зняття металевого покриття храму у 2013 р. знайдено дерев'яну різьблену чашу і залишки давніх вотивів. Вотиви завжди у церквах залишали біля ікон вдячні люди на знак порятунку від хвороби чи нещастя. З 2014 р. почалась реставрація усіх старовинних живописних зображень у творчій виробничій майстерні «Розвій» при Михайлівському монастирі Студійського уставу у Львові, під керівництвом художника-реставратора Василя Боянівського. Незважаючи на коштовність таких робіт, вда-



Вигляд
храму
Воздвиження,
вересень
2010 р.



Вигляд
храму
Воздви-
ження
у 2015 р.

лося все відновити, до кожного образу є технічний паспорт, що підтверджує автентичність твору, приблизний час створення, з якого матеріалу виготовлене зображення та процес реставраційних робіт. У 2014 р. намальовано нову запрестольну ікону Воздвиження Чесного Хреста, розпочато реставраційні роботи на церкві, які проводилися за кошти парафіян. Праця проходила під наглядом начальника відділу по охороні культурної спадщини Департаменту культури, релігій та національностей Тернопільської ОДА Ярославом Пелехатим. Дахи на церкві та дзвіниці перекрито гонтом, який виготовили майстри з Верховини. Роботи тривали кілька місяців. Стару польську бляху, яка простояла майже 90 років у досить доброму стані, зняли. Невдовзі церква отримала знову свій автентичний вигляд під гонтом. Далі спеціальним розчином із парафіну та нафти, який нагрівали до високої температури, покривали кілька разів гонт, щоби просочити і захистити від сонця та води. При доброму догляді вона може простояти 50–80 років. Фактура гонтового покриття на дахах церкви та дзвіниці, чистота дерев'яних конструкцій стін зрубів та каркасу створюють неповторну красу цілого комплексу.

У 2016 р. почалась робота у притворі. Оббито дубовою дошкою стіни, зроблено нові хори, які прикрашені різьбленими ангелами та ликом Спасу Нерукотворного, що виготовив Омелян Фейло.

У храмі Воздвиження збереглося чимало стародруків: Святе Євангеліє, Апостол, Акафістики, Службеники, книги з духовними розважаннями. У 2017 р. на кошти парафіян відреставровано ста-

ровинне Євангеліє, надруковане у Львові Ставропігійним братством при храмі Успення Матері Божої 1721 р.

У 2018 р. проводилась робота в храмі вірних: демонтаж фанери із орнаментом та розписом, зробленим на початку 90-х рр. XX ст., відновлення стін. Плоске склепіння вгорі перероблено на автентичне, залишивши широку хрестовину, що скріплює дерев'яний каркас купола. Це дало змогу відкрити і продовжити купол, відновити його геометричну форму, зробити подібним до вигляду початку XX ст. та покращити акустику в середині церкви.

У 2019 р. посвячено різьблені барельєфи чотирьох євангелістів у храмі вірних. На храмовий празник Воздвиження 2019 р. владику Бучацької єпархії УГКЦ Димитрій Григорак благословив відновлений храм вірних і притвор Кутецької церкви.

У 2020 р. освячено різьблену композицію Воздвиження Чесного Хреста. Вона прикрашає вхід до церкви. У 2022 р. в майстерні «Розвій» відреставровано образи Отця Саваофа й Христа-Архиєрея на троні (реставратор Василь Боянівський) та ікони шести празників на іконостасі. В листопаді 2022 р. майстернею розпочато реставрацію ікон Дванадцяти Апостолів та Тайної Вечері. Почалась робота щодо комплексної реставрації верхньої автентичної частини іконостасу, а також виконано ескізний проєкт нижньої частини для повернення всього іконостасу в однотипний вигляд.



Вигляд дзвіниці, 1970-ті

Дерев'яна дзвіниця церкви Воздвиження кріпиться тиблями, покрита невисоким чотирискатним дахом. Вона має власний охоронний номер 690/2. Зведена з дубових стовпів, з 5 дзвонами. В 1916 р. їх реквізовано на потреби Російської імперії, що на той час окупувала Копичинці. У 1924 р. малі дзвони повернено, про що зберігся усний переказ. В 1922 р. хтось подарував новий великий дзвін з ім'ям «Іван» та написом «Храм Воздвиження Чесного Хреста в Копичинцях». В 1926 р. куплено ще один дзвін [39].

У повоєнних часах радянська влада закривала храми і забиравала з них дзвони, тому парафіяни, щоб їх не втратити, закопали в землю. Проводилися пошуки, але ні на церковному подвір'ї, ні на території прилеглих людських будівель нічого не було знайдено. Переказ наполягає, що свідки, які сховали дзвони, жодного разу не вказали на місце, щоб не видати таємниці. Отож виглядає, що з ними померла і таємниця місцезнаходження дзвонів. Дзвони також пробували шукати під каплицею, що збудована у 20-х рр. минулого століття. Дерев'яна підлога у ній могла розбиратись, отож каплиця цілком надавалася під місце для сховку. Деякі живі свідки стверджують, що дзвони якийсь час переховувались у господарствах парафіян. У деканальній візитації 1997 р. написано, що три нові дзвони виготовлені в 1991 р., а один невідомо коли. Коли у 2018 р. за допомогою спеціальних домкратів пересували дзвіницю вправо, щоб вирівняти доріжку, яка вела до храму, було знято верхній шар землі близько 40 см під дзвіницею. Тоді всі сподівались, що на цей раз пощастить віднайти заховані дзвони, але цього не сталося.

Акт технічного огляду пам'ятки архітектури 1952 р. зазначає, що верхній купол дзвіниці покритий залізом, бокові навіси над нижньою частиною — гонтом.

В 1967 р. комісія обласного відділу у справах будівництва і архітектури під час обстеження встановила, що час будівництва дзвіниці правдоподібно можна віднести до початку XVII ст. Дзвіниця характерна для української народної дерев'яної архітектури. Вона невелика, триярусна, з квадратним планом, низ має вигляд обложеного каркасу із стійок і підкосів, обшивки стін немає. Починаючи з другого яруса, стіни обшиті гонтом. Над першим ярусом є піддашшя. Під карнизом у кожній стіні третього яруса розміщено по одному гостроверховому віконці, що підкреслює виразність і характер дзвіниці [40]. Дерев'яна дзвіниця виготовлена у простих строгих формах, характерна, як зразок української дерев'яної архітектури XVII ст. Наметовий дах дзвіниці і опасання покриті металом, що дещо викривляє її архітектурний образ [41]. В акті технічного огляду стану пам'ятника архітектури 1982 р. знаходимо опис, що опасання дзвіниці покрите гонтом, покрівля — оцинкованим залізом. Покриття визнано незадовільним. Рекомендувалося провести ремонт покрівлі дзвіниці у 1982–1983 рр. [42]. На початку 1990-х рр. силами парафіян відремонтовано дзвіни-

цю, яка частково все ще залишалась накрита ґонтом. Всю поверхню покрили бляхою, а в 2014 р. бляху замінено ґонтом.

У середині 20-х рр. ХХ ст. біля церкви Воздвиження Чесного Хреста поставили невеличку дерев'яну богослужбову каплицю, збудовану старшим братом Гнатом Русаном на кошти братства. Тут часто влітку проводились богослужіння. Церковний хор мав спеціальне підвищення для співу, у затінку під липами стояли люди, інші сиділи на лавках. На стіні за престолом висіли невеликої форми гіпсові барельєфи Ісуса та Марії, які реставровані у 2015 р. Запрестольний образ Богородиці з Дитям, якому вже 100 років, прикрашений коронами з латуні. Намальований він на металі досить добротно і відновлений 2015 р. В каплиці стояв скромний престол, задня стінка якого знімалась, і всередині було чимало вільного місця. В 2015 р. під час ремонту віднайдено під престолом аркуш паперу розміром А3 із текстом «Проскомидії» (першої частини Служби Божої), надрукованої у Львові ставропігійним братством. У 2015 р. каплицю відреставровано. Щоб зберегти архітектурний стиль церковних будівель, було вирішено покрити каплицю також ґонтом замість бляхи. Встановлено нові вікна, відремонтовано підлогу, оббито дубовою вагонкою інтер'єр.

Зліва від церкви стояв колись місійний хрест, встановлений у 1937 р., оббитий медаліками та образочками. Біля храму розміщений також кам'яний хрест із написом «На пам'ятку оснований св. Тверезости поставлен сей Крест ея брацтвом дня 9 апріля 1901 Р. Б.». Біля нього складали присягу чоловіки, котрі бажали позбутися алкогольної залежності. У храмі є процесійний хрест, який тримають у неділі та свята на Службі Божій, на якому також викарбувані слова: «Хрест святої Тверезости».

Здавна сотрудники парафії Воздвиження жили в домі над «глинискими», поки не було збудоване церковне проборство [43]. Нова резиденція пароха мала три кімнати, великий зал і кухню; була також стайня і стодола. Парафія володіла раніше 5 моргами поля. Пасовище виділяли з фільварку. Священники в той час отримували від австрійського уряду дотації до 100 корон. У кожного були коні, деколи по дві пари. У парафіяльних стайнях утримувалося велике господарство (кури, качки, корови, свині, барани). Все це допомагали обробляти наймані працівники. До території храму з північної сторони прилягав город священника із невеликим садом, який знаходився на земельній ділянці, що межує з церквою. Через сад проходила

стежка до церкви. В радянський час священники не жили в церковній резиденції. В ній спочатку розміщувався клуб, потім сільрада, пізніше одна частина будинку відведена під контору дорожнього відділу, а в іншій його частині проживала сім'я. Згодом будівлю демонтували.

У червні 2011 р. на території колишнього проборства поставлено фігуру Матері Божої, що знаходиться під мистецько виконаним куполом, увінчаним хрестом. Всю територію обсадили туями та ялинами. Сюди часто приходять люди на молитву та відпочинок. На тепер на стадії виготовлення архітектурний проєкт будівництва парафіяльного проборства з катехитичним залом.

Висновки. Проведене дослідження засвідчує, що храм Воздвиження Чесного Хреста в м. Копичинці є не лише цінною пам'яткою сакральної архітектури ХVII ст., але й показовим прикладом послідовного збереження та відновлення української дерев'яної спадщини. Простежені на основі архівних джерел, шематизмів, актів візитацій та технічної документації етапи існування святині дозволяють реконструювати її історичну долю від часу заснування у 1630 р. до сучасності, з'ясувати особливості функціонування парафії, матеріального забезпечення духовенства, змін у внутрішньому облаштуванні та трансформацій архітектурного вигляду споруди.

Архітектурно храм належить до традиційного типу тридільних дерев'яних церков галицької школи, у яких поєднано народні будівельні традиції з впливами історичних стилів. Його конструктивна система, зрубна техніка, символіка планувальної структури та характер декоративного оздоблення репрезентують високий рівень розвитку української сакральної архітектури ранньомодерного періоду. Водночас історія перебудов, накриття бляхою у ХХ ст., втрати й пізніші відновлення демонструють складність збереження автентичності в умовах зміни політичних режимів та господарських реалій.

Література

1. Вісник Станіславської єпархії за 1886 р. С. 35–36.
2. Гах І. До 150-річчя Митрополита <https://zbruc.eu/node/40185>
3. Вечерський В. Українські дерев'яні храми. Київ, 2008. С. 23.
4. Драган М. Українські дерев'яні церкви. Ч. 1. Львів, 1937. С. 45.
5. Вечерський В. Українські дерев'яні храми. Київ, 2008. С. 25.
6. Організаційна структура Львівської єпархії ХVIII ст. (1700–1772). Львів, 2014. С. 606–607.

7. Вечерський В. Українські дерев'яні храми. Київ, 2008. С. 46–47.
8. Асиміляція історичних стилів в українському церковному будівництві // Церковний календар. Сянік, 1992. С. 80–81.
9. Вечерський В. Українські дерев'яні храми. Київ, 2008. С. 23–24.
10. Драган М. Наші дерев'яні церкви // Правда. Львів, 1936. Ч. 24. С. 9.
11. Czołowski A., Janusz B., Przeszłość i zabytki województwa Tarnopolskiego. Tarnopol. 1926. С. 167–168.
12. Царик З., Царик М. 100 втрачених дерев'яних церков Західної України. Львів 2004. С. 9.
13. Збережена спадщина: Збірник матеріалів і документів (упор.: Титова О. М., Пархоменко М. Т., Демиденко О. О.) // Українське товариство охорони пам'яток історії та культури. Центр пам'яткознавства НАМН України та УТОPIK. Київ, 2007. С. 133.
14. Архітектура сакральна http://esu.com.ua/search_articles.php?id=44838
15. Списки приходських священиків по деканатах. 1760–1760 г. (Львівська митрополія греко-католицька консисторія). ЦДІАЛ: ф. 201, оп. 1а, спр. 5, арк. 1–24.
16. Акты обследования церквей Львовской епархии. 1743–1796 гг. ЦДІАЛ: ф. 201, оп. 1а, спр. 4, арк. 36 зв. — 49.
17. Говгера В. Організаційна структура Львівської єпархії XVIII ст. (1700–1772). Львів, 2014. С. 799.
18. Церковні візитації XVIII–XIX ст. як генеалогічне джерело <http://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/123456789/13471/1/Legun.pdf>
19. Делятинський Р. Станіславівська єпархія Греко-Католицької Церкви в суспільному житті Галичини у 1885–1946 рр. С. 353.
20. Делятинський Р. Шематизм Станіславівської єпархії (1886–1938 рр.): особливості історичного джерела <http://www.mesoeurasia.org/archives/11367>
21. Шематизм Львівської архієпархії 1832 р. С. 296–299.
22. Делятинський Р. Шематизм Станіславівської єпархії (1886–1938 рр.): особливості історичного джерела <http://www.mesoeurasia.org/archives/11367>
23. Na styku kultur i narodów. Galicyjskie miasta i miasteczka w józefińskim katastrze gruntowym. T. VII: Grzymałow i Koryczyńce <https://www.academia.edu> С. 20–23/
24. Опис нерухомого майна, відомості про прибутки церкви та про її історію в м. Копичинці Тернопільського округу. 1707–1805 рр. ЦДІАЛ: ф. 159, оп. 9, спр. 3285. С. 36–37.
25. Realiterbes Ecclesica filialis RY sub filio Exeltationis S. Crucis ad Eccleciam Matricem sub filio Nativit. Koryczynse spetans in Circulo Tarnopoliensis. ЦДІАЛ: ф. 159, оп. 9, спр. 3285, арк. 6, 42, 59.
26. Домінія, або табулярна власність — форма земельної власності, що

поєднувалася з уособленою владою шляхти, церкви, держави. У повітах Тербовлі, Чоркова, Копичинців, Микулинців, Гусятина майже 98–99 % лісових угідь належали до приватної власності (пор. Najdus W., Szkice z historii Galicji 1900–1904. T. 1. Warszawa, 1958. С. 118). Землевласники приєднували землі, які були раніше в користуванні селян, до своїх оброблюваних земель, залишаючи їм натомість низькопродуктивні невеликі наділи та право користуватися з дозволу пана неорними угіддями — луками, лісами тощо. За це діди чі вимагали від селян оплати грошима або відробітками, що часто спричиняло гострі суперечки з панськими дворами. Тому вже з 5 липня 1853 р. цісарський патент увів викуп і регуляцію сервітутів. Після ліквідації більшості сервітутів у другій половині XIX ст., позбавлені лісів селяни мусіли звертатися до панського двору за дровами на паливо і на будівельний матеріал, за право збирати листя на підстил для худоби (пор. Najdus W., Szkice z historii Galicji 1900–1904 T.1, Warszawa, 1958. С. 119).

27. Опис нерухомого майна, відомості про прибутки церкви та про її історію в м. Копичинці Тернопільського округу, 1707–1805 рр. ЦДІАЛ: ф. 159, оп. 9, спр. 3285. С. 36–39.

28. Федорів Ю. Організаційна структура Української Церкви. Торонто, 1990. С. 129.

29. Еліїв Д. Опис і історія церков в Копичинцях на основі записів історичних документів, переказів і власних дослідів (1946 р.), рукопис. С. 6.

30. Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станіславівської на рік Божий 1938. Станіславів. С. 52.

31. Шематизм всего клира греко-католицької Єпархії Станіславівської на рік Божий 1925. Станіславів. С. 46.

32. Еліїв К. Щоденник за 1936 р. С. 194.

33. Робочий договір про ремонт церкви Воздвиження Чесного Хреста (18.06.1951 р.).

34. Рішення № 215 виконкому Гусятинської райради депутатів трудящих Тернопільської обл. 28 серпня 1962 р. ДАТО: ф. 3239, оп. 1, спр. 34.

35. Матеріали обстеження пам'яток архітектури, 1951 р., спр. 26 (Архів церкви Воздвиження).

36. Тернопільський краєзнавчий музей. Коротка історична довідка про пам'ятники архітектури Тернопільської обл. Тернопіль, 1977, машинопис (ТКМ-19375. Упор. інженер по охороні пам'яток архітектури Г. Корсунський. С. 6).

37. Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. Иллюстрированный справочник-каталог. Т. 4. Ред. Логвин Г. Н. Киев, 1986. С. 62–63.

38. Тернопільська ОДА. Управління архітектури (25.01.1994 р., № 02-13/40).

39. Переписка с приходом г. Копычинцы о выдаче ему разрешения на продажу церковной земли, 28.06.1939 г. ДАІФО: ф. 504, оп. 1, спр. 858.

40. Матеріали обстеження пам'яток архітектури, 1951 р., спр. 26 (Архів церкви Воздвиження).

41. Тернопільський краєзнавчий музей. Коротка історична довідка про пам'ятники архітектури Тернопільської обл. Тернопіль, 1977, машинопис (ТКМ-19375. Упор. Інженер по охороні пам'яток архітектури Г. Корсунський. С. 6).

42. Акт технічного огляду стану пам'ятника архітектури при передачі його у використання (18.03.1982 р.).

43. Елиїв Д. Опис і історія церков в Копичинцях на основі записів історичних документів, переказів і власних дослідів (1946 р.), рукопис. С. 28.

Ruslan Kornyat
Kopychyntsi

THE CHURCH OF THE EXALTATION OF THE HOLY CROSS IN KOPYCHYNTSI AS AN EXAMPLE OF A RESTORED ARCHITECTURAL MONUMENT OF NATIONAL IMPORTANCE FROM 1630

Abstract. *The article is dedicated to the history and restoration of the wooden Church of the Exaltation of the Holy Cross in the town of Kopychyntsi, located in the Ternopil region. This church is a national architectural monument built in 1630. The study presents an attempt at a detailed examination of the stages of preservation and restoration, starting from the 19th century. The article provides an analysis of the architectural features of Ukrainian wooden churches, the history of their construction, and the role of Metropolitan Andrey Sheptytsky in preserving sacred heritage. Particular attention is given to modern restoration efforts, which contribute to maintaining the unique historical value of the shrine. The article emphasizes that preserving ancient church culture is not only a way to safeguard the past but also a means of supporting the spiritual identity of the Ukrainian people.*

Keywords: *Church of the Exaltation of the Holy Cross in Kopychyntsi, Ukrainian wooden churches, history and restoration of the church, sacred architecture, national monument, 17th century architectural style, Metropolitan Sheptytsky, restoration works, church history, protection of architectural heritage.*

Богдан Гринюка, Марта Гринюка
м. Тернопіль

НАЙДАВНІШІ АРХІТЕКТУРНІ ТА ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНІ ПАМ'ЯТКИ СЕЛА КРОГУЛЕЦЬ

Анотація: *У статті на основі усних джерел, архівних матеріалів і газетних публікацій висвітлено найдавніші пам'ятки історії та архітектури села Крогулець. Розкрито історико-архітектурні особливості церкви святої Великомучениці Параскеви (другої половини XVIII ст.) з дзвіницею (1827 р.) та будівлі старої школи (перша половина XIX ст.). Окрему увагу приділено висвітленню історії фігури святого Яна Непомука та окремих хрестів і фігур на території с. Крогулець.*

Ключові слова: *Крогулець, церква святої Великомучениці Параскеви, Ян Непомук, патріарший хрест, паницизняний хрест.*

Постановка проблеми. У сучасній історичній науці малодослідженим є вивчення давнього минулого сіл і міст України. Науковий інтерес для істориків, археологів і краєзнавців становлять пам'ятки археології, культури, архітектури й мистецтва, що знаходяться на території окремих населених пунктів. У цьому контексті заслуговує на об'єктивне та ґрунтовне дослідження висвітлення найдавніших пам'яток с. Крогулець Васильковецької сільської територіальної громади Чортківського р-ну Тернопільської обл. — церкви св. Великомучениці Параскеви з дзвіницею, фігури Яна Непомука та окремих хрестів і фігур.

Мета статті — висвітлити найдавніші архітектурні та історико-культурні пам'ятки села Крогулець.

Результати дослідження. В історичних джерелах трапляються декілька подібних за назвою до с. Крогулець населених пунктів, які з часом перетворилися на урочище, вулицю чи хутір або зникли. Зокрема, відомо два Крогульця: перший, неподалік Копичинець, а другий — колись також був селом, а сьогодні має назву Круголець і є частиною с. Кадіївці Кам'янець-Подільського р-ну Хмельницької обл. [10, с. 1–2; 16, с. 124–125, 241]. Очевидно, що при написанні історії населеного пункту варто це взяти до уваги, щоб не виникло помилки з трактування минулого.

Найдавнішою пам'яткою села є храм св. Великомучениці Параскеви. Відомостей про церкву чи парафію в с. Крогулець у XVI–XVII ст. не виявлено. Відомий український історик, релігієзнавець Ігор Скочилиас (1967–2020 рр.) досліджував генеральні візитації Київської унійної митрополії у XVII–XVIII ст. Опрацювавши візитаційну документацію, книги духовних судів, метричні книги, акти консисторії, реєстри церков та списки парафіян, вчений не виявив жодної згадки про церкву в с. Крогулець. До речі, візитація передбачала пастирське відвідання вірних, яке особисто здійснював єпископ чи його помічники. І. Скочилиас виявив інформацію про візитації навколишніх парафій: м. Копичинці (церква св. Хреста та На Кабівцях церква св. Миколая Чудотворця), м. Хоростків (церква св. Миколая Чудотворця), с. Коцюбинці (церква св. Михаїла Архангела), с. Ориш-

ківці (церква Покрови Пресвятої Богородиці), с. Васильківці (церква Різдва Пресвятої Богородиці), с. Чабарівки (церква св. Михаїла Архангела) та ін. Цікаво, що 26 січня 1760 р. відбулася генеральна візитація в с. Нижборг (Нижбірок) Гусятинського намісництва Кам'янецького крилоса до церкви Пресвятої Трійці, а також церкви св. Параскеви [18, с. 263–264]. Можна припустити, по-перше, що в с. Нижбірок діяли два храми — дерев'яний і мурований, а по-друге крогулецька парафія могла відноситися до с. Нижбірок (однак на даний час відсутні архівні дані). Схиляємося до думки, що в проміжку часу між 1760–1780-х рр. крогульчани побудували невеликих розмірів церкву на честь св. Великомучениці Параскеви. На той час в селі було біля 30-и дворів, які становили прихід храму [15].

За інформацією українського греко-католицького священника, історика і митця о. Дмитра Блажейовського (1910–2011 рр.) відомо, що парафія с. Крогулець мала метричну книгу, яка велася з 1784 р. (дані отримано з «Шематизму») [5, с. 117]. Вже на 1792 р. в с. Крогулець Гусятинського деканату Львівської єпархії вперше згадано пароха о. Петра Дуніковського. Його син Михайло (1773 р. н.) також обрав шлях священника. Він навчався в Львівському «*Studium Ruthenum*» («Студіум рутенум», офіційна назва — «Провізоричний науковий інститут в руській мові») — тимчасової навчальної установи, яка існувала при Львівському університеті в 1787–1809 рр. [1, с. 33].

Церква св. Великомучениці Параскеви триярусна, одноверха та розташована в центрі села на вулиці За Церквою. Пам'ятка належить до подільської школи дерев'яної архітектури та датується другою половиною XVIII ст. У 1979 р. церкві св. Великомучениці Параскеви надали статус пам'ятки архітектури республіканського значення (охоронний номер № 1578 (постанова Ради Міністрів УРСР від 06. 09. 1979 р. № 442)). Тепер храм є пам'яткою архітектури національного значення (охоронний номер 1578/1) [12, арк. 15]. За розміром храм є невеликий, де під час богослужіння вміщається біля 60 осіб. З опису 1805 р. дізнаємося: «...церква на фундаментах мурованих, з дерева тертого дубового, під дахом гонтовим...» [20, арк. 70]. Вітварем церква орієнтована на схід. Вхід до храму розташований на південному фасаді бабинця. В плані неф і бабинець близькі до квадрата (неф злегка витягнутий в довжину), апсида прямокутна, орієнтована короткою стороною в довжину будови. Всі три зруби однако-

Сучасний
вигляд
церкви
св. Велико-
мучениці
Параскеви



вої висоти, кронштейнами зв'язані до половини висоти. Вертикальною віссю споруди є верх нефа, увінчаний невеликою банею. Апсида перекрита січеним чотиригранним шатром, який схований ззовні під похилим дахом. Бабинець має плоске перекриття, відкривається в неф п'ятигранною аркою-вирізом [17, с. 63]. До речі, подібна за архітектурою до крогулецької, дерев'яна церква Покрови Пресвятої Богородиці (1748 р. будівництва) знаходиться в с. Оришківці Чортківського р-ну.

Згідно спогадів жительки села Параски Гермак (1887–1957 рр.), стало відомо, що стіни церкви св. Великомучениці Параскеви були оббиті дошками. З часом вони висихали і з-поміж них всередину потрапляло сонячне світло — через це в зимову пору року там було дуже холодно. Тому із зовнішньої сторони дерев'яні стіни постійно заліплювали глиною і білили вапном. Відбувалося це щороку, напередодні Великодня. Кожної весни жінки с. Крогулець збиралися на толоку біля церкви, вони відчищали стару відпалу глину зі стін, заліплювали її та перебілювали заново [19]. Церква була накрита гонтом, а в 1942 р. греко-католицька громада купила в м. Копичинці велику стодолу, з якої зняли бляху й нею перекрили храм. Роботи виконували майстри В. Кучмій та І. Бурбило [14].

Сучасний зовнішній вигляд храму змінений ремонтами. Так, в 1989 р. місцеві жителі встановили нове перекриття, а дах оббили новою бляхою. Перекривали майстри І. Конвалюк та Бачинський. Ззовні храму майстри зняли зі стін шар глини і побили дранкою, поверхню поштукатурили цементом та розмалювали стіни всередині споруди. У цей же час з північної сторони добудували із цегли маленьку кімнату, як другий вхід для священника. До речі, саме під час перекриття люди шукали напис (цифрами) року будівництва, але виявили «напис буквами», проте їх ніхто не записав [14]. У 2000-х рр. церкву ззовні оббили вагонкою, а тепер оббито дерев'яними дошками. До 1946 р. храм належав Українській Греко-Католицькій Церкві, а зараз — Православній Церкві України.

Поруч із церквою св. Великомучениці Параскеви, на захід від неї знаходиться дерев'яна триярусна дзвіниця (долішній — зруб, а два верхні — каркасної конструкції), покрита шатровим дахом [17, с. 63]. На дзвіниці при вході є вирізьблений напис: «Р. Б. АШВЗ», що вказує на 1827 р. — рік будівництва. Цікаво, що на кадастровій кар-

ті с. Крогулець за 1827 р. церква позначена, але дзвіниця відсутня, що може свідчити про її будівництво [11, 41 арк.]. На дзвіниці є великий і три малі дзвони. Відомо, що в 1856 р. великий дзвін купили брати Микола і Тома Білани, і встановили його за пароха о. Михайла Глібовецького (1818–1887 рр.), діда письменника Богдана Лепкого (1872–1941 рр.). У пам'ять нащадкам на ньому викарбовано напис: «Сей дзвон созданий до села Крогулець за старанієм ієрея Михайла Губовецького». Пізніше, в 1930 р. дзвін перелляли в м. Калуші Станиславського воєводства у «злярні братів Кульчицьких». До 1970-х рр. дзвіниця знаходилася на південь від церкви, вхід якої нахилився з північної сторони. Лише в 1970-х рр., за вказівкою районного керівництва, проводилися будівельно-дорожні роботи в селі, які пов'язані з благоустроєм населеного пункту. Зокрема, поблизу церкви розширювали дорогу і тротуар, тому будівельники і жителі с. Крогулець змушені були перенести дзвіницю в безпечне місце, адже вона заважала проведенню дорожніх робіт. Дзвіницю вирішили перенести на захід від церкви — тепер її вхід знаходиться зі східної сторони [14]. Зруб дзвіниці також був поліплений глиною і помащений вапном, а після ремонту (1989 р.) його поштукатурили цементом. У 1979 р. дзвіниця отримала статус пам'ятки архітектури республіканського значення (охоронний номер № 1578 (постанова Ради Міністрів УРСР від 06. 09. 1979 р. № 442)), а тепер є пам'яткою



Дзвіниця (1827 р.) з хрестами



Великий дзвін на дзвіниці



*Будівля старої школи,
а тепер відділення пошти*

архітектури національного значення (охоронний номер 1578/2) [12, арк. 15].

У с. Крогулець також зберігся одноповерховий будинок початку XIX ст. на вул. Кальварія. Споруду звели за кошти діда села Томаша Корчака Городиського (1818–1885 рр.). Будівлю використовували для потреб крогулецького фільварку, який розташо-

вувався паралельно через дорогу. Крім цього, в будинку міг проживати панський економ із сім'єю. З приходом на парафію о. М. Глібовицького постало питання про придбання приміщення для школи. Тому парох переконав пана Т. Городиського, який за 6 тис. золотих корон продав будівлю крогулецькій громаді. Вже з 1856 р. в селі почала діяти нова тривіальна школа [4, с. 208] із сонячним годинником на зовнішній стіні. «Таких шкіл у сімдесятих роках (1870-і рр. — автор) мало було на галицькій Поділлі» [13, с. 10]. На сьогодні, будівля не внесена до пам'яток архітектури Тернопільської області. Сама споруда була побудована з цегли на кам'яному фундаменті та складалася з 5 кімнат. Пізніше, до будинку школи добудували 2 кімнати, де мешкав директор школи. Під будівлею розташований підвал, вхід до нього з південно-західної сторони. Сьогодні в приміщенні старої школи знаходиться відділення пошти с. Крогулець.

У пам'ять про відкриття школи (1856 р.), зі сторони вул. Кальварія, громада села встановила високий дерев'яний хрест. Зі слів Ольги Савки, вгорі на хресті знаходився металевий півень з роззявленим дзьобом, а на перехресті розмістили драбинку, спис, молоток і 2 цвяхи. На жаль, під час антирелігійної кампанії його вивезли в невідомому напрямку. В середині 1990-х рр. біля старої школи (відділення пошти) православна громада села встановила новий дубовий хрест, але вже з косою поперечиною. Освячував пам'ятник православний священник о. Роман Яворський [14–15].

Особливо цікавим є цвинтар с. Крогулець, де збереглися різні надгробні хрести, плити або фігури з написами (хто похований, коли народився і помер, наявна епітафія про обставини смерті), які є витвором мистецтва. Найдавнішим є кам'яний патріарший хрест, який раніше знаходився на прицерковному кладовищі, із західної сторони церкви св. Великомучениці Параскеви. Ймовірно, що час виготовлення — XVII–XVIII ст., майстер невідомий. У 1976 р. за рішенням місцевої радянської влади з храму зробили музей атеїзму, а хрести та інші церковні речі викинули на цвинтар. Під час демонтажу / перевезення кам'яний патріарший хрест тріснув посередині. Небайдужі люди скріпили його цементом і металевим дротом та встановили при вході на кладовище з правої сторони. Верхня частина хреста була пошкоджена і втрачена. Пам'ятник знаходиться на кам'яній плиті, яка із західної сторони є частково поруйнована. Висота хреста становить 0,87 м, а товщина плити — 0,12–0,17 м. Зі східної сторони пам'ятника посередині плити вирізано хрест. Під ним прослідковуються залишки окремих літер, які чітко можна прочитати внизу: «А Б І». Щоб відчитати текст потрібно провести детальну реконструкцію. Із західної сторони хреста відсутні написи чи зображення. На даний час патріарший хрест ще не внесли до реєстру пам'яток архітектури Тернопільської області.

На території цвинтаря зберігся доволі рідкісний для теренів Галичини надгробок з фігурою чеського католицького святого і мученика Яна Непомука. Час створення та автор кам'яної скульптури невідомі. Ймовірно, що його виготовили в другій половині XVIII — на початку XIX ст. Святий був представлений у священничому вбранні в сутані та береті на голові. У руках святий тримає хрест, який в результаті антирелігійної кампанії зламали. Цікаво, що на краї низу су-



*Найдавніший кам'яний
патріарший хрест*



Надгробок з фігурою чеського
католицького святого
і мученика Яна Непомука

тани скульптор зробив неглибокі отвори на 0,02 м та відстанню біля 0,05 м. Висота скульптури становить 1,15 м, а внизу має 0,30 м ширини. Фігура раніше знаходилася на кам'яній колоні висотою біля 1 м. В радянський час колону знищили, а скульптуру викинули. Згодом фігуру св. Яна Непомука небадужі крогульчани поставили на надгробок вже без постаменту. Стосовно надгробної плити, то її довжина 2,01 м, товщина 0,30–0,40 м, ширина в голові 0,86 м, а в ногах 0,65 м. По краях надгробної плити вирізьблено дві лінії (0,05 м ширини), а по центру вирізано захід/схід сонця над горизонтом із променями. Плита посередині тріснула від ваги постаменту, а по краю камінь із часом сам почав лупатися. Орієнтація плити схід–захід.

За легендою, в селі була сильна епідемія чуми чи холери, від якої помер панський економ. Із вдячності за старанну працю, власники села шляхтичі Городиські поставили йому кам'яну фігуру із надгробком [14]. Можна припустити, що навколо цієї могили ховали крогульчан, які померли від різних епідемій. Цю інформацію підтверджують газетні замітки за 1871–1873 рр., що на території окремих сіл Гусятинського повіту була поширена холера. Найбільше хворіли мешканці с. Крогулець [23, s. 2; 24, s. 3].

Окремо відзначимо, що в 1905 р. з ініціативи греко-католицького пароха о. Ізидора Кисілевського (1847–1925 рр.) при церкві св. Великомучениці Параскеви відкрили «Братство тверезості», в яке записалося 153 особи (станом на 1906 р.) [21, с. 43]. До братства вступили чоловіки і жінки, які поклавши руку на Євангеліє, дали присягу, що не вживатимуть алкогольних напоїв. На знак непорушності присяги біля церкви встановили кам'яний хрест. У 1976 р. з хра-

му зробили музей атеїзму, а хрест тверезості викинули на цвинтар. Його забрав місцевий мешканець Василь Холявка і встановив на могилі батьків [14]. Хрест «За тверезість» має охоронний номер 1374 та є пам'яткою місцевого значення (розпорядження Представника Президента України в Тернопільській області від 25.06.1992 р. № 148) [3].

На кладовищі, по обидві сторони патріаршого хреста в 1976 р. встановили два «місійні хрести», які до того часу знаходилися із західної сторони церкви св. Великомучениці Параскеви. Коли створили музей атеїзму, їх також перевезли на цвинтар. До речі, дерев'яні дубові хрести встановили біля церкви ченці-місіонери. На них збереглися вирізьблені написи: «*АЦЛА АЦП*» (1931 р. встановлення, а 2022 р. дерево перегнило і його спалили) та «*ЦПИ АЦЛИ АЦП*» (1938 р. встановлення).

З лівої сторони, від входу на кладовище, вздовж огорожі є поховання військовослужбовців Австро-Угорської імперії або Німецької імперії. Зі слів Ольги Савки, там є 8 поховань, де в кожній могилі поховано 4 солдати [14]. Хоча раніше була інформація, що на кладовищі знаходилося 3 поховання, де було поховано 15 осіб німецької національності (1914 р.) [2, с. 42]. На сьогодні могили покриті травою і кущами, їх видно на висоті біля 0,20–0,30 м.

На цвинтарі також привертає увагу пам'ятник на могилі Штефана Роги (1905 р. с.). Матеріал — камінь-пісковик. На постаменті поставлена фігура святого або Діви Марії, яка є дуже поруйнована. З лівої сторони на постаменті зберігся напис — «*яко братъ збудовав Іванъ Рога*». На жаль, немає усних чи писемних даних про Івана Рогу або майстра-каменяра, який виготовляв надгробки. Очевидно, що це скульптор-самоук із с. Крогулець.



Похоронна процесія від церкви
повз дзвіницю (фото 1960-х рр.)



*Дерев'яний хрест
з могили Василя
Олійника*

*Пам'ятник
на могилі
Штефана Роги*



Панцизняний хрест

Цікавою пам'яткою на території цвинтаря також є дерев'яний хрест з розп'яттям Ісуса Христа. Його виготовив близько 1920–1930-х рр. місцевий майстер-різьбяр Василь Олійник. Хрест висотою 2 м був встановлений на його могилі, а внизу хреста знаходилася ме-

талева табличка. У 2010-х рр. низ дубового хреста перегнив і з того часу хрест лежить на землі [14–15].

Цікаву історію також має панцизняний хрест. Відомо, що в 1898 р. до 50-річчя скасування панщини на території Галичини відбулося встановлення низки хрестів-пам'ятників. Зокрема, крогулецька громада встановила на роздоріжжі трьох доріг панцизняний хрест. 3 травня 1898 р. тодішній парох села о. І. Кисілевський освятив пам'ятник, який мав нагадувати майбутньому поколінню про важку працю на панщині. Панцизняний хрест поставили посередині ясеню-вого гаю, де кожного року (3 травня) відправляли молебень до Діви Марії. Пам'ятник виготовили самодіяльні майстри. Його розміри становлять: обеліск 2,55 м і постамент 1,3 м. На епітафії записаний наступний текст: «Въ 50 льтну Рочницю Знесеня Паницины БП Цесаремъ Аустр. ФЕРДИНАНДОМЪ І Благнмъ Дня 3 Мая Р. 1848 Вдячна Громада КРОГУЛЕЦЬ Поставила сей памятник Д. Мая 9 1848».

На Великодні свята хлопці й дівчата завжди співали біля панцизняного хреста таку гаївку:

Ой, ти сивая зозуленько,
Чого куєш так раненько,
Чого ж тогди не кувала,
Як панщина панувала.

А тепер так рано куєш,
Бо вже панщини не чуєш.
Наші батьки добрі були,
За нас панщину відбули.

А ми тепер гаївки співаємо,
Воскреслого Христа витаємо.
А вже тії пасуть вівці,
Що нас били на гаївці.

А вже тії пасуть свині,
Що нас били на панщині.
То вже тії пішли з торбами,
Що нас били нагаями.

Ой, ти сивая зозуленько,
Чого куєш так раненько,
Чого ж тогди не кувала,
Як панщина панувала.

У роки Першої світової війни молебень біля панщизняного хреста не правили через перебування російської армії. У 1920 р., коли с. Крогулець тимчасово перебувало у складі Галицької Радянської Соціалістичної Республіки, під вплив радянської комуністичної ідеології підпали окремі мешканці села. Так, одного вечора 1921 р. Михайло Парастюк, Микола Парастюк та Петро Рога здійснили спробу підважити і скинути панщизняний хрест. Однак, Дмитро Козак, який вартував і здійснював обхід села, їх побачив з подвір'я гміни і жандармерії (тепер двір Михайла Тимчишина). Відповідно, вандалів він налякав, а постамент з хрестом залишився неушкодженим.

Пізніше, у 1938 р. громада просила в гміні Крогулець дозволу на будівництво кооперативи, а також перенесення пам'ятника на край ділянки. Наступного року отримали дозвіл та перенесли панщизняний хрест ближче до центральної дороги. Там він стоїть і досі.

У час «перших совєтів» молебень і гаївки біля панщизняного хреста заборонили здійснювати. Однак під час німецької окупації відправи і гаївки відбувалися безперешкодно. З встановленням радянської влади і аж до 1991 р. біля пам'ятного знаку не відправляли молебень до Діви Марії [14].

Під час антирелігійної кампанії в СРСР відбувалося закриття храмів та знищення хрестів і фігур. Подібна доля не оминула панщизняний хрест у с. Крогулець. П'єдестал залишився, а хрест комуністи зняли, а на його місці потім встановили невеликий стовпчик. 19 березня 1990 р. місцевий мешканець Олекса Корда вилив із бетону хрест до пам'ятника. Під час освячення Ольга Білан (голова товариства «Союз українок» с. Крогулець в 1935–1939 рр.) принесла синьо-жовті стрічки та почепила на хрест. 3 травня 1992 р. греко-католицька громада села на чолі з парохом о. Романом Крісою відправила молебень біля пам'ятника [15]. На сьогодні пам'ятний знак на честь 50-річчя скасування панщини є пам'яткою місцевого значення (охоронний номер 1123, рішення виконкому Тернопільської обласної ради від 25. 10. 1998 р. № 243) [3].

Відзначимо, що в с. Крогулець також зберігся ще один панщизняний хрест, розташований на вул. Кінець. Зі слів Ганни Оглоданої, її прапрадід встановив на власному обійсті кам'яний хрест на згадку про 50-річчя скасування панщини. На ньому відсутні написи, а лише вибита дата «1898». У часи антирелігійної боротьби багато хрестів і фігур було знищено в с. Крогулець, але панщизняний хрест, який знаходився біля центральної дороги Гусятин–Копичинці, вцілів.

Висновки. До найдавніших пам'яток архітектури с. Крогулець належать церква св. Великомучениці Параскеви (друга половина XVIII ст.) із дзвіницею (1827 р.) та будівля старої школи (перша половина XIX ст.). Не менш важливе значення в історико-культурному плані мають фігура Яна Непомука (друга половина XVIII – початок XIX ст.), патріарший хрест (XVII–XVIII ст.) та панщизняні хрести (1898 р.).

Література

1. Андрохівич А. Львівське «Studium Ruthenum» (кінець). *Записки Наукового Товариства імені Шевченка*. Том CL. Львів, 1929. С. 1–80.
2. Андрушків Б. Некрополі Тернопільщини, або Про що розповідають мовчазні могили. Тернопіль, 1998. 96 с.
3. Архів Тернопільського обласного центру пам'ятко-охоронної діяльності. Перелік нерухомих об'єктів культурної спадщини Тернопільської області.
4. Австрійська держава. *Вѣстникъ. Часопись политическая для русиновъ Австрійской державы*. Ч. 53. Рочникъ VIII. 18 (30) юлія 1856. С. 208.
5. Блажейовський Д. Історичний щематизм Станіславівської єпархії з включенням Апостольської Адміністрації Лемківщини (1885–1938). Львів, 2002. 450 с.
6. Гринюка Б. Громадсько-просвітницька, релігійна та освітня діяльність отця Михайла Глібовицького в селі Крогулець (1850–1873 рр.). *Бережанська гімназія: сторінки історії. Матеріали XII наукової конференції*. Березани, 2024. С. 117–121.
7. Гринюка Б. Окремі нотатки з історії храму святої Великомучениці Параскеви та греко-католицької громади села Крогулець (XVIII– кінець XX ст.). *Українська Греко-Католицька Церква у сучасних процесах розвитку українського суспільства (до 420-ліття укладення Берестейської унії. 70-ліття Львівського «псевдособору» 1946 р.): Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції*. Тернопіль, 2016. С. 59–65.

8. Гринюка Б. Панцизняний хрест у селі Крогулець на Тернопільщині. *Наша спадщина*. Львів, 2021. № 2 (26). С. 18–19.

9. Гринюка Б. Релігійне життя в селі Крогулець на Тернопільщині (1946–1989 рр.). *Православ'я в Україні: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції, присвяченої 1000-літтю духовних зв'язків України з Афоном (1016–2016) та 25-літтю Помісного Собору Української Православної Церкви (1–3 листопада 1991)*. Київ, 2016. С. 350–358.

10. Грушевський М. Дозвіл кор[оля] Жигимонта митнику Петрашку на передачу с. Крогульця Кам'янецькому наміснику Григорію 1509 р. *Записки Наукового товариства Шевченка*. Т. XI. Львів, 1896. С. 1–2.

11. Державний архів Тернопільської області, ф. 144, оп. 2, спр. 58, 41 арк.

12. Державний архів Тернопільської області, ф. Р–3241, оп. 1, спр. 488, 24 арк.

13. Золота липа. Ювілейна збірка творів Богдана Лепкого з його життєписом, бібліографією творів і присвятами. Зладив З. Кузеля. Берлін, 1924. 258 с.

14. Інтерв'ю з Ольгою Василівною Савкою (від 04. 02. 2016 р.).

15. Інтерв'ю та фото Марти Онуфріївни Гринюки.

16. Михайловський В. Історія, мова, географія: топоніми середньовічного Поділля. Київ, 2021. 412 с.

17. Памятники градостроительства и архитектуры Украинской ССР. Т. 4. Сумская область; Тернопольская область; Харьковская область; Херсонская область; Хмельницкая область; Черкасская область; Черниговская область; Черновицкая область. Редкол.: Г. Н. Логвин (отв. ред.) и др. Киев, 1986. 375 с.

18. Скович І. Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія, т. 2: Протоколи генеральних візитацій. Львів, 2004. 512 с.

19. Спогади Параски Гермак (1887–1957 рр.).

20. Центральний державний історичний архів України м. Львів, ф. 146, оп. 20, спр. 2534, арк. 70.

21. Шематизм всего клира греко-католической Епархии Станиславовской на ро́къ Божій 1906. Станиславовъ, 1906. 307 с.

22. Europe in the XVIII. century. URL: <http://mapire.eu/en/map/firstsurvey/?bbox=2892071.4021979286%2C6290315.971671697%2C2898186.3644607426%2C6294362.356856544>

23. Kronika miejscowa i zagraniczna. *Gzas z Cwartku*. 7 Grudnia 1871. Nr. 279. Kraków. S. 2.

24. Kronika miejscowa i zagraniczna. *Gzas z Niedzieli*. 4 lutego 1872. Kraków. S. 3.

Bohdan Hryniuka, Marta Hryniuka

Ternopil

THE OLDEST ARCHITECTURAL AND HISTORICAL-CULTURAL MONUMENTS OF THE VILLAGE OF KROGULETS

Abstract: The article highlights the oldest historical and architectural monuments of the village of Krogulets based on oral sources, archival materials, and newspaper publications. It reveals the historical and architectural features of the Church of Saint Great Martyr Paraskeva (second half of the 18th century) with its bell tower (1827) and the building of the old school (first half of the 19th century). Special attention is given to the history of the figure of Saint John Nepomuk and individual crosses and figures located in the village of Krogulec.

Keywords: Krogulets, the church of St. Paraskeva, Jan Nepomuk, patriarchal cross, panchayat cross.

Світлана Гуральна

м. Кременець

БОГОСЛУЖБОВИЙ СПІВ УГКЦ ВПРОДОВЖ ХІХ ТА НА ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ

Анотація. У статті висвітлено особливості виникнення греко-католицького обряду та охарактеризовано тенденційні напрямки розвитку практики богослужбового співу. На основі аналізу давніх джерел зазначено, що впродовж ХІХ та першої половини ХХ століть у церквах співали загальноприйнятим способом, зокрема всенародним богослужбовим співом. Описано відмінності самолівки та єрусалимки як його різновидів. Звернено увагу на тяглість співочих традицій та підтримку освітніх закладів у розвитку церковного співу.

Ключові слова: Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ), богослужбовий спів, самолівка, єрусалимка, хор.

Постановка проблеми. Україна – багата держава, яка вирізняється не тільки своєю природною та географічною унікальністю, а й культурними особливостями. Історична присутність на її території різних християнських конфесій зумовлена бажанням привити народу певне віровчення та забезпечити збереження та тяглість церковних традицій, так як український народ вирізнявся проєвропейським мисленням та гуманно-толерантною ментальністю.

Цікаво, що мало кому відомо про витоки самобутнього церковного співу. Напрацювання М. Антоновича [1; 2], Ю. Медведика, Ю. Ясіновського, М. Черепанина, І. Бермес, Н. Костюк [11], О. Попович, Л. Мазепи, Л. Мороз, І. Матійчин, О. Мануляка, Ж. Зваричук [8], С. Гуральної [4; 6] та інших спрямовані на висвітлення духовно-музичної культури окремих міст переважно заходу країни. Натомість

давні авторські праці, що містяться у фондах бібліотек чи архівах, такі як «Історія руського церковного співу» П. Бажанського (1890), «Пояснення обрядовь, и перекладъ пѣсень похоронних» А. Слюсарчука (1897), «Церковни пѣснопѣня, ихъ назва и значѣне» о. І. Кипріяна (1896, 1898), «Основа коренного руско-церковного пѣнія» П. Бажанського (1900), публікації у чисельних журналах і газетах, зокрема, «Діло», «Зоря Галицька», «Руслан», «Руський Сіон», «Слово», «Дзвони» та інші, частково описувалися у наукових доробках С. Гуральної [5]. Проте, велика кількість давнішої літератури та цінних джерел зумовлює постійне вивчення та оновлення інформативних даних щодо витоків нашого церковного співу та його особливостей.

Мета статті — охарактеризувати тенденційні напрямки розвитку практики богослужбового співу греко-католиків впродовж ХІХ та першої половини ХХ століть.

Результати досліджень та їх обговорення. З-поміж цікавих досліджень на тему історії церковної музики чи церковного співу варто зазначити перші публікації, що були зібрані й видані Зиновієм Лиськом на сторінках варшавського часопису «Наша культура»¹. До них належать: матеріал [Допис з Перемишля] анонімного автора 1849 року, розміщений у газеті «Зоря Галицька» під криптонімом Г. Т. (ініціали якого ймовірно належали о. Григорію Турашу, пароху в Буневі Яворівського деканату – с. Г.), стаття «Несколько данных к истории пѣнія церковного в духовной семинарии во Львове» із «Зорі Галицької» Йосифа Левицького з Болшова та його ж публікація «Історія введенія музикального пѣнія в Перемишли» в альманасі «Перемишлянин» 1852 року [9]. Зазначені статті висвітлювали не тільки співочі особливості богослужіння в Перемишлі та Львові, а й усі принагідні обставини його практикування із зазначенням важливих імен і прізвищ.

На увагу заслуговують серії статей «Українська церковна музика. Короткий нарис історії розвитку» О. Курочки («Мета», 1931) [12],

¹ Виходив впродовж 1958–1982 років у Польщі. У наш час цей матеріал передрукував Володимир Сивохи́п — Генеральний директор Львівської обласної філармонії та викладач Львівської Національної музичної академії ім. М. В. Лисенка.

в окремо надрукованих матеріалах: «Про українські псалми та кан-ти» В. Андрієвського («Життя і знання», 1937), «Доба старовинного українського т. зв. “партесного” співу» Б. Кудрика («Богословія», 1937), «Про церковний спів» із підписом «Ляїк» («Мета», 1939), «З історії української музики XVII ст. Церковна музика в Галичині» (1937) Федора Стешка. Глибоким наповненням вирізняються монографічні дослідження М. Грінченка «Історія української музики» (1922), П. Маценка «Нариси до історії української церковної музики» (1968), Б. Кудрика «Огляд історії української церковної музики» (1995) та інших.

Отож, на основі аналізу низки джерел приходимо до важливих зауваг стосовно походження нашого греко-католицького обряду та церковного співу.

Задовго до Берестейської унії вже формувалися передумови до становлення греко-католицизму в Україні. Політичні угоди на тлі історичних подій сприяли цьому. Згадаймо, що в кінці XIV ст. внаслідок занепаду Галицько-Волинської держави Волинь відійшла до Литви, а Галичину окупувала Польща. Кревська унія 1386 року поклала початок об'єднанню Литви та Польщі, однак литовські, руські та польські землі ще зберігали свою автономію. Вже після Городельської унії 1413 року галицько-волинські землі під впливом польсько-литовського уряду опинилися в руках Ягеллонів. І невдовзі, у 1596 році, згідно з Люблінською унією обидві частини Галицько-Волинської держави ввійшли до складу об'єднаної держави Речі Посполитої [13, с. 250].

Важливою релігійною передумовою було відвідування 1588 року царгородським патріархом Єремією II Київської митрополії. Перебуваючи понад 18 років на патріаршому престолі, він старався відокремити Візантійську церкву від Турецької імперії та запровадити певний порядок в Українській Церкві. Зокрема, повертаючись із Москви, він відбув низку синодів в Україні, зокрема у Супраслі, Бересті, Тернополі та у Кам'янці, 1589 року призначив нового митрополита Михайла Рогозу, залишив єпископа Кирила Терлецького та ставропігійські братства для контролю митрополита та єпископів. Проте, на таку ситуацію невдоволено відреагував польський король Зігмунд III, під владою якого перебувала вся Київська митрополія. Він непокоїв-

ся через діяльність патріарха Єремії на своїй території та його тісні контакти з Москвою та Туреччиною.

Активну роль в формуванні та появі греко-католиків як об'єднання вірних різних конфесій відіграли літературні напрацювання двох польських єзуїтів — Бенедикта Гербеста, який пропонував ідею унії у своєму описі подорожі по Галичині, та Петра Скарги, котрий видав у 1576 році працю «Про єдність Церкви Божої під одним пастирем» [13, с. 268].

Князь **Костянтин Острозький** був основним ініціатором об'єднання Української Церкви з Римом. Він уперше заговорив про унію у 1583 році та вів переговори про це із папським легатом Антонієм Поссевіно і апостольським нунцієм у Варшаві Альбертом Болоньєтті. Він же ініціював прихід Адама Потія (Іпатій — чернече ім'я) на посаду володимирського єпископа і був на його постригу при вступі до монастиря. Але, оскільки князь Острозький ставив Потієві нездійсненні вимоги (як от об'єднання східних патріархів і Москви та здійснення поправок до Святих Таїн, що була наслідком впливу протестантизму), митрополит відмовив князеві виносити порушені ним питання на синод у Бересті.

Напередодні унії, у рамках конференції синоду у Торчині, поблизу Луцька, 1594 року єпископами було підготовлено основний текст 33 умов об'єднання церков польською мовою із підписом шести владик, перекладено на латинську та передано апостольському нунцієві й королівській канцелярії.

1595 року Іпатій Потій і Кирил Терлецький при папі Клименту привселюдно склали католицьке визнання віри за окремим церемоніалом: Потій склав визнання віри латинською мовою, а Терлецький — руською, як було обумовлено Флорентійською унією для греків. Відтак, буллою «*Madnus Dominus et laudabilis nimis*» папа повідомив світ про з'єднання з Українською Церквою.

Отож, про Берестейську унію говорилося в Україні ще 12 років до підписання. І лише **1596** року був укладений церковний союз, що привело до утворення **Української Греко-Католицької Церкви**, яка прийняла католицькі догмати, але зберегла візантійський обряд і традиції.

Оскільки православних підтримувало козацтво і патріархат, греко-католики чекали підтримки від уряду Речі Посполитої, якої не отримували. Лише папа переймався ситуацією і допомагав написанням булл до Польщі. Проти унії виступали Львівське та Віленське братства, підбурене міщанство. Про ці та інші події описував Петро Скарга у своїй книзі «Берестейський Синод і його оборона», виданої у Кракові 1597 року.

Незважаючи на це, Іпатій Потій 1600 року став київським митрополитом УГКЦ. З тих часів Святотроїцький монастир став основним осередком католицьких сил, з якого вийшли такі відомі представники духовенства, як Йосафат Кунцевич та Йосиф Рутський. Взірцем для шкіл була Віленська академія і папська колегія, заснована папою Григорієм XII та королем Баторієм разом із єзуїтами. Митрополитом Потієм — заснована семінарія з допомогою Апостольської столиці [13, с. 303]. **1648 року на Закарпатті** проголошено акт Ужгородської унії примасом Угорщини архієпископом Ю. Ліптаєм. Восени того року весь єпископат Угорщини підтвердив **прийняття унії**. Згодом, у 1708 році, Львівське ставропігійське братство прийняло унію, а з 1788 року реорганізувалося у Ставропігійський інститут, що проіснував до 1939 року, займаючись церковними та видавничими справами [13, с. 263].

Станом на 1783 рік на Київщині налічувалося 1743 уніяцьких парафій. Проте, найбільш негативним впливом на УГКЦ позначилася діяльність Катерини II після останнього поділу Польщі 1795 року. Перед смертю вона ліквідувала усі уніяцькі єпархії, за винятком Полоцької, архієпископом якої був Гераклій Лісовський. Відомо, що за 1793-1795 рр. на Поділлі не залишилося жодної уніяцької парафії, а на Волині — лише кілька.

Важливо, що саме у XVIII ст. була відкинута назва «уніяти» й Церкву почали називати Руською Католицькою, а дещо пізніше Греко-Католицькою.

Попри накладені на УГКЦ обмеження, завдяки царю Павлу I папа Пій VI затвердив новий статус католицької церкви в межах Російської імперії та відновив митрополію. З того часу три єпархії налічували 1388 парафій і 94 василіянських монастирі.

Дещо інша ситуація була на заході України. Унійна Церква почувала себе тут в безпеці від Москви. Львівську і Перемишльську єпархії очолювали єпископи Шептицькі — Атанасій та Лев, які розвивали парафіяльне життя. В церковно-освітній сфері відбувалися зрушення. Так, у 1776 році Марія-Тереза заснувала у Відні семінарію Barbareum, де навчалися студенти із Закарпаття, Хорватії та Галичини. 1783 року у Львові Йосиф II заклав Studium Rutenum, що проіснував до 1817 року, коли був відкритий Львівський університет з богословським факультетом.

Отож, історично УГКЦ пройшла тривалий процес становлення та розвитку. Еклектичність міжконфесійних відносин не зуміли протистояти масштабності поширення і пропагування греко-католицизму. 1807 року буллою папи Римського була відновлена Галицька митрополія на теренах Галичини та Холмщини. Її очолив о. Антон Ангелович. Завдяки йому постала парафія св. Варвари у Відні для українських католиків, парафія в Чернівцях, Сучаві та інших містах. Франц I 25 лютого 1813 року відновив і врегулював давню Митрополічу капітулу у Львові. За митрополита Михайла Левицького у 1817 році створено Перемишльську капітулу [13, с. 415].

Таким чином, греко-католицька конфесія і впродовж першої третини XX століття продовжувала еволюціонувати, оновлюючи обрядову та музичну сторони богослужінь, при цьому зберігаючи тривкість церковно-співочих виконавських традицій, ще з часів XVIII століття.

Резонансним явищем в культурі Галичини XIX століття була поява хору **Перемишльської єпархії**. Він відіграв визначальну роль у формуванні стереотипу звучання на національному рівні, завдяки культивуванню акапельного хорового співу, який реалізовувався начебто «наперекір» усталеним звичаям проведення церковних відправ, хоча й спирався на глибоко закорінені в національній культурі (зокрема і галицькій) ментальні мистецькі особливості. Створені перемишльською школою (з 1828 року) мистецькі традиції, зокрема хорами місцевої греко-католицької церкви (катедри) та Дяковчительської, згодом Духовної семінарії, набули значення культурних форм, що сприяли її ідентифікації поміж інших регіональних

шкіл, а богослужбовий спів виразно модулював у виконавську площину, реформуючи цілу систему церковного співу.

Водночас на початку XIX ст. спів хористів **Львівської духовної семінарії** та Ставропігійського осередку стояв на дуже низькому рівні й обмежувався лише церковно-культовими потребами, демонструючи загально-прийняті способи виконання богослужбового співу² всенародного зразка. Це відображено у не тільки декларативних, а й концептуальних обґрунтуваннях у статтях Є. Турули («Потреба реформи богослужбового співу у греко-католицьких церквах», 1913) та С. Людкевича (передмова до «Літургії», стаття «Справа нашого церковного співу», 1922).

Істотного значення у цьому контексті набуває осмислення специфіки всенародного (загальнонародного) співу, що функціонував у двох своїх різновидах: **самолівка**, яку також називали дяківкою та **єрусалимка**. Перший різновид богослужбового співу сформувався у сфері освітньої підготовки дяків і церковно-співочих кадрів [7]. Дяківський інститут у той час, як і зараз, жодним чином не мислився як «виконавський». Від дяків вимагалось насамперед знання ритуалів та поширених у тій чи іншій місцевості розспівів. Традиції дяківського співу могли бути зорієнтовані винятково на взірці митрополичих храмів, або на локально-регіональні особливості народного інтонування. На цій основі дослідник церковного співу Ф. Стешко акцентує увагу на тому, що **самолівка є одноголосим** або гуртовим унісонним співом спокійного характеру [14], де при речитації одного звуку у верхньому голосі у всіх інших голосах він дублюється, що надає мелодиці статичності й апелює до стійкості і ствердного характеру проголошеного тексту.

За свідченнями Н. Костюк, «самолівка» не є винятково одноголосим співом, а швидше варіантом багатоголосого розспіву дяківських наспівів, завчених напам'ять зразків із рукописних ірмологіонів [11, с. 18]. Ж. Зваричук зазначає, що самолівка являє собою індивідуальний виконавський стиль конкретного співака в конкретній ситуації [8]. Л. Кияновська стверджує, що «самуїлівка» — поширена у греко-католицьких храмах на початку XIX ст. манера співу, засно-

² Зауважмо, що церковний спів поділяється на: крилосний (чи кліросний); всенародний; хоровий спів [2, с. 8].

вана на речитативному розспіві, з низхідним терцієвим або секундовим ходом наприкінці фрази (займає 1–2 такти) з частим закінченням у каденції тонічною терцією у найвищому голосі. Такий спосіб співу був простим для виконання і не вимагав фахової підготовки, тож широко використовувався, особливо в невеликих містечках і селах [10, с. 67, 92].

Єрусалимка ж навпаки, була пристосована до **багатоголосої** виконавської практики від триголосся до семиголосся [7]. Для неї важливим було співвідношення партій, загальне звучання та темпові параметри. П. Бажанський, як яскравий представник побутування єрусалимки у хоровій духовній творчості, серед питомих її властивостей виокремлює чітке пофразове дихання, наближення до псалмодійного читання, специфічність ритмічної організації, що вимагає мобільності метро-ритмічного чуття у співаків, певну «рівноправність голосів» із можливістю виокремлення із загальної фактури звучання голосу провідного співака (тобто голосу, в якому розташована автентична мелодія) [3, с. 12]. Власне розуміння виконавських сил єрусалимкового багатоголосся Бажанський подає так: «Склад сего 7 голосового церковного хора виходить після нашої думки на слідуючий: 1. Прим, голос мужескій, тенор, ведучій мелодію. 2. Втур, голос мужескій, тенор, ідучий 3-ми до мелодії і часом сходиться з басом. 3. Дишкант, голос дитячий, unisono ідучий з примом Sopr. 4. Дишкант, голос дитячий, Alt, ідучий unisono з тенором. 5. Тенор, голос мужескій, тримаючий домінанту верхом по над прим, однотонно тому донесений. 6. Альт, голос дитячий Alt, ідучий unisono з тенором. 7. Бас, голос мужескій, ідучий часто з втуром, а деколи має смілі скоки скалі 1–4–5» [3, с. 74]. Він дає детальне аргументування деяких темпових параметрів із передбаченим широким асортиментом використання — від Largo до Allegro [3, с. 71]. Згідно спостережень Бажанського, єрусалимка любила в Sola-x, чистих або дуєтових, у несподіваній появі повного хору..., в наслідуванні фраз (дуже старої забитки), а також у монотонно гудячому тенорі по верх мелодії переважно на примі домінантової гармонії [3, с. 72–73]. Нотографічно здавна вона записувалася в один голос із обов'язковими вказівками Solo, Sopr., Bass, duo, всі [3, с. 71]. Загалом, у музичній тканині єрусалим-

ки переважає діатоніка, а підголоски та елементи гетерофонного викладу практично унікаються: інколи в унісон могли сходитися альт і бас або тенор і бас. Зрідка допускаються прохідні та допоміжні діатонічні та хроматичні звуки у середніх голосах, якщо вони доповнюють компломентарно рух мелодії у верхньому голосі. Показово при цьому, що сам П. Бажанський констатує як спорідненість понять «самолівка» та «єрусалимка» на основі використання тверджень «самолівка на єрусалимку» та «єрусалимка на самолівку», так і надає їм принципово відмінних ознак.

Отож, така літургійна консервативність поряд із залученням народнопісенних засобів музичної виразності була притаманна й музичній композиторській літургійній та паралітургійній спадщині XIX століття. Основу репертуару більшості церковних хорів XIX та навіть на початку XX століття складали переважно нескладні богослужбові та паралітургійні пісні, що були доступними для співу непрофесійних співаків і зорієнтовані на загальнонародний спів у церкві, тобто спів із прихожанами, поширений у більшості греко-католицьких церков.

Натомість, після реформування у 1920-х роках до греко-католицьких церков поступово приходить практика чотириголосого академічного хорового співу, перейнятого передусім від гастролуючих світських колективів та церковного освітнього осередку в Перемишлі. Свідченням цього є публікація М. Антоновича, в якій він зазначив, що впродовж першої третини XX століття хоровий спів у Львівській духовній семінарії набув професійних форм. До репертуару колективу ввійшли релігійні («Літургія» Й. Кишакевича, колядки й щедрівки в обробках К. Стеценка, Д. Котка, «Покаяніє» А. Веделя, «Лірники» (кант про Страшний суд), «Через поле широкее» (Легенда), «Були люди невірні») та світські твори українських, а подекуди й зарубіжних композиторів, народні й популярні пісні [1, С. 67].

Зауважмо, що 1928 року духовна семінарія у Львові була реорганізована у Богословську академію з богословським і філософським факультетами під керівництвом о. доктора Йосифа Сліпого. Заклад діяв і розвивався до ліквідації більшовиками у 1939 році.

За сприяння Митрополита Андрея (Шептицького), плеканням церковного співу відзначалася Станиславівська греко-католицька

духовна семінарія, відкрита 1907 року. У закладі функціонував чоловічий хор, який спеціалізувався на вивченні церковно-обрядових наспівів, а також виконував авторські духовні твори (Д. Бортнянського восьмиголосі концерти «Слава во вишних Богу» [стихира самогласна після 50-го псалму на Різдво Христове], обробка «Тебе, Бога, хвалим» [давній церковний гімн]) та українські пісні [15, с. 3]. Багатоголосі твори виконувалися зведеними хоровими колективами різного рівня вокальної майстерності.

Загалом, відкриття нових і поліпшення навчання у діючих закладах освіти різних кваліфікаційних рівнів (школи, бурси, семінарії) засвідчувало потребу суспільства у підвищенні якості церковного співу й зумовило активізацію його вивчення навіть на світському рівні. Саме тому, Бережанська, Перемишльська, Станиславівська, Львівська гімназії мали хори, де вивчались не тільки традиційні літургійно-ужиткові напиви, а також авторські богослужбові та духовні чотириголосі твори композиторів (М. Березовського, Д. Бортнянського, А. Веделя, К. Стеценка, М. Вербицького, І. Лаврівського та інших).

Незважаючи на російську окупацію українських земель, підпільне існування УГКЦ в часи радянського режиму, тяглість греко-католицьких богослужбових співочих традицій зберігається і досі. У селах вже у XXI ст. часто можна почути самолівковий спів та власне й саму єрусалимку. Щоправда містечка та міста, прагнучи демонструвати «кращість», виконують Служби Божі на чотири голоси різних композиторів.

Висновок. Отож, суспільно-релігійна ситуація зумовила відповідний рівень церковно-співочої освіти та створила сприятливі умови для розвитку літургійного хорового стилю в УГКЦ. Це передбачало практикування самолівкового виконання у поєднанні з вагомим впливом світського та запровадженого в церквах хорового багатоголосся. На цій основі композитори творили більшість богослужбових циклів для виконання напівпрофесійними хорами і лише незначна кількість творів виявляла суто професійні вокально-хорові концепти авторського втілення.

Література

1. Антонович М. Дмитро Котко в малій Духовній семінарії у Львові. *Дмитро Котко та його хори. Статті, рецензії, спогади, документи* [ред.-упор. С. Стельмашук]. Дрогобич : Відродження, 2000. С. 64–72.
2. Антонович М. Питоменності українського церковного співу. *Науковий Конгрес у 1000-ліття хрещення Руси-України: збірник праць Ювілейного Конгресу*. Мюнхен, 1988–1989. С. 458–474.
3. Бажанський П., священник. Історія руского церковного піня. Л.: Типографія Ставропігійського Інститута, 1890. 8+86 с.
4. Гуральна С. Обрядово-практична і концертна діяльність церковних хорів Галичини. *Українська культура : минуле, сучасне, шляхи розвитку* : зб. наук. пр. Вип. 22 / упоряд. В. Г. Виткалов; редкол.: Ю. П. Богуцький, С. В. Виткалов, Волков С. М. та ін. Рівне: РДГУ, 2016. С. 121–129.
5. Гуральна С. Відображення проблематики українського церковного співу у джерельних матеріалах Галичини кінця XIX – початку XX століття *Наукові збірки Львівської національної музичної академії імені М. В. Лисенка. Музикознавчий універсум*: зб. статей. Львів. 2018. Вип. 42–43. С. 37–46.
6. Гуральна С. Хорова літургійна практика у Галичині кінця XIX – першої половини XX ст. *Українська музика*. Львів: ЛНМА імені М. В. Лисенка, 2018. Ч.2 (28). С. 31–40.
7. Гуральна С. Тенденційні напрямки розвитку хорової літургійної практики в Галичині кінця XIX – першої половини XX століть. *World science*. Warszawa 2018. September. №9 (37). С. 80–84.
8. Зваричук Ж. До питання про галицькі церковно-співочі традиції. *Студії мистецтвознавчі*. К.: Видавництво ІМФЕ, 2007. Ч. 2 (18). С. 26–33.
9. Йосиф Левицький Історія введення музикального пня в. Перемишлі. *Перемишлянин на рік 1853*. Перемишль: Типом і накладом книг печатні капітульної, 1852. С. 81–90.
10. Кияновська Л. Стильова еволюція галицької музичної культури XIX–XX ст. Тернопіль: СМП «Астон», 2000. 339 с.
11. Костюк Н. Богослужбова творчість Вербицького: можливості оновлення критеріїв оцінки в культурно-стильовому контексті. *Українська музика: наук. часопис* / [засн. ЛНМА імені М. В. Лисенка; гол. ред.. І. Пілатюк], 2011. Львів, 2015. С. 156–168.
12. Курочка Ос. Українська церковна музика. Короткий нарис історії розвою. *Мета*. 1931. Ч. 19. С. 4–6; Ч. 20. С. 3; Ч. 21. С. 3–4; Ч. 22. С. 7.
13. Ленчик В. Нарис історії Української Церкви. Львів: Свічадо, 2003. 600 с.
14. Стешко Ф. З історії української музики XVII ст. (Церковна музика

в Галичині). *Українська музика*. I ч. 1937. № 8. с. 101–105; II ч. 1938. № 1. с. 2–5; II (Продовження). 1938. № 2. С. 21–27.

15. Ф. І. О. [...Папський ювілей...] Зі Станиславова. Письма з краю. *Діло*. 1908. 29 н. ст. (16 ст. ст.) грудня. Ч. 292. С. 3.

Svitlana Huralna

Kremenets

LITURGICAL CHANT OF THE UKRAINIAN GREEK CATHOLIC CHURCH THROUGHOUT THE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES

Abstract. *The article explores the origins of the Greek Catholic rite and characterizes the prevailing trends in the development of liturgical chant practices. Based on the analysis of historical sources, it is noted that throughout the 19th and the first half of the 20th centuries, singing in churches was performed according to generally accepted methods, specifically through congregational liturgical chant (congregational singing). The author describes the distinctions between samolivka and ierusalymka as specific variations of this practice. Particular attention is paid to the continuity of singing traditions and the role of educational institutions in fostering the development of church music.*

Keywords: *Ukrainian Greek Catholic Church (UGCC), liturgical chant, samolivka, ierusalymka, choir.*

Олег Смоляк, Лілія Проців

м. Тернопіль

ЦЕРКОВНІ КОЛЯДИ У ДУХОВНО-МУЗИЧНІЙ СПАДЩИНІ УКРАЇНСЬКИХ СВЯЩЕННИКІВ

Анотація. У дослідженні висвітлено розвиток жанру церковних коляд у творчості українських священників, як складової духовнописенної культури XVII–XIX століття. У процесі дослідження з'ясовано, що першими джерелами, в яких засвідчено використання церковних коляд були: шкільна драма, живий та ляльковий вертепи. Авторами перших різдвяних драм, які дійшли до наших днів, були Памво Беринда, Дмитро Туптало (Ростовський), Єлифаній Довгалецький та ряд невідомих сучасній науці авторів. Ймовірно, вони й були авторами церковних коляд, використаних у драмах. Підсумком творення церковних коляд став перший друкований збірник українських духовних пісень «Богогласник», виданий в Почаєві у 1773 році. Процес творення церковних коляд активізувався у XIX столітті. Їхніми авторами стали греко-католицькі священники Віктор Матюк, Максим Копко, Остап Нижанківський, Йосип Кишакевич та інші.

В результаті дослідження здійснено періодизацію розвитку жанру церковних коляд у духовно-музичній творчості українських священників XVII–XIX століття. Перший період — «рукописний» (кінець XVI — 1773 рік), пов'язаний з першою фіксацією пісень на Різдво Христове без конкретизації назв пісень та їхніх авторів. Другий період — «економічний» (1773 — початок XIX століття), пов'язаний з появою першого збірника українських духовних пісень, виданого в Почаєві у 1773 році, започаткуванням традиції друкування збірників духовних пісень, у тому числі коляд, із зазначеними назвами та частково іменами авторів. Третій період — «авторський» (середина XIX — кінець XIX століт-

тя), започаткований та розвинутий композиторами і священниками Іваном Біликовським, Віктором Матюком, Максимом Копко, Остапом Нижанківським, Йосипом Кишакевичем. У цей період церковна коляда зазнає стилістичних змін. Вона втрачає риси церковної гимнографії (урочистий, протяжний характер, літературну строфічну будову, урочисту мелодику, вишуканий та урочистий стиль виконання). Натомість набуває рис народнописенної творчості, як у строфічній, так і в мелодичній будовах.

Ключові слова: духовно-музична творчість, церковна коляда, духовна пісня, різдвяна драма, вертеп, «Богогласник», українські священники.

Постановка проблеми. Хронологічні рамки дослідження охоплюють кінець XVII–XIX століття як період становлення та розвитку жанру церковних коляд, авторами яких є українські священники.

Теоретичною основою дослідження стали праці вчених-істориків та культурологів Івана Франка, Михайла Грушевського, Михайла Возняка, Олександри Гнатюк, Бориса Кудрика, Лідії Корній, Любові Кияновської, Юрія Медведика та інших. Автори вищезазначених наукових робіт в більшій мірі досліджували процес становлення та розвитку жанру духовних пісень загалом, церковних пісень зокрема. У меншій мірі зверталась увага на авторство церковних коляд. Саме цей аспект й актуалізує тему нашого дослідження.

Мета дослідження — простежити розвиток жанру духовної пісні, зокрема церковної коляди, у творчій діяльності українських священників у XVII–XIX століттях, здійснити періодизацію процесу розвитку церковних коляд у їхній творчості.

Результати дослідження та їх обговорення. Важливу роль в історії становлення та розвитку української музичної культури на усіх його етапах відігравали представники духовенства: церковні ієрархи, рядові священники, монахи, мандрівні дяки. Це особливо відчутно у період впродовж XVII–XIX століть. У цей проміжок історичного часу відбувалося становлення української літургійної та паралітургійної музики. Важливе місце в музичній культурі України зазначеного пе-

ріоду займали духовні пісні, у тому числі церковні коляди. Саме вони склали першу антологію духовних пісень — «Богогласник», виданий в Почаєві у 1790–1791 роках. Якщо духовні пісні (церковні пісні — покайальні, хвалебні, присвячені святим, великим та малим церковним святам) як предмет дослідження знайшли своє місце у працях вчених — Івана Франка, Михайла Грушевського, Михайла Возняка, Василя Щурата, Олександри Гнатюк, Бориса Кудрика, Лідії Корній, Любові Кияновської, Юрія Медведика та інших, то творча діяльність авторів церковних коляд недостатньо висвітлена в українській науковій літературі, що і зумовило вибір теми дослідження.

Коляди в структурі Різдвяної драми. Перші в історії української культури згадки про поетичні, драматичні твори та декламації на Різдвяну тематику з використанням музики (співу), які дійшли до наших днів, пов'язані з іменами видатних діячів української культури, представників духовенства Памви Беринди, Данила Туптала (Дмитра Ростовського), Митрофана Довгалевського, Єпифанія Славинецького та інших.

У 1616 році у Львові був надрукований один із найдавніших зразків жанру шкільної драми, декламація під назвою «На Рождество Христа Бога і Спасителя нашого Ісуса Христа вірші для утіхи православним християнам» Памви Беринди¹. Декламація складена у формі діалогу і містила пролог, промову семи хлопців (отроків) та епілогу. До діалогу були додані інші вірші на церковні теми, а також передбачався спів. Музика, зокрема хоровий спів, була важливою складовою шкільної драми. Однак нотні записи до українських шкільних драм не збереглися. Окремі ремарки на словесних текстах засвідчують її

¹ Памво Беринда (між 1555–60–1632) — вчений-богослов, письменник, перекладач, редактор, видавець, педагог-просвітитель, викладав у Львівській братській школі, у якій і здобув освіту. З 1620 року він — протосинкел (головний друкер), згодом архітепограф (завідувач Києво-Печерської друкарні). У 1627 році в друкарні Києво-Печерської лаври була видана головна праця вченого «Лексикон», словник, який охоплював більш як 7000 церковно-слов'янських та вживаних в церковних текстах іншомовних слів та їхній переклад на тогочасну українську мову з тлумаченням. Метою П. Беринди при складанні збірника було становлення української термінології, поширення використання тогочасної української мови в практиці богослужіння, в освіті, у видавничій справі. Словник П. Беринди став видатною пам'яткою української літератури доби бароко, який засвідчив рівень духовної культури освічених кіл України на початку XVII ст., а також патріотизм та любов автора до української мови та культури [6, с. 119].

присутність і вказують на роль у драматургії діалогу. Музичні номери позначалися термінами «пініє», «кант», іноді «cantus», що вказувало на походження драми або на те, що співає хор. Як засвідчує ремарка у Різдвяному діалозі П. Беринди, після декламації п'ятого отрока звучав церковний спів («Співати «Слава в вишніх Богу», стихиру по 8, псалом на Рождество Христове»). Хоровий спів звучав і в інших зразках цього жанру [10, с. 260–261]. Перші шкільні декламації носили не драматичний, а швидше описовий характер, де опис подій був розділений між учасниками-декламаторами. Тематика діалогів була виключно релігійного характеру, головні сюжети — гріхопадіння та спасіння людини. Таким чином, Памво Беринда, як свідчать джерела, є автором першої друкованої драми, в якій присутні духовні піснеспіви, зокрема й різдвяні пісні його авторства.

Згодом розвивається «справжня» драма. Серед авторів української барокової драми — відомі діячі культури, вчені-богослови, письменники, представники духовенства — Данило Туптало, Феофан Прокопович, Георгій Кониський та інші. Тематика драм була різноманітною: різдвяні, великодні сюжети, драми про життя святих, згодом історичні драми.

За твердженням Лідії Корній, з різдвяних драм до нашого часу збереглися лише чотири: «Комедія на день Рождества Христова» Данила Туптала, «Дійствіє на Рождество Христове» (кінець XVII — початок XVIII ст.) невстановленого автора, «Комічеське дійствіє» Митрофана Довгалевського (1736), а також різдвяна драма без автора та назви (перша половина XVIII ст.).

Данило Туптало (Дмитро Ростовський)² є одним з перших авторів шкільної різдвяної драми в Україні «Комедії на день Рождества Христова». У драмі присутні дві сюжетні лінії. Перша — розкриває подію народження Ісуса Христа. Друга — злочин іудейського царя

² Данило Туптало (Дмитро Ростовський) (1651–1709) — митрополит, відомий український письменник-просвітитель, церковний та культурний діяч, випускник Києво-Могилянського колегіуму, автор праці «Четы Мінеї» («Книга життя святих»), над якою трудився понад двадцять років. Праця Д. Туптала стала складовою церковного богослужіння, ідейною та фактологічною основою для проповідей. Д. Туптало є автором близько 20-ти праць духовно-просвітницького характеру, серед яких «Алфавіт духовний», «Літопис, що розповідає діяння від початку світобудови до Різдва Христового», «Повчальні Слова», збірки духовних поезій. Вагоме місце в історії літератури займають моральні драми «Комедія на Успіння Богородиці», «Комедія на день Рождества Христова», «Грішник, що кається» та ін. [6, т. 9. С. 3279].

Ірода, пов'язаний зі вбивством немовлят. Саме ці сюжетні колізії розкриті в різдвяній драмі Д. Туптала. Сцена з пастухами, в якій зображені українські селяни Борис, Аврам і Панас, носить побутовий характер. У драмі з'являються алегоричні постаті «Невинність», «Помста», «Сила Божа», які символізують основні морально-етичні постулати драми [10, с. 252].

У драмі «Дійствіє на Рождество Христове» невідомого автора кінця XVII – початку XVIII століть, на жаль, відсутня інформація про використання різдвяних кантів, хоча, без сумніву, вони мали б бути присутніми, оскільки середньовічна драма — синкретичне дійство, в якому поєднуються літературний текст, музика, пантоміма, танець [10, с. 253].

До видатних діячів української культури першої половини XVIII століття — авторів шкільних драм — належить Митрофан Довгалецький³. Він є автором двох шкільних драм: різдвяної містерії «Коміческоє дійствіє» (1736) та Великодньої драми «Властотворний образ чоловіколюбія Божія» (1737). Різдвяна драма «Коміческоє дійствіє» розповідає про народження Христа, прихід волхвів, побиття дітей та покарання Ірода. Особливий інтерес викликають гумористичні інтермедії до п'єс (по п'ять до кожної) на соціально-побутову тему, в яких постають узагальнені образи українських селян, козаків, астролога, білорусів, циган, москалів, поляків, чий політичний гніт підкреслювався. В інтермедіях автор застосовує мову, наближену до розмовної [6, Т2, с. 556]. Авторство інтермедій в Різдвяній драмі Митрофана Довгалецького постає дискусійним питанням, оскільки є припущення, що вони належали одному з учнів Довгалецького, ймовірно с. Лебединському [17, с. 184–185]. У дослідженнях українських вчених-культурологів відсутні відомості про використання

³ Митрофан Довгалецький (дата та місце нар. і см. невідомі, роки активної діяльності 1730-ті) — письменник, вихованець, згодом викладач піітики Києво-Могилянської Академії. У Києво-Могилянській академії М. Довгалецький викладав у класі синтаксими, згодом став автором курсу «Система синтаксису» (1736). Особливе місце в українській літературі доби бароко займає праця М. Довгалецького під назвою «Сад поетичний, вирощений задля збирання квітів і плодів віршованого і прозового слова в Київській Могилянсько-Зборовській академії для більшої користі українському садівникові і Його Православній Батьківщині біля Йорданського і Марійського морів у році, у якому особливо чудове місце дало наказ [здобути] зброєю Озов, 1 вересня 1736 року». «Сад поетичний» належить до однієї з найгрунтовніших праць з теорії літератури першої половини XVIII століття (Маслюк 2001: 184–185).

різдвяних кантів в драмі Митрофана Довгалецького, хоча за канонами жанру вони мали б бути присутніми.

Як свідчать дослідження українських вчених, у шкільній драмі XVII–XVIII століть використовувалися піснеспіви на тексти церковної гимнографії (тобто богослужбовий спів), приміром часто звучала стихира на Різдво Христове «Слава в вишніх Богу», зокрема у декламації Памви Беринди, Різдвяній драмі Данила Туптала та ін. Звучали також інші церковні піснеспіви: ірмос на Різдво Христове «Христос рождається, славте» (у різдвяній драмі Дмитра Туптала), стихира на Благовіщення Богородиці «Благовістуй, земле» (у різдвяній драмі невідомого автора без назви).

Крім богослужбового співу, в драмах часто використовувалися відомі духовні канти. Приміром у різдвяній драмі без назви вказано заспівати відомий на той час кант «О Маріє, ти дівице пречистая». Інколи практикувалося співати літературний текст окремих музичних номерів на мелодію («на тон») іншого відомого канта. Прикладом може слугувати драма «Коміческоє дійствіє» Митрофана Довгалецького, в якій словесний текст канта «Нині внемліте словеса сія», у відповідності до ремарки, повинен був виконуватися на мелодію («на тон») «Коли діждуся весела». Ймовірно літературний текст та музика належали Феофану Прокоповичу [10, с. 265]. Шкільна драма була поширеною в академічному середовищі, на її основі була створена перша частина лялькового вертепу.

Шкільна драма, яка вперше була поставлена в стінах Львівської братської школи у XVII столітті, стала дуже популярною і в Києво-Могилянській академії. У першій половині XVIII ст. драма досягла свого апогею. Дійства виконувались як в стінах братських шкіл та колегіумів скрізь на території України, так і на міських площах перед широкою аудиторією. Драма в тогочасній системі освіти була важливим компонентом навчання та виховання учнів. Вона передбачала поєднання знань і вмій із різних наук: богослов'я, риторики, піітики, літератури, драми, музики, хорового співу. Українська шкільна драма, яка поєднувала біблійну та національно-патріотичну тематику, стала важливим чинником морально-релігійного, естетичного та національно-патріотичного виховання. У вітчизняному загальнокультурному вимірі шкільна драма послужила основою для становлення та розвитку українського театру.

В осередках освіти, зокрема братських школах, можливо, саме в Києво-Могилянській академії виник вертеп — лялькова вистава, свого роду спрощений варіант різдвяної шкільної драми. Ймовірно його постановку здійснювали студенти братських шкіл, чи Академії. В середовищі дослідників досі немає спільної думки стосовно часу та місця першої появи вертепу. Частина з них вважає, що вертеп був поширений на території України ще у XVI столітті, натомість тексти вертепних драм, які дійшли до нас, датуються другою половиною XVIII століття. Найбільш повним зберігся текст Сокирянського вертепу, власником і видавцем якого був Григорій Галаган. До родини Галаганів текст вертепу був привезений київськими бурсаками у 1770 році, де вперше відбулась постановка дійства. З того часу вертеп в маєтку ставився щорічно. Важливою складовою вертепного дійства були різдвяні духовні пісні.

За свідченням дослідників, зокрема І. Франка, М. Возняка, В. Резанова та інших, автори та виконавці вертепного дійства брали за основу різдвяну драму. Так, у першій частині Сокирянського вертепу простежуються паралелі з «Комедією на день Родження Христова» Д. Туптала, помітний також зв'язок між другою дією вертепу та інтермедіями до різдвяної драми М. Довгалецького «Коміческое дійствіє». У порівнянні з шкільною драмою, текст вертепу був коротшим, простішим, більш доступним широкому загалу глядачів [12, с. 90].

Різдвяні коляди в друкованих збірниках українських духовних пісень (кінець VXIII – початок XIX століття). Першим друкованим збірником українських духовних пісень був «Богогласник», виданий в Почаєві у 1773 році. У ньому була вміщена коляда «Не плач, Рахиле», а також, за нашим припущенням, коляда Дмитра Левковського «Весела світу новина». Підтвердженням цього є наявність першої строфи тексту і мелодії коляди у «Богогласнику», виданому в Почаєві у 1790–1791 роках.

«Богогласник», виданий в Почаєві у 1790–1791 роках, є свого роду підсумком розвитку жанру, антологією українських духовних пісень, які побутували наприкінці XVIII століття в українських монастирях та церквах. Серед усіх 240-ка духовних пісень в збірнику було надруковано 24 українські та 5 польських коляд. Згідно церковному календарю, на початку збірника були вміщені пісні до «Господських свят». Пісні поділені на дві групи: «Пісні на Рождество Христо-

тово» та «Іныя пісні на «Рождество Христово вмісто небогоугодных обычных коляд простішим півцам служащим» [26]. До першої групи віднесено різдвяні пісні, що, на погляд упорядників, були призначені для виконання представниками вищих соціальних верств населення (№ 1–14). Сюди увійшли коляди з нотами та без нот (із вказівкою «тону»). Другу групу склали інші пісні на Різдво Христове, ймовірно, народного походження, з вказаним нотним текстом (№ 15–24).

Як зазначив Іван Франко, «Богогласник» не є цільним твором, ані з одного часу: «Се є збірник пісень церковних, котрі постали в лоні унії в різні часи, походили від різних авторів і писані були в різнім дусі. Є се не збірна праця групи людей, але радше здобуток довгої роботи кількох поколінь; деякі пісні походять з XVII віку, других автори дожили ще XIX віку...» [27, с. 15]. Частина авторів духовних пісень, зокрема церковних коляд, вміщених у «Богогласнику», є відомою для сучасних дослідників, їхні імена вказані в акровіршах пісень. Приміром у «Богогласнику» дослідникам вдалося віднайти окремі нотні записи музичних номерів, які звучали в шкільних драмах. Це: «Глас слышан в Рамі», «Ангел пастырем вістил», «Нынѣ весь мир да играет» з різдвяної драми Дмитра Туптала, «Тебѣ слава и держава, всемогущий Боже» з «Дійствія на Рождество Христове» невстановленого автора кінця XVII – початку XVIII століття. Також відомо, що пісня «Ісусе прелюбезный, сердцу сладосте», опублікована в «Богогласнику», належить Дмитрові Тупталу. Окремі різдвяні пісні виникали під впливом шкільних драм. Це духовні пісні з театральною драматургією. До них належить коляда «Не плач, Рахиле, зря — чада ціли», вміщена у «Богогласнику». Вона побудована у формі діалогу між Рахиллю, що оплакує своїх дітей, та Співцем, який проголошує слова автора, заспокоює її та сповіщає, що діти на небі. До цієї сцени діалогу близька 9-та ява драми «Дійствіє на Рождество Христове», в якій «Дочка Сіонська» плаче за своїми дітьми, а хор («пініє») виконує роль автора та заспокоює [10, с. 266]. Різдвяна пісня «Не плач, Рахиле» тільки у версії, вміщеній у «Богогласнику», має діалогічну форму. Так укладачі збірника намагались вказати на її зв'язок з середньовічною різдвяною містерією та давнє походження. Коляда належить до найдавніших зразків духовнопісенної творчості в репертуарі «Богогласника» (ймовірно до другої половини XVI століття) із невстановленим до сьогодні автором.

Серед духовних пісень, надрукованих в «Богогласнику» (1790–1791), за свідченням Юрія Медведика, п'ять належать Дмитру Левковському. Серед них, ймовірно, й коляда «Весела світу новина». Ця коляда за музично-поетичною стилістикою близька до церковних коляд, які побутували у XVIII столітті.

Початок XIX століття характеризується перевиданнями «Богогласника». Наступні видання пісенного збірника відбулися в Почаєві у 1805 та 1825 роках. Суттєвих відмінностей між трьома співаниками немає, за винятком незначних інтонаційних та метро-ритмічних правок у різдвяній коляді «Дар нині пребогатий», тональних змін у коляді «Не плач, Рахиле» (в антологіях 1790–1791 та 1805 років). «Богогласник» друкувався і в інших містах. Двічі збірник видавався у Львові: у 1850 році в Ставропільській друкарні та у 1886 році — з нагоди 300-ліття Ставропільського братства. Були й інші видання, які значно розширили географію духовнопісенного книгодрукування [21, с. 77].

Автори церковних коляд у другій половині XIX століття. З поширенням «Богогласників» відбувається популяризація жанру духовних пісень, зокрема церковних коляд, в середовищі українського духовенства. В середині XIX століття процес творення церковних коляд переміщується на територію Західної України, адже найбільш освіченою та прогресивною верствою населення на цій території було греко-католицьке духовенство. Музично обдаровані священники вирішили вийти за межі канону Різдвяної Богослужби і обрамити її церковними піснеспівами, які в найбільш доступній формі тлумачать широкому загалу сутність народження Ісуса Христа. Кожен з музично обдарованих священників намагався створювати різдвяні пісні й залучати їх до Різдвяної Богослужби або після неї.

Одним з перших авторів церковних коляд у другій половині XIX століття був Іван Біликовський⁴. Серед його численних вокальних та

⁴ Іван Біликовський (1846–1922) — диригент, композитор, громадський діяч, організатор музичного життя в Галичині, перший біограф В. Матюка, автор підручників з музики, церковних пісень для хору. Його творча та педагогічна діяльність пов'язана з Самбірською та Станіславівською гімназіями (нині м. Івано-Франківськ), він навчав співу та музики у школах Станіслава, Львівській учительській семінарії, викладав теорію музики у Вищому музичному інституті ім. М. Лисенка. І. Біликовський був засновником та першим директором товариства «Боян» в Станіславові, членом правління Львівського «Бояна», «Союзу співацьких та музичних товариств» у Львові [20, с. 383].

хорових композицій — твори для галицького шкільництва, духовні твори, зокрема церковні коляди. Йому належать твори для церковного хору «Яко беззаконіє моє» (1900), «Молитва» («Серце чисто сожиди во мні, Боже») (1907), «Благообразний Йосиф», «Великопостні пісні» (1909) [20, с. 383]. І. Біликовський є також автором відомої коляди «Ой дивна, дивна вкраїнська родина», яка була надрукована у Співанику о. В. Навроцького та В. Сайка, виданому в друкарні О. О. Василян в Жовкві у 1907 році, та в «Ілюстрованому музичному календарі на рік 1907» [24].

У 1909 році вийшов друком «Збірник коляд» для дитячого, жіночого або чоловічого хору в супроводі фортепіано в укладі І. Біликовського. У збірнику вміщено дев'ять коляд та одну щедрівку на три та чотири голоси: «Бог предвічний», «Согласно співайте», «Возвеселімся», «Вселенная возвеселится», «На небі зірка», «Дар нині пребогатий», «Нова радість стала», «Христос родився», «Ой, дивна, дивна», щедрівка «В галицькій землі нова зоря». Усі пісні гармонізовано просто, доступно, з урахуванням діапазону дитячих голосів. За характером і змістом коляди підібрані життєстверджуючі, оспівують радість материнства, християнські чесноти, велич Божого народження [1].

Продовжив традиції творення церковних коляд Віктор Матюк⁵. Він є автором «Співаника церковно-народного для шкіл народних», виданого у Львові в 1911 році (друге видання здійснено у 1924 р.). У Співанику вміщені духовні піснеспіви, призначені для застосування у «вселядних» семикласних школах та учительських семінаріях. Співаник містить дванадцять розділів. З-поміж інших виділимо розділ IV — «Пісні на Різдво Христове» [19]. В. Матюк є автором таких церковних коляд, як «Витай Ісусе з Пречистой Діви», «Нуте, нуте, браття сусіди», «На небі зірка ясна засяла» (сл. І. Луцика). Автор відтворює в колядах радісний настрій Божого народження. В галицькому

⁵ Віктор Матюк (1852–1912), греко-католицький священник, громадський діяч, редактор-видавець, композитор, автор музично-драматичних творів, шкільних співаників, духовних пісень. Необхідну музичну освіту він здобув самотужки («автодидактично»), за винятком недовготривалого навчання у П. Бажанського та кількох консультацій у Михайла Вербицького. Його музично-естетичні переконання сформувались під впливом української та європейської хорової музики, зокрема творів Д. Бортнянського, М. Вербицького, І. Лаврівського та ін. Учень засновника «перемиської школи» М. Вербицького, він продовжив розпочату ним справу професіоналізації музичного життя в Галичині [2, 1937, с. 13–17].

середовищі великого поширення набула коляда «На небі зірка ясна засяла», яка згодом увійде в збірники коляд галицьких композиторів 20–30-х років XX століття Богдана Вахнянина, Василя Барвінського, Василя Безкоровайного. Танцювальний метро-ритм, хвилю-подібна мелодика, доступність для сприйняття спричинили популярність пісні як в церковному, шкільному, так і широкому світському середовищі. За твердженням дослідниці І. Матійчин: «Використання усталених мелодичних зворотів у поєднанні з танцювальним ритмом, поширення коляди у народному середовищі призвело до помилки — визначення пісні «На небі зірка» гармонізацією, а не оригінальним твором композитора Матюка» [18, с. 111].

Загалом церковні коляди В. Матюка — приклад аматорської композиторської творчості, спорідненої з традиційними зразками народнописенної творчості, які відповідали потребам українського шкільництва, духовним запитам українського суспільства кінця XIX — початку XX століття. Як зазначає Ю. Медведик, В. Матюк був одним із перших українських композиторів, хто започаткував практику вміщення духовних пісень до репертуару друкованих шкільних співаників [23, с. 50].

Церковна пісня займає важливе місце у творчості отця Максима Копка⁶. Наприкінці XIX століття Максим Копко виступив засновником і видавцем «Бібліотеки Музикальної», друк якої відбувався в Перемишлі протягом 1897–1912 років. У рамках «Бібліотеки» було видано ряд релігійних і світських збірників пісень, серію шкільних співаників та посібників.

Першу частину «Бібліотеки Музикальної» складає Свята Літургія та церковні пісні з нотами. Частини друга та третя містять духовні пісні: До Божої Матері, до Св. Миколая, Тропар на Різдво Христове та десять коляд на два голоси. Випуски четвертий та п'ятий вийшли друком у 1901 році і склали шкільну частину «Бібліотеки Музикаль-

⁶ М. Копко (1859–1918) — греко-католицький священник, який увійшов в історію української музичної культури як композитор, диригент, педагог, автор хороших церковних та світських творів, засновник та диригент Перемишльського «Бояна» (1891), видавець «Бібліотеки Музикальної» в Перемишлі. М. Копко навчався в Перемишльській гімназії, згодом Львівській духовній семінарії, яку закінчив у 1884 році. Протягом 1892–1907 років перебував на посаді вчителя та диригента Перемишльської жіночої учительської семінарії [6, с. 1130–1131].

ної». Шостий випуск «Бібліотеки Музикальної» — збірник духовних пісень «На святий Великодній піст». Частина дванадцята «Бібліотеки Музикальної» містить шість коляд. Коляди М. Копка були також опубліковані у збірці «Коляди або пісні з нотами на Різдво Христове», виданій у Жовкві у 1925 році. Серед них: «Вселенная веселися», «На Рождество Христа» (1900), «Вістку голосить світу зірниця». Церковні коляди, створені Максимом Копком, стали широко відомими в Галичині на межі XIX та XX століть. Вони до сьогодні перебувають в активному репертуарі колядників на західноукраїнських землях. Це, в першу чергу, пояснюється їхньою наближеністю до народнописаних джерел та збереженням загальних рис церковного піснетворення. Адже всі вони зберігають народнописенну колядкову будову вірша і мелодії. В усіх церковних колядах Копка також присутні елементи, властиві бароковому пісенному стилю — повільний темп, розспівність окремих складів, використання секвенційного розвитку мелодії тощо.

Вагомий внесок у творення церковних коляд здійснив священник Остап Нижанківський⁷. Він є автором чисельних світських та церковних творів. Серед них — хорові епізоди зі Святої Літургії, церковні пісні, зокрема й коляди. Найбільш відома коляда — «Во Вифлеємі нині новина». Вона була надрукована у Збірнику церковнонародних пісень (укладачі О. Нижанківський, Т. Луцик), виданому в Перемишлі у 1900 році та призначена для чоловічого хору без супроводу [25, с. 489]. З часом коляда стала складовою частиною Служби Божої й виконувалася протягом Різдвяного періоду — до свята Стрітня Господнього. На мелодію цієї коляди виконують деякі літургійні фрагменти — «Ми херувимів», «Алилуя», «Причасник».

Коляда «У Вифлеємі нині новина» Остапа Нижанківського своїм мелосом близька до народнописаних творів. На думку Ірини Матій-

⁷ Остап Нижанківський (1862–1919) — відомий галицький священник, композитор та культурно-освітній діяч, народився в м. Стрий Львівської області в сім'ї священника. Остап Нижанківський — організатор та керівник хору при товаристві Бережанський «Боян» (1892), згодом очолив керівництво двох хороших колективів — Львівського «Бояна» (1895–1896) та Стрийського «Бояна» (1900–1914). У 1894–1895 роках О. Нижанківський учитель музики та співу у Львівській чоловічій учительській семінарії, а в 1896 році — у Празі склав іспит на підтвердження вчительської діяльності. Довгий час О. Нижанківський працював священником у с. Завадові теперішнього Стрийського району Львівської області [9].

чин, їй притаманні такі музично-стильові риси, як «строфічність будови, проста невибаглива мелодія, що рухається паралельними терціями, періодична повторюваність усталених ритмоформул, секвентний розвиток мотивів» [18, с. 104]. Все це стало підставою для активного використання цієї коляди не тільки в богослужбовій музиці, а й у репертуарі колядників.

Важливий внесок у творення церковних коляд здійснив отець Йосиф Кишакевич⁸. Він є автором численних релігійних творів різних жанрів, у тому числі церковних коляд. На думку Любові Кияновської, жанр церковних коляд в українській виконавській традиції набув «винятково важливого символічного значення і виявився одним з перших, який привабив увагу професійних музикантів» [7, с. 9]. На думку дослідниці, для церковної творчості Й. Кишакевича характерні: «схильність до поетизації релігійних переживань, органічне поєднання канонічно-церковних, витворених у літургійній практиці, та фольклорних інтонаційних джерел. Також властива лірична суб'єктивність, особистісний спосіб спілкування людини з Богом» [7, с. 50].

До сьогодні в активному репертуарі колядників на західноукраїнських землях, а також у культових приміщеннях можна почути такі коляди Йосипа Кишакевича, як «Над Вифлеємом заблисла зоря», «Слава во вишних Богу», «Спи, Ісусе, спи». Коляди написані в бароковому стилі з використанням новітніх музично-поетичних нашарувань, які на початку XX століття були властиві аматорській композиторській творчості. Зокрема, коляді «Над Вифлеємом заблисла зоря» властива ритмічна форма вірша 5+5, що є типовою для традиційних народних колядок. Бароковими рисами позначена й сама строфічна музична будова, що є чотирирядковою й властива, зазвичай, пісням літературного походження. Гомофонно-гармонічний виклад музичного матеріалу та широкий діапазон ладової та мелодичної будови також є характерними ознаками церковних барокових пісень. Ана-

⁸ Йосип Кишакевич (1872–1953) — відомий церковний й культурно-громадський діяч, автор чотирьох Служб Божих, близько сотні церковних творів — фрагментів із Богослужб, церковних пісень, які у 1920–1930 роках були видані у Львові серією з 22-х зошитів (ця серія мала назву «Духовно-музичні твори о. Кишакевича») [20, с. 408].

логічна музично-поетична стилістика властива й коляді «Слава во вишних, во вишних Богу».

Дещо іншою в музично-стильовому відношенні є коляда Йосипа Кишакевича «Спи, Ісусе, спи», яка набула великої популярності серед західноукраїнських колядників. Тут на відміну від двох попередніх коляд повністю витримані барокові стильові ознаки — сапфічна будова строфи, тридольний розмір, колисковий характер мелодії, повільний темп, секвентний розвиток окремих ланок мелодії. Коляда стала популярною не лише в Україні, але й за її межами.

Як засвідчує аналіз творчості Йосипа Кишакевича, він продовжив барокові традиції творення церковних коляд, разом з тим його творам притаманні новітні музично-поетичні способи висловлювання, які наприкінці XIX століття були властиві аматорській композиторській творчості. До них належать ритмічна форма вірша, використання гетерофонної поліфонії, характерних для народних колядок, ширший ладовий та інтонаційний діапазон.

Висновки. Перші зразки авторських церковних коляд були складовою Різдвяної шкільної драми, яка сформувалася в Україні у період заснування братських шкіл та колегіумів (кінець XVI століття). Перші драматичні твори та декламації на Різдвяну тематику з використанням співу пов'язані з іменами видатних діячів української культури доби бароко Памвою Бериндою, Дмитром Тупталою (Ростовським), Митрофаном Довгалецьким, Єпифанієм Славинецьким, які були першими авторами церковних коляд.

Найбільш інтенсивним у творенні українських церковних коляд був період, що охоплює XVIII–XIX століття. Саме в цей час з'являються перші друковані збірники духовних пісень, серед них «Богогласник», виданий в Почаєві у 1773 році, а також збірник-антологія «Богогласник», виданий в Почаєві у 1790–1791 роках. Серед 240-ка духовних пісень, в ньому опубліковано й 24 українські коляди, які виконувались в церквах у період Різдвяних Свят. Їхніми авторами були ієрархи православної церкви, а також ченці монастирів та рядові служителі церков. Серед них — Дмитро Туптало, Дмитро Левковський та інші.

Церковні коляди, вміщені у «Богогласнику», відповідали усім критеріям жанру духовних пісень як складової Різдвяного літургійного циклу. Причому метафоричність і символічність мови церковних коляд як величальних пісень є найвищою з-поміж духовних пісень і надають їм урочистого та вишуканого характеру. Церковним колядам, опублікованим у «Богогласнику», властиві риси барокової літератури. Це — метафоричність і символічність мови, урочистий характер, неквапливе розгортання музичної думки, використання літературних форм у строфічній будові вірша, зокрема й сапфічної строфи, секвенційний розвиток мелодії, дворазові повторення останніх віршів та ін. Церковні коляди, вміщені у «Богогласнику», стали орієнтиром для написання відповідних пісень майбутніми авторами.

У XIX столітті українські священники продовжують процес творення церковних коляд. Серед них — композитор Іван Біликовський, священники Віктор Матюк, Нестор Нижанківський, Максим Копко, Йосип Кишакевич та інші. Їхнім завданням у творенні церковних коляд було розширити розуміння сутності народження Ісуса Христа більш доступними музичними засобами. Це особливо відчутно у наближенні мелодій церковних коляд до народнопісенних зразків.

Впродовж кінця XVII–XIX століть церковні коляди зазнали змін. Вони втрачають ознаки барокового стилю, риси церковної гимнографії (риторичність, урочистий, вишуканий, величальний характер). Натомість, через асиміляцію з народними піснями, набувають ознак пісенного (колискового та романсового) стилю, стають більш демократичними, доступними, відповідають духовним запитам широких верств населення. Якщо у XVII–XVIII століттях авторами церковних коляд виступили вищі чини української церкви, то у XIX столітті творча ініціатива перейшла до середовища рядових священників. Це загалом позначилось на стилістичних засадах, способах музичного висловлювання, рівнях узагальнення літературних текстів.

В результаті дослідження здійснено періодизацію розвитку жанру церковних коляд у творчості українських священників XVII–XIX століть.

Перший період — «рукописний» (кінець XVI — 1773 рік), пов'язаний з першою фіксацією пісень на Різдво Христове. У цей період церковна коляда стала складовою Різдвяної драми та вертепу. В

текстах Різдвяних драм і вертепів, які дійшли до наших днів, вказані назви церковних коляд та їхні автори. Авторами перших різдвяних драм, які дійшли до наших днів, були Памво Беринда, Дмитро Туптало (Ростовський), Єпифаній Довгалецький та ряд невідомих сучасній науці авторів. Ймовірно, вони й були авторами церковних коляд, використаних у драмах.

Другий період — «едиційний» (1773 — середина XIX століття) пов'язаний з появою першого збірника українських духовних пісень, виданого в Почаєві у 1773 році, започаткуванням традиції систематичного друкування збірників духовних пісень, у тому числі коляд, із зазначеними назвами коляд та частково їхніми авторами. Так, у «Богогласнику», виданому в Почаєві у 1790–1791 роках, вміщено 24 українські церковні коляди, 5 польських, авторство яких встановлено частково.

Третій період — «авторський» (середина XIX — кінець XIX століття) започаткували та розвинули західноукраїнські священники та композитори: Іван Біликовський, Віктор Матюк, Максим Копко, Остап Нижанківський, Йосип Кишакевич та інші. У цей період церковна коляда зазнає стилістичних змін. Вона втрачає риси церковної гимнографії (урочистий, протяжний характер, літературну строфічну будову, урочисту мелодику, вишуканий та урочистий стиль виконання). Натомість набуває рис народнопісенної творчості, як у строфічній, так і в мелодичній будовах (народнопісенні форми переважають над літературними).

В історії української культури на усіх етапах розвитку духовна пісня, у тому числі церковна коляда, була вагомим складовою духовно-музичної творчості українських священників, виконувала основне дидактичне завдання — виховання християнських чеснот, формування благочестивої людини, разом з тим вона завжди була важливим засобом музично-естетичного та національно-патріотичного виховання, засобом самоусвідомлення та самоствердження українців у європейському просторі.

Література

1. Біликовський І. Збірник коляд. Для хору і фортепіано. Львів, 1909. 14 с. /Відділ рукописів ЛНБ імені В. Стефаника. Ф.163. спр. 13/3

2. Витвицький В. Віктор Матюк. *Українська музика*. 1937. Ч. 2. С. 13–17.
3. Возняк М. З поля української духовної вірші. Жовква, 1925.
4. Гнатюк О. Українська духовна бароккова пісня. Варшава–Київ, 1994. 188 с.
5. Гордієнко В. Композитор о. Йосиф Кишакевич. Біографічний нарис. Львів: «Поклик сумління», 1998. 110 с.
6. Енциклопедія Українознавства. Словникова частина. Перевидання в Україні. Львів: НТШ, 1993. Том I. С. V–XVI, 1–399; Том II. С. 405–799; Львів: НТШ, 2000. Том 9. с. 3205–3599.
7. Кияновська Л. Творчість отця Йосифа Кишакевича. Львів: «Поклик сумління», 1997. 95 с.
8. Кияновська Л. Церковний спів галицької композиторської школи. *KALOPHONIA*. Науковий збірник статей і матеріалів з історії церковної мови та гімнографії. Число 1. Львів: Видавництво ЛБА, 2002. С. 140–149.
9. Колодій Я. Остап Нижанківський. Львів: «ЛОГОС», 1994. 64 с.
10. Корній Л. Історія української музики. Частина I. Київ–Харків–Нью-Йорк: Видавництво М. П. Коць, 1996. 313 с.
11. Корній Л. Історія української музики. Частина II. Київ–Харків–Нью-Йорк: Видавництво М. П. Коць, 1998. 386 с.
12. Корній Л., Сютя Б. Українська музична культура. Погляд крізь віки. К.: Муз. Україна, 2014. 592 с.
13. Копко М. На Різдво Христове. Коляди. Бібліотека музикальна. Число 3. Перемишль, 1901.
14. Копко М. Ніч Вифлеємська. Хори і соло. Бібліотека музикальна. Число 10. Перемишль, 1905.
15. Копко М. Коляди. Бібліотека музикальна. Число 12. Перемишль, 1906.
16. Костюковець Л. Із спостережень над історією розвитку різдвяних псалмів-колядок. *Записки наукового товариства імені Т. Шевченка*. Том ССXXVI. Праці Музикознавчої комісії. Львів, 1993. с. 238–243.
17. Маслюк В. П. Довгалевський Михайло. Києво-Могилянська Академія в іменах XVII–XVIII ст. : енциклопедичне видання / упор. З. І. Хижняк; ред. В. С. Брюховецький. Київ: Видавничий дім «КМ академія», 2001. С. 184–185.
18. Матійчин І. Василянське піснярство кінця XIX–першої половини XX ст. як феномен галицької музичної культури: дис. ...канд. м-ва. 17.00.03. Львів, 2009. 209 с.
19. Матюк В. Співаник церковно-народний для шкіл народних. Львів, 1911, 1924. 267 с.
20. Медведик П. Діячі української музичної культури (Матеріали до

- біо-бібліографічного словника. *Записки наукового товариства імені Т. Шевченка*. Том ССXXVI. Праці Музикознавчої комісії. Львів, 1993. С. 370–455.
21. Медведик Ю. «Богогласник» — визначна пам'ятка української музичної культури XVII–XVIII століть. *Записки наукового товариства імені Т. Шевченка*. Том ССXXXII. Праці Музикознавчої комісії. Львів, 1996. С. 59–80.
22. Медведик Ю. Невідомі духовні пісні Дмитра Левковського останньої чверті XVIII – поч. XIX століть. *Записки наукового товариства імені Т. Шевченка*. Том ССXXVI. Праці Музикознавчої комісії. Львів, 1993. С. 223–237.
23. Медведик Ю. Українська духовна пісня XVII–XVIII століть. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2006. 324 с., 17 іл.
24. Навроцький В., Сайко В. Співаник. Школа народна: в 4-х частинах. Жовква: Печатня О. О. Василян, 1907. 9+16+20+31 с.
25. Осадця О., Соловій Л. Нотографічний покажчик творів Остапа Нижанківського. *Записки наукового товариства імені Т. Шевченка*. Том ССXXVI. Праці Музикознавчої комісії. Львів, 1993. С. 477–494.
26. Сімович В. Вибрані статті / упорядкув. та примітки Н. Ткачової. Тернопіль: Підручники та посібники, 2005.
27. Франко І. Наші коляди. *Зібрання творів в 50-ти томах*. Том 28. Київ, 1982. С. 7–41.
28. Цалай-Якименко О. Київська школа музики XVII століття. Київ–Львів–Полтава, 2002. 487 с.
29. Шреер-Ткаченко О. Історія української музики. Т. 1. Київ, 1980.
30. Dolskaya-Ackerly O. The Early Kant in Seventeenth-Century Russian Music: Ph. D. Thesis. University of Kansas, 1993.
31. Rothe H. Paraliturgische Lieder bei den Ostslaven, besonders Ukrainer: Ostliche Liturgie und westliches Kirchenlied. *Sprache und Literatur der Ukraine zwischen Ost und West* / red. J. Besters-Dilger, M. Moser, S. Simonek. Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Wien, 2000. S. 17–31.

Oleh Smoliak, Liliia Protsiv
Ternopil

CHURCH CAROLS IN THE SPIRITUAL AND MUSICAL HERITAGE OF UKRAINIAN PRIESTS

Abstract. *The study highlights the development of the genre of church carols in the works of Ukrainian priests as part of the spiritual song culture of the 17th–19th centuries. The research identifies that the original sources*

documenting the use of church carols were school dramas, as well as live and puppet nativity plays. Pamvo Berinda, Dmytro Tuptalo (Rostovsky), Epiphanius Dovhalevsky and a number of authors unknown to modern science were the authors of the first Christmas dramas that have survived till nowadays. They were probably also the authors of the church carols used in the dramas. The culmination of this creative period was the publication of "Bohohlasnyk" in Pochayiv in 1773, the first printed collection of Ukrainian spiritual songs. The process of composing church carols intensified in the 19th century, led by Greek Catholic priests such as Viktor Matiuk, Maksym Kopko, Ostap Nyzhankivsky, Yosyp Kyshakevych and others.

As a result of this research, a periodization of the development of the church carol in the musical-spiritual works of Ukrainian priests of the 17th–19th centuries has been established. The first period – «Manuscript» (late 16th – 1773) – is defined by the initial documentation of Christmas songs without specific titles or identified authors. The second period – «Editional» (1773 – early 19th century) – is marked by the publication of "Bohohlasnyk" in Pochaiv in 1773, which established the tradition of printing spiritual song collections and carols with designated titles and partially authors' names. The third period, the 'Authorial' (mid-19th century – late 19th century), was initiated and developed by composers and priests Ivan Bilykovsky, Viktor Matyuk, Maksym Kopko, Ostap Nyzhankivsky, and Yosyp Kyshakevych. During this period, church carol underwent stylistic changes. It moved away from the characteristics of church hymnography (solemn, elongated phrasing, literary strophic structure, solemn melody, refined and solemn style of performance). Instead, it adopted the features of folk song creativity, both in its strophic and melodic structures.

Keywords: *spiritual and musical creativity, church carols, spiritual songs, Christmas drama, nativity scene, «Bohoglasnik», Ukrainian priests.*

Галина Яценко

м. Тернопіль

МУЗИЧНА СТИЛІСТИКА ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ПАРАЛІТУРГІЙНИХ ПІСЕНЬ, ПРИСВЯЧЕНИХ СВЯТОМУ ДИМИТРІЮ, АРХИСТРАТИГУ МИХАЇЛУ ТА МИКОЛАЮ ЧУДОТВОРЦЮ

Анотація. У статті простежено історико-релігійний експурс, що стосується зародження та розвитку свят, приурочених святому Димитрію, Архистратигу Михаїлу та Миколаю Чудотворцю в контексті їхньої адаптації в український духовний простір. Проаналізовано найпоширеніші паралітургійні пісні, які виконуються під час цих свят у церквах перед та після Богослужби, на рівні поетичного тексту, строфіки, ритміки, мелодики, музичної форми, ладозвукорядної будови, способів виконання. Звернено увагу на впливи середньовічної барокової пісенної творчості та української традиційної народнопісенної культури на формування паралітургійних пісень.

Ключові слова: святий Димитрій, Архистратиг Михаїл, Миколай Чудотворець, паралітургійна пісня, строфіка, ритміка, мелодика, ладозвукорядна будова, спосіб виконання.

Постановка проблеми. У період відновлення держави Україна вчені-медієвісти все частіше порушують питання, пов'язані з дослідженням української духовної музичної творчості. Це зумовлено тим, що у період панування московського атеїстичного режиму в Україні з 1920-х по 1980 рр. церковна музика була повністю табуїзована для наукових досліджень. Про неї дозволялося вченим-музикознавцям згадувати лише у підручниках з історії української

музики у таких моментах, коли робилася музично-стильова характеристика духовної творчості композиторів Максима Березовського, Дмитра Бортнянського, Артемія Веделя, перших два з яких безпосередньо були пов'язані з діяльністю Петербурзької придворної хорової капели. Українські музикознавці аналізували лише їхні твори великої форми (партесні хорові концерти, камерно-інструментальні композиції), а духовні пісні цього періоду були майже повністю поза увагою вчених-музикознавців. Питанням дослідження духовних пісень активно почали займатися українські вчені-музикознавці лише з початком 1990-х років, коли була відновлена українська державність і була повністю знята заборона досліджувати церковну музичну творчість. Першими вченими, хто досліджував паралітургійні пісні, були Лідія Корній [8], Тамара Шеффер [17], Олександра Гнатюк [4], Юрій Медведик [10], Ольга Зосім [2], Наталія Сиротинська [11], Ірина Матійчин [9] та ін. Вони загалом торкалися питань, пов'язаних з дослідженням історії зародження та розвитку духовних пісень, їхнього жанрового структурування, частково й музично-теоретичного аналізу. Менше уваги було приділено дослідженню паралітургійних пісень, які творилися і виконувалися на західноукраїнських землях.

Мета статті — висвітлити паралітургійні пісні до святих Димитрія, Архистратига Михаїла, Миколая Чудотворця в контексті їхнього історико-релігійного становлення та музично-теоретичного осмислення.

Результати дослідження та їх обговорення. Вшанування святих християнської Церкви займає чільне місце в церковному календарі. Його започатковує свято Великомученика Димитрія. Воно припадає на 26 жовтня за григоріанським календарем. Про це свято св. Климент Олександрійський сказав наступне: «Мученик Димитрій дає потрібне свідчення: про себе, що він своєю вірою непохитно стоїть при Богові; проти свого противника, що він надаремно наступає на того, що непохитний у любові; для Господа, що в Його науці знаходиться Божа переконлива сила, яку навіть боязнь смерті не може побідити» [5, с. 240].

Святий Димитрій, що жив у другій половині III ст. в місті Солуні, виховувався у християнській вірі. Оскільки він був високим достойником цісаря, зате не відрікався від християнської віри й широко проповідував її. Через те цісар Максиміліян наказав кинути Димитрія до в'язниці. Там же він, будучи відданим християнській вірі, благословив Нестора на бій з цісарським гладіатором Лієм. Через те, що Димитрій благословив Нестора на перемогу, Димитрій був вбитий списами, за наказом цісаря. За ревне служіння християнській вірі Господь наділив Димитрія не лише святістю, а й нетлінністю і мироточивістю його тіла.

В українському народі склалося вірування, що «св. Димитрій закінчує землеробський рік, замикає землю й приводить зиму» [3, с. 303].

Культ св. Димитрія з прийняттям християнства поширився на українських землях. У честь нього побудовано багато церков. Зокрема, у м. Львові, серед 73 православних та греко-католицьких церков — одна іменована св. Димитрієм (вул. Загірна, 28). А в м. Тернополі, серед майже такої ж кількості церков (50), одна — посвячена в честь св. Димитрія, знаходиться по вул. Микулинецькій-бічній, 14.

Княжі дружинники та козаки вибирали Димитрія за свого покровителя. Про культ вшанування св. Димитрія о. Андрій Трух (ЧСВВ) написав: «У Русі-Україні св. Мученик Димитрій утішався великим почитанням. Почин до цього дала облога Царгороду нашим князем Олегом. Літописець Нестор згадував, що коли руські війська зломали грецьку силу, то «убояшася греци і рекоша: ність се Олег, но св. Димитрій послан на ни от Бога». А пізніше, коли християнська віра поширилася між нашим народом, тоді князі, їх війська й усі вірні віддавали себе св. Димитрієві в опіку» [13, с. 106].

У день св. Димитрія, починаючи з середньовіччя, українці поминали померлих. Про це зазначає Павло Смоляк у дисертації «Зимова обрядовість Західного Поділля: давні традиції і сучасний стан»: «На св. Димитрія господині зранку несли до церкви три маленькі хліби (калачі, батони) та записані на аркушах паперу імена померлих, щоби під час заупокійної Служби Божої священник згадав їхні імена» [12, с. 52]. Поминання померлих, таким чином, почало проникати і в

церковні обряди (ця традиція на західноукраїнських землях зберігалася до початку XX ст.).

Паралітургійні пісні, присвячені св. Димитрію, вперше були опубліковані у «Богогласнику» (Почаїв, 1791), серед них: «Ликуй днес весело, Греція», «Что воздами Христу Богу», «Граде Солунський собирай рожи» [1, № 150, № 151, № 152]. У збірці «Церковні пісні» (Жовква, 1926) надруковано дві пісні: «Місто Солунське» (слова і мелодія о. І. К.), «Мучениче Димитріє» (слова і мелодія о. Мелетія Лончини) [16, с. 325, 326]. Остання набула поширення серед західноукраїнських церковних хорів і прихожан й виконується ними до сьогодні. Свідченням цього є її публікація у збірці «Церковні пісні» (Тернопіль, 1994) в аранжуванні для однорідного і мішаного хорів [15 с. 94–95].

У пісні «Мучениче Димитріє» описано жакливу смерть Димитрія, який був замордований за християнську віру. За те він був наділений Богом даром зцілення людей від усяких недуг й отримав нагороду від Всевишнього бути прославленим народом у віках.

Паралітургійна пісня «Мучениче Димитріє» укладена у дворядкову строфу рівноскладової будови з автоматичним повторенням другого вірша. Її складочислова будова наступна: 4+4+7[4+4+7]2. Про дану ритмічну структуру вірша Філарет Колесса зазначає, що вона є розширеною формою вірша 4+4+6 [6, с. 151]. Така ритмічна форма строфи, ймовірно, перейнята з усно-писемного літературного віршування.

Пісні «Мучениче Димитріє» властива регулярна часокількісність ритмічного становлення. Адже її супроводжує зміна метричної пульсації (1, 2, 4, 5 тактам властивий чотиридольний метр, а 3 і 6 — восьмидольний). Саме така силабомелодична модель часто вживана у церковних піснях. Форма ритму у сегментах цієї пісні представлена репетицією (♩ ♩ ♩ — у 1, 2, 4, 5 тт.) та об'єднанням (♩ ♩ ♩ ♩ — у 3, 6 тт.). Зауважимо, що ритмічна пульсація в аналізованій пісні відтворена четвертними та половинними тривалостями. Саме це є однією з найпоказовіших ознак церковного паралітургійного співу.

Мелодика аналізованої пісні кантиленна. Адже вона виконується в повільному темпі, з розспівуванням окремих складенот у прослав-

ному характері. Мелодичний контур цієї пісні представлений двома інтонаційними хвилями: першою — у нижньому діапазоні, а другою — у верхньому (див. Приклад 1).



Як бачимо, дві інтонаційні ланки у церковних піснях — характерне явище барокового церковного співу.

Паралітургійна пісня «Мучениче Димитріє» укладена в простий період, що складається із двох музичних речень. Виходячи з цього, вона представлена наступною формотворчою моделлю:

А А/
аа/в а//а//в/

Такий спосіб компонування пісні близький до народнопісенного. Доказом цього є варіаційне зіставлення двох музичних речень та автоматичне повторення другого.

Пісні «Мучениче Димитріє» властиве автентичне поєднання еолійського пентахорда з еолійським тетрахордом і з субсекундою. Така ладозвукорядна будова найчастіше зустрічається у піснях авторського походження. Адже дає привід для її широкої гармонізації.

Ця паралітургійна пісня представлена в публікації «Церковні пісні» (Жовква, 1926) двоголосом способом терціевої втори. А у збірці «Церковні пісні» (Тернопіль, 1994) — аранжована для триголосого однорідного та чотириголосого мішаного хорів.

Наступне свято в церковному календарі — Собор святого Архистратига Михаїла. Цей святий чи не найбільше прославився серед усіх вищих небесних сил, перемігши Люципера на чолі Добрих Ангелів. Храм у честь св. Архистратига Михаїла був збудований у передмісті Царгороду цісарем Костянтином Великим у III ст. У цьому храмі, за свідченням історика Созомена, «відбувалося багато чудесних оздоровлень» [5, с. 250]. Тому отці християнської Церкви ставлять окрему просфору під час проскомидії на честь «Чесних небесних сил безплотних» [5, с. 250].

Свято на честь Архистратига Михаїла було встановлене у IV ст.

Його святкують 8 листопада. Сутність свята Собору святого Архистратига Михаїла полягає у прославленні та звеличенні Його, як провідника усіх небесних сил. Адже Він очолив Добрі небесні сили проти бунту сатани. Тому Його малюють на іконах як воїна з шоломом на голові і мечем у руці, для знищення змій, як уособлення нечистої сили. У святі Архистратига Михаїла закладено велику любов до Ангелів-Хоронителів, адже вони щодня перебувають біля кожної людини, охороняють її від злих сил і думок. Тому під час молитов люди постійно згадують своїх Ангелів-Хоронителів й наслідують їх у чеснотах. Святий Архистратиг Михайло, від початку запровадження християнства в Україні, став захисником і охоронцем українців. Зокрема він сприймається місцевим населенням як охоронець від нечистої сили та опікун усіх лісових звірів та мисливців [12, с. 56]. Зауважимо, що Архистратиг Михайл здавна є охоронцем та покровителем м. Києва. У столиці є Михайлівський Золотоверхий Собор та Михайлівський собор Видубицького монастиря, а також пам'ятники святому (на Майдані Незалежності, на Оболоні, у парку на Володимирській гірці). У Тернополі одна церква освячена в честь Архистратига Михаїла, яка знаходиться на вул. 15 квітня, 1. А загалом, на Тернопільщині близько 70 храмів, присвячених цьому святому. У м. Львові — одна греко-католицька церква та один костел Архистратига Михаїла.

До і після Божественної Літургії, присвяченої Архистратигу Михаїлу, у західноукраїнських церквах виконуються паралітургійні пісні. У Почаївському «Богогласнику» (1791 р.) зафіксовано 3 пісні українською мовою: «Вышнихъ хором Началниче», «Ликуютъ вси на небесахъ», «Божества небеснаго силы, Михаилъ святыи» [1, № 157, № 158, № 159.]. У збірці «Церковні пісні» (Жовква, 1926) мають місце наступні паралітургійні пісні: «Вишні хори» (слова і мелодія о. І. К.), «Сил небесних» (слова і мелодія о. Мелетія Лончини), присвячені Архистратигу Михаїлу [16, с. 327, 328]. У збірці «Церковні пісні» (Тернопіль, 1994) надрукована пісня «Вишні хори, неба сили», аранжована для однорідного та мішаного хорів Євгеном Гуньком [15, с. 96].

Останнім часом у більшості західноукраїнських церков найчасті-

ше можна почути пісню «Сил небесних воєводо». У словесному тексті цієї пісні сказано, що св. Михаїл є найвищим Архистратигом серед усіх небесних сил. Християни благають його бути охоронцем і захисником від земних спокус. А також просять, щоб він завжди приносив їм світло і радість у повсякденне життя й був поруч з ними під час смерті.

Паралітургійна пісня «Сил небесних воєводо» укладена у дворядкову строфу рівноскладової будови з автоматичним повторенням другого вірша. Її складочислова формула наступна: $4+4+6/[4+4+6]2$. Така форма, за свідченням Філарета Колесси, «... найчастіше зустрічається у коломийках. Хоча вона властива й іншим народнопісенним жанрам пізнішої фольклорної верстви, які поширені останнім часом у Східній Галичині» [7, с. 26]. Без сумніву, видатний вчений мав на увазі й ритміку паралітургійних пісень, але він не вважав їх народними, тому не брав до уваги їхнє ритмічне складочислення.

Аналізований пісні властивий регулярночасокількісний ритм. Він впливає зі зміни метричних наголосів у словесному тексті. Особливо це відчутно у третьому та шостому тактах, яким властивий шестидольний метр. Ритмічний малюнок у сегментах представлений двома типами: об'єднанням у двох варіантах (♩ ♩ ♩ ♩ — у 1, 2, 4, 5 тактах, ♩ ♩ ♩ ♩ — у 6 такті) та дроблення з об'єднанням (♩ ♩ ♩ ♩ — у 3 такті). (Див. Приклад 2).



Зауважимо, що нетрадиційним є зіставлення ритмічного малюнку 3 і 6 сегментів. Адже, якщо у традиційних народних піснях вони, зазвичай, є ритмічно однаковими, то в аналізованій пісні вони відмінні. Саме така силабомелодична модель цих сегментів відрізняє церковні пісні від традиційних народних й орієнтує їх на середньовічну барокову пісенну творчість.

Мелодика паралітургійної пісні «Сил небесних воєводо» кантилена. Про це свідчить повільний темп пісні, розспівування окремих

складенот (зокрема восьмих та шістнадцятих). (Див. Приклад 2). Її мелодія розгортається способом двох інтонаційних хвиль. Особливо відчутне у ній секвенційне зіставлення окремих мелодійних фраз, зокрема у 4 і 5 тактах. А це вказує на гармонічний спосіб мислення її автора.

Простий період, що складається із двох речень, творить музичну форму пісні «Сил небесних воєводо». У ній присутнє автоматичне повторення другого музичного речення, що також є основною ознакою гомофонно-гармонічного способу її творення. Формотворча модель аналізованої пісні наступна:

А	:В:
аа/в	а//а///с

Сам принцип формотворення близький до народнопісенного, адже автором пісні є місцевий священник Мелетій Лончина, що родом із села Дернів (нині Кам'янка-Бузький район Львівської області). А це вказує на перебування його в традиційній народнопісенній стихії, що стала основою для використання принципів формування у паралітургійній творчості.

Автентичне поєднання іонійського пентахорда з іонійським тетрахордом із субсекундою властиве аналізованій пісні. Такий звуко-рядний обсяг впливає із гармонічного способу мислення її творця.

Паралітургійна пісня «Сил небесних воєводо» зафіксована у збірці «Церковні пісні» (Жовква, 1926) у два голоси, способом терцієвої втори (виняток становить лише секстове зіставлення голосів у другому такті).

Свято Чудотворця Миколая є найпошанованішим не лише в Україні, а й в усьому християнському світі. Свідченням цього є Його велика любов до людей, щедрість, добродійність, покровительство й чудотворність.

Історичні джерела інформують, що Святий Миколай був єпископом у м. Мирі Лікійській й брав участь у Першому Вселенському Соборі у 325 році [5, с. 280]. Через особливу прихильність до нужденних людей Його здавна називають покровителем вдів, бідних і сиріт. Перша церква в честь Святого Миколая була побудована цісарем Юстиніаном I у Царгороді в VI ст. Його пошанування бере початок

з VII ст., а у IX ст. святкування Чудотворця Миколая було офіційно встановлене 6 грудня. Опісля ця дата почала святкуватися усім християнським світом.

Пошанування Святого Миколая прийшло в Україну разом із прийняттям християнства в 988 р. У Києві була збудована перша церква в честь Святого Миколая на Аскольдовій могилі в другій половині XI ст. Опісля на українських землях було побудовано багато церков в честь Чудотворця Миколая. Зокрема, в м. Тернополі є щонайменше три культові споруди, присвячені Святому Миколаю, а у Львові — два храми.

Українці здавна шанують Святителя Миколая через Його заступництво: рибаків від бурі на морі, княжих дружинників та козаків під час боїв із завойовниками, несучи перед собою ікону Святого Миколая. Тому Його ікони як у церквах, так і в оселях, здавна займають почесне місце [14]. Чи не найбільше Святого Миколая люблять діти, з нетерпінням чекаючи від нього подарунків.

Святий Миколай є прикладом для живої любові до Бога і до ближніх, а також бути милосердним для тих, що потребують допомоги.

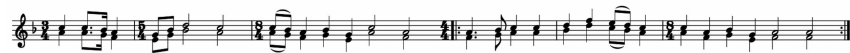
Вперше пісні до Св. Миколая були надруковані в антологічному виданні «Богогласник» (Почаїв, 1791). Це такі пісні, як: «Явний всему міру благодѣтелю», «Изливаєши чудеса міру Архієрею», «Трубы гласъ поднесѣмъ, пѣснь новую ставимъ», «Правило вѣри, образъ кротости», «Трикрати блаженъ Пастирю», «Болша нѣсть земна оборона», «Дивный во дѣлѣхъ святитель великій», «О святѣйшій отче, святителемъ славо», «Море тя чудесы Господь сый небеси», «Міру всему точиши міро» [1, № 169, № 170, № 171, № 172, № 173, № 174, № 175, № 176, № 177, № 178]. У 1926 р. в м. Жовкві вийшла збірка «Церковні пісні», в якій надруковано дві пісні: «Ой хто, хто Миколая», «Святителю Николає» (о. Мелетія Лончини) [16, с. 332, 333]. Впродовж XX ст. репертуар Миколаївських пісень значно розширився. Їх можна налічити біля 20. Поширення на західноукраїнських землях набула паралітургійна пісня «Святителю Николає».

Поетичний текст пісні «Святителю Николає» розповідає про звернення християн до Святого Миколая за допомогою в різник по-

требах. Вони просять Його бути покровителем, заступником і охоронцем при різних життєвих обставинах. За те віряни висловлюють Йому подяку у своїх молитвах.

Аналізована пісня укладена у дворядкову строфу рівноскладової будови з автоматичним повторенням другого вірша. Її складочислова будова наступна: $4+4+6/[4+4+6]2$. До речі, ця ритмічна побудова часто зустрічається у західноукраїнських паралітургійних піснях. Адже в її основу покладена коломийкова форма, яка, за Філаретом Колессою, найчастіше зустрічається у піснях пізнішої фольклорної верстви [6, с. 141]. А паралітургійні пісні, без сумніву, беруть початок з цього часу.

Регулярна часокількісність властива ритмічному становленню аналізованої пісні. Підставою для цього є часта зміна метру у сегментах (у 1 такті — тридольний метр, у 2 — п'ятидольний, у 3 і 6 — восьмидольний, а в 4, 5 тактах — чотиридольний). (Див. Приклад 3).



Свя-ти-те-лю Нико-ла-е, по-ма-гай в пот-ре-бі, по-хро-ви-те лю-бя-чий-ший на зем-ли і в не-бі.

До речі, часта зміна метру — помітне явище у піснях цього жанру. На змінність метру в паралітургійних піснях звернула увагу й музикознавиця Тамара Шеффер: «у кантах часто зустрічається перемінний метр з нестандартною структурою» [17, с. 221.] У цій пісні присутні три типи ритмічної організації у сегментах: дроблення з об'єднанням (♩ ♩ ♩) — у 1 такті; дві форми об'єднання: перша форма (♩ ♩) — у 2 такті; друга форма (♩ ♩ ♩) — та 3 і 6 тактах; репетиція (♩ ♩ ♩) — у 4 і 5 тактах. Таке різноманіття ритмічних малюнків у сегментах, скоріше всього, наближене до речитативної організації мелодики у літургійних піснеспівах. Тому автори паралітургійних пісень намагалися споріднювати свої твори з богослужбовими й наближували їх до барокового стилю.

Пісні «Святителю Николає» властивий повільний темп, святковий характер, розмаїтість ритмічного становлення, що загалом робить її кантиленною під час співу. Спосіб повільного співу цієї пісні

підтверджується й присутністю двох інтонаційних ланок у ній. Перша, що є домінуючою, розгортається у нижньому регістрі, а друга — у верхньому. Саме таке зіставлення мелодійних фраз дає можливість для гармонічного співу цієї пісні.

Дворядкова форма, рівноскладової будови з автоматичним повторенням другого музичного речення властива паралітургійній пісні «Святителю Николає». Її притаманна наступна модель:

A ||:B:||
авс dd/c/

Зауважимо, що такий спосіб формування перейнятий із народно-пісенних традицій, поширених на західноукраїнських землях.

В аналізованій пісні присутнє автентичне поєднання іонійського пентахорда з іонійським тетрахордом із субсекундою. Така ладозвукорядна будова дає можливість для гармонічного розмаїття під час виконання цієї пісні.

Паралітургійна пісня «Святителю Николає» подана у збірці «Церковні пісні» (Жовква, 1926) двоголосом, з можливістю її терцієвого вторювання.

Висновки. Отже, паралітургійні пісні, приурочені святам Димитрію, Архистратигу Михаїлу та Чудотворцю Миколаю найчастіше виконували у західноукраїнських церквах. Адже, їх можна почути у греко-католицькій та православній традиціях перед Святою Літургією і після неї. Музична стилістика вище аналізованих паралітургійних пісень зазвичай орієнтована як на місцеву усно-писемну традицію, так і на народнопісенну творчість. Зокрема, паралітургійній пісні «Мучениче Димитріє» властиві риси, орієнтовані на західноукраїнську писемну творчість, а пісням «Сил небесних воєводо» та «Святителю Николає» притаманні музично-виражальні засоби, пов'язані з питомою народнопісенною традицією.

Література

1. Богогласник: пісні благоговійних праждникам господским, богорідичним і нарочитих святих. Почаїв : Друкарня Успенського монастиря, 1790.

2. Зосім О. Західноєвропейська духовна пісня на східнослов'янських землях у XVII–XIX століттях : монографія. Київ : ДАКККиМ, 2009. 204 с.
3. Іларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Іст.-реліг. Монографія. Видання друге. Київ : АТ «Обереги», 1994. 424 с.
4. Гнатюк О. Українська духовна барокова пісня. Варшава; Київ, 1994. 188 с. 5.
5. Катрій Ю. о. Пізнай свій обряд. 2-ге вид. Нью Йорк, Рим : оо. Василіан, 1982. Т. 1. 493 с.
6. Колесса Ф. Ритміка українських народних пісень // Ф. М. Колесса. Музикознавчі праці. Підготувала до друку с. Й. Грица. Київ : Наукова думка, 1970. с. 25–237.
7. Колесса Ф. Українська усна словесність. Вступ Миколи Мушинки. Канадський Інститут Українських Студій. Альбертський Університет. Едмонтон, 1983. 643 с.
8. Корній Л. Історія української музики. Ч. 1. (від найдавніших часів до середини XVIII ст.). Київ — Харків — Нью-Йорк : вид-во М. П. Коць. 1996. 313 с.
9. Матійчин І. М. Василянське піснярство кінця XIX – першої половини XX ст. як феномен галицької музичної культури : дис. ... канд. мистецтвознав. : 17.00.03 / Ірина Матійчин ; Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. Львів, 2009. 210 с.
10. Медведик Ю. Є. Українська духовна пісня XVII–XVIII століть. Львів: Вид-во УКУ, 2006. 323 с.
11. Сиротинська Н. Перло многоцінне: музично-поетичний світ богородичної гимнографії : монографія. Львів: Тетюк Т. В., 2014. — 333 с.
12. Смоляк П. Зимові обрядовість Західного Поділля: Давні традиції і сучасний стан : дис... канд. істор. Наук : 07.00.05. Львів, 2008. 237 с.
13. Трух А. Життя святих. Торонто : в-во оо. Василіан, 1960. 379 с.
14. Українське народознавство : навчальний посібник / за заг. ред. с. П. Павлюка, Г. Й. Горинь, Р. Ф. Кирчіва. Львів : Фенікс, 1994. 608 с. ISBN 5-87332-037-3
15. Церковні пісні / упоряд. О. Смоляк. Тернопіль, 1994. 103 с.
16. Церковні пісні / упоряд. І. Г., ЧСВВ. 5-те вид. Жовква : оо. Василіан, 1926. 358 с.
17. Шеффер Т. Канти і псалми // Історія української музики : в 6 т. / редкол.: М. М. Гордійчук (голова) та ін. Ін-т мист-ва фолькл. та етногр. ім. М. Т. Рильського. Київ : Наук. думка, 1989. Т. 1 : Від найдавніших часів до середини XIX ст. С. 217–231.

Halyna Yatsenko

Ternopil

MUSICAL STYLISTICS OF WESTERN UKRAINIAN PARALITURGICAL SONGS DEDICATED TO SAINT DEMETRIUS, THE ARCHANGEL MICHAEL, AND SAINT NICHOLAS THE WONDERWORKER

Abstract. *The article traces a historical and religious overview concerning the origin and development of feast days dedicated to Saint Demetrius of Thessaloniki, Michael the Archangel, and Saint Nicholas, focusing on their adaptation within the Ukrainian spiritual context. The most common paraliturgical songs performed during these feasts in churches before and after the Divine Liturgy are analyzed at the level of poetic text, strophic structure, rhythm, melody, musical form, modal and pitch organization, and performance practice. Special attention is drawn to the influence of both medieval Baroque song traditions and Ukrainian traditional folk song culture on the formation of paraliturgical repertoire.*

Keywords: *Saint Demetrius, Michael the Archangel, Saint Nicholas the Wonderworker, paraliturgical song, strophic structure, rhythm, melody, modal-pitch organization, performance practice.*

Наталія Чеканова

м. Тернопіль

УНІКАЛЬНІ ЛИСТІВКИ НА БЕРЕЗОВІЙ КОРІ В КОЛЕКЦІЇ ТЕРНОПІЛЬСЬКОГО ОБЛАСНОГО КРАЄЗНАВЧОГО МУЗЕЮ

Анотація. У статті представлено аналіз та наукове введення в обіг **унікальної колекції Тернопільського обласного краєзнавчого музею**, що складається з автентичних експонатів, створених колишніми політв'язнями сталінського режиму. Основна увага зосереджена на особовому фонді **Ярослави Сеньківської (Онуферко)**, зв'язкової ОУН, репресованої у 1947 році до таборів ГУЛАГу (Комі АРСР, Абезь).

Дослідження присвячене винятковим артефактам — **саморобним листівкам та листам, написаним на березовій корі** ("берестяні грамоти"), які Ярослава Онуферко виготовляла власноруч в умовах табірної життя. Ці експонати є безцінним свідченням не лише тяжких буднів, а й незламної творчої натури людини, яка, незважаючи на знущання та виснажливу працю, знаходила сили для збереження духовного зв'язку з рідними.

На основі аналізу змісту та оформлення цих "берестяних грамот" підкреслюється їхня значущість як рідкісного історичного джерела, що фіксує глибокі емоційні переживання, тугу та непохитну віру в майбутнє України. Стаття наголошує на необхідності збереження історичного й культурного артефакту та пам'яті про стійкість і нескореність українців.

Ключові слова: Тернопільський обласний краєзнавчий музей, політв'язні, ГУЛАГ, Ярослава Сеньківська (Онуферко), берестяні грамоти, листівки на березовій корі, табірне творчість, ОУН, історичні артефакти, культурна спадщина.

Постановка проблеми. Колекція Тернопільського обласного краєзнавчого музею містить унікальні артефакти, які відображають різні аспекти історії та культури регіону. За останні десятиліття фондова скарбниця музею збагатилася унікальною автентикою, зокрема експонатами, які надійшли від наших краян — колишніх політв'язнів сталінського режиму. Ці унікальні предмети є свідченням не лише історичних подій, але й творчості та винахідливості людей у складних умовах. Вони є особливо дорогими і значимими, бо зберігають в собі незнищену енергетику тяжких табірних буднів, які довелося пережити цим людям.

Серед великої кількості матеріалів вирізняються ті, які репресовані та політв'язні виготовляли власноруч. Незважаючи на складні табірні умови і виснажливу працю, вони знаходили в собі сили і душевне натхнення малювати, вишивати, виготовляти різноманітні вжиткові предмети. Частина цих експонатів представлена в експозиції відділу нової і новітньої історії музею.

Особливої уваги заслуговують меморіальні матеріали, передані Ярославою Сеньківською (Онуферко) — жителькою міста Тернополя, колишньою зв'язковою надрайонного осередку ОУН, педагога за професією.

У 1940-х рр. Ярослава працювала вчителькою початкових класів Тернопільської середньої школи № 1 й одночасно була зв'язковою Тернопільського надрайонного проводу ОУН (псевдо «Тамара», «Олімпія»), передавала інформацію розвідувального характеру по м. Тернопіль. Самовіддана боротьба призвела до постійних переслідувань і, насамкінець, в червні 1947 року вона була засуджена сталінським режимом до 10 років ув'язнення. Покарання відбувала в таборах ГУЛАГу в Комі АРСР (м. Абезь), в Мінеральному виправно-трудовому таборі, працювала на лісозаготівлі. Захворівши на туберкульоз, була переведена в Абезький табір. Після звільнення перебувала на спецпоселенні у м. Воркута. Там, на одній із шахт комбінату «Воркутавугілля», працював її коханий — також політичнопоневолений — Зіновій Онуферко. У травні 1956 р. молоді люди одружилися, згодом отримали дозвіл на повернення в Україну, до рідного міста. Лише в 1991 р. Ярослава та Зіновій були реабілітовані. В 2007 році пані Ярослава відійшла у вічність. Похована в місті Тернополі на Микулинецькому цвинтарі.

Наукові співробітники музею часто спілкувалися з пані Ярославою, яка багато розповідала про своє життя, час, проведений на заслання, про важкі випробування тоталітарного режиму. Вона була цікавою співрозмовницею, завжди мала активну власну громадянську позицію і понад усе любила Україну.

Експонати особового фонду Ярослави Сеньківської (Онуферко) свідчать про її творчу натуру, яка, незважаючи на труднощі, була надзвичайно життєлюбною і небайдужою до всього, що відбувалося навколо. Багато речей, які вона виготовила, на сьогодні можна вважати реліквіями. Це вишиті та оздоблені мереживом хустинки і серветки, саморобні листівки із суворими північними пейзажами, які, за її словами, чомусь нагадували Карпати, та листи і кольорові листівки до рідних. Їй навіть вдалося зберегти свій оригінальний табірний номер.

Свій душевний біль і тугу пані Ярослава виливала в листах до рідних. Частина цих листів є надзвичайно цінними і рідкісними, тому, що вони написані на березовій корі, оскільки паперу було мало.

Кору Ярослава Онуферко обробляла сама, вирізала у формі листівок, прикрашала малюночками і дрібним гарним почерком писала зворушливі листи до родини. В них теплі слова привітань і важкий смуток за рідним домашнім затишком.

В одному з таких листів Ярослава просить рідних вислати їй олівці, фарби, тканину, нитки, книги з рідними краєвидами замість звичних харчів, бо її душа хотіла творити: малювати, шити, вишивати.

В листі до брата Мирона висловлене щире сестринське почуття і піклування за його здоров'я, бо саме на нього ліг основний тягар родинних турбот.

В одній з листівок на бересті — щирі привітання сестрам і братам й у кожному слові глибока печаль за родиною і рідним краєм. На малюнку — червоні гвоздики. Ще на одній берестяній листівці з намальованим орнаментом, датованій 1949 роком — новорічні привітання рідним.

Таких речей, як називали їх в історичній літературі “берестяні грамоти”, зберіглося дуже мало. Унікальні речі робили наші люди, які перебували в умовах табірної життя, але не втрачали інтересу до прекрасного. Ці артефакти надзвичайно важливі для нашого музею і для історії взагалі. Листи у всі часи були невичерпним джере-

лом цінної інформації, джерелом емоційного та духовного вияву щирих людських почуттів у важких умовах. Тому нам — музейникам необхідно зберегти для нащадків ці безцінні експонати як пам'ять про тих, хто, пройшовши через тюрми і сталінські табори, через приниження і знущання, не зламався, а продовжував боротися і не втрачав віри у світле майбутнє України.

1. ТОКМ РД – 12954(5)

Листівка на бересті (березовій корі) саморобна

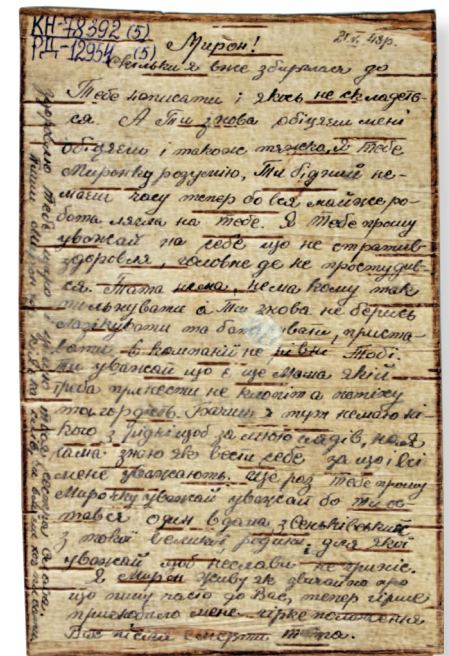
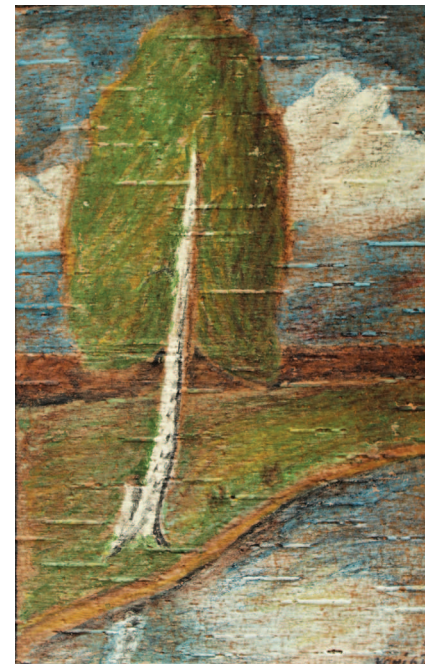
Матеріал і техніка: березова кора, акварель, рукопис, чорнило.

Розмір: 13,5 x 9 см

Лист Ярослави Сеньківської (Онуферко) до брата Мирона. Комі АРСР селище Абезь. 21.06.1948 р. Абезький табір — політичний концентраційний табір у системі ІнтЛАГ НКВС СРСР. Місце дислокації — Комі АРСР (тепер район м. Інта Республіки Комі).

Передала Ярослава Онуферко (м. Тернопіль, 2002 рік).

На лицевій стороні авторський малюнок Ярослави Сеньківської (Онуферко). На передньому плані зображена білокора береза на березі річки, на голубому небі білі хмари. На звороті текст листа: «Ми-



рон! Скільки вже збиралася до тебе написати і якось не складеться. А ти знова і обіцяєш мені, обіцяєш і також тяжко. Я тебе, Миронку, розумію, ти бідний не маєш часу тепер бо вся майже робота лягла на тебе. Я тебе прошу уважай на себе що не стратив здоров'я, головне де не простудився. Тата нема, нема кому так пильнувати а Ти знова не берись лазікувати та батірувати, приставати в компанії на рівні Тобі. Ти уважай що є ще мамам, якій принести не клопіт, а потіху та гордість. Бачиш я тут не маю нікого з рідні, щоб за мною глядів, но я сама знаю як себе вести за що і всі мене зважають. Ще раз тебе прошу Ми-

ронку уважай уважай, бо ти один остався вдома з Сеньківських, з тої великої родини, для якої уважай, щоб неслави не приніс. Я Мирон живу як звичайно пишу часто до Вас, тепер гірше пригнобило мене гірке положення Вас після смерти тата».

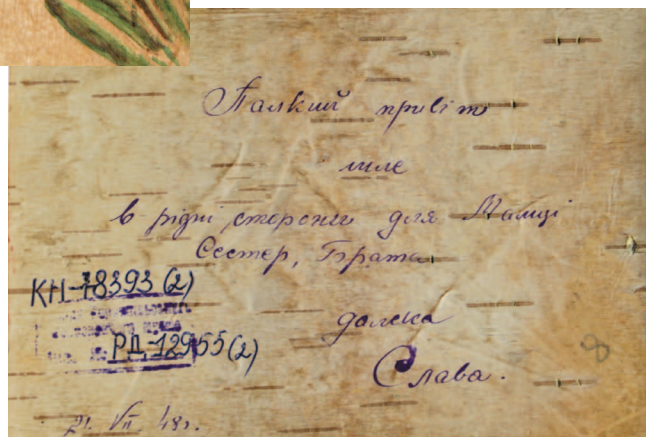
2. ТОКМ РД – 12955(2)

Листівка на бересті (березовій корі) саморобна.

Матеріал і техніка: березова кора, акварель, рукопис, чорнило.

Розмір: 8x11см

Лист Ярослави Сеньківської (Онуферко) до рідних на Україну.



Комі АРСР, селище Абезь. 21.07.1948 р. Абезький табір — політичний концентраційний табір у системі ІнтЛАГ НКВС СРСР. Місце дислокації — Комі АРСР (тепер район м. Інта Республіки Комі).

Передала Ярослава Онуферко (м. Тернопіль, 2002 рік).

На лицевій стороні зображено авторський малюнок Ярослави Онуферко: букет з червоних гвоздик. На звороті рукописний текст: «Палкий привіт шле в рідні сторони для Мамці, Сестер, Брата далека Слава. 21.VII. 48.»

3. ТОКМ РД – 12955(3)

Листівка на бересті (березовій корі) саморобна.

Матеріал і техніка: березова кора, акварель, рукопис, чорнило.

Розмір: 8,5x11,5 см

Лист Ярослави Сеньківської (Онуферко) до рідних в Тернопіль.

Комі АРСР, селище Абезь. 1949 р. Абезький табір — політичний концентраційний табір у системі ІнтЛАГ НКВС СРСР. Місце дислокації — Комі АРСР (тепер район м. Інта Республіки Комі).

Передала Ярослава Онуферко (м. Тернопіль, 2002 рік).



На лицевій стороні авторський малюнок Ярослави Онуферко: скісний стрічковий поліхромний геометричний орнамент, розміщений у правому кутку. Вгорі скісний рукописний напис «Кращого Нового 1949 Року». На звороті рукописом «На щастя на здоровля цей Новий Рік в юні роки моїм сестрам бажає в чужині Ваша Слава».

4. ТОКМ РД – 20894

Листівка на бересті (березовій корі) саморобна.

Матеріал і техніка: березова кора, клей, засушені пелюстки квітки, рукопис. Розмір: 9 x 13,5 см.

Листівка на бересті (березовій корі), саморобна.

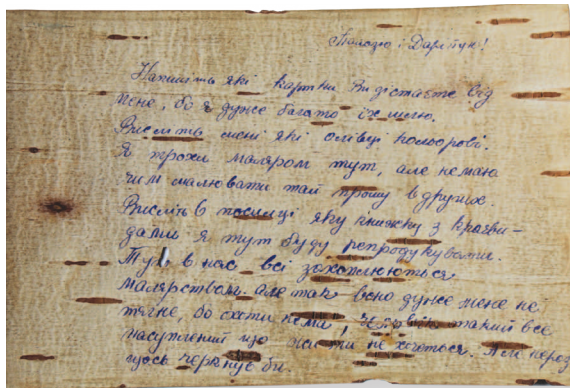
Лист Ярослави Сеньківської (Онуферко) до Палазі і Дарійки.

Комі АРСР, селище Абезь. Абезький табір — політичний концентраційний табір у системі ІнтЛАГ НКВС СРСР. Місце дислокації — Комі АРСР (тепер район м. Інта Республіки Комі). 07.07.1948 р.

Передала Ярослава Онуферко (м. Тернопіль, 2002 рік).

На лицевій стороні авторський малюнок Ярослави Сеньківської (Онуферко), фрагменти аплікації з пелюсток квітки та рукописний текст «На добру згадку в дні повні туги в далекій Комі. Шле сестрам Слава».

На звороті текст листа: «Палазю і Дарійцю! Напишіть які картки Ви дістаєте від мене. Бо я дуже бага-



то їх шлю. Висліть мені які олівці кольорові. Я трохи маляром тут, але не маю чим малювати та й прошу в других. Висліть в посилю яку книжку з краєвидами я тут буду репродукувати. Тут в нас всі захоплюються малярством, але так воно дуже мене не тягне, бо охоти нема, чоловік такий все насуплений що жити не хочеться. Але не раз щось черкнув би».

Листівки на бересті є цінним історичним джерелом і є важливим елементом культурної спадщини регіону. Березова кора як матеріал для письма має давню історію. Її використовували для створення документів, листів та інших текстів ще в давні часи. Хоча, техніка виконання вимагала особливої майстерності, оскільки писати на нерівній поверхні кори було досить складно. Особливістю таких листів є їхня довговічність та стійкість до зовнішніх впливів. Відтак, листівки на березовій корі з колекції Тернопільського обласного краєзнавчого музею є унікальними історичними та культурними артефактами. Вони дозволяють досліджувати минуле регіону та відображають важливі аспекти історії та культури України.

Література

Фонди Тернопільського обласного краєзнавчого музею

1. Листівка на бересті (березовій корі) саморобна. ТОКМ РД-12954(5)
2. Листівка на бересті (березовій корі) саморобна. ТОКМ РД-12955(2)
3. Листівка на бересті (березовій корі) саморобна. ТОКМ РД-12955(3)
4. Листівка на бересті (березовій корі) саморобна. ТОКМ РД-20894(5)

Nataliia Chekanova

Ternopil

UNIQUE POSTCARDS ON BIRCH BARK IN THE COLLECTION OF THE TERNOPIL OBLAST MUSEUM

Abstract. The article presents the analysis and scientific introduction into circulation of the unique collection of the Ternopil Regional Museum of Local Lore, which consists of authentic exhibits created by former political prisoners of the Stalinist regime. The focus is on the personal fund of Yaroslava Senkiv-

ka (Onuferko), a OUN liaison repressed in 1947 to Gulag camps (Abez, Komi ASSR).

The research is devoted to exceptional artifacts — homemade postcards and letters written on birch bark (“birch bark manuscript”), which Yaroslava Onuferko made with her own hands in the conditions of camp life. These exhibits are invaluable evidence not only of difficult everyday life, but also of the indomitable creative nature of a person who, despite bullying and exhausting work, found the strength to maintain a spiritual connection with her relatives.

Based on the analysis of the content and design of these “birch bark manuscript”, their significance as a rare historical source that records deep emotional experiences, longing and steadfast faith in the future of Ukraine is emphasized. The article highlights the need to preserve both historical and cultural artifact and to remember the resilience and indomitability of Ukrainians.

Keywords: the Ternopil Regional Museum of Local Lore, political prisoners, Gulag, Yaroslava Senkivska (Onuferko), birch bark manuscript, letters written on birch bark, camp creativity, OUN, historical artifacts, cultural heritage.

АВТОРИ

Андрейчин Михайло — доктор медичних наук, професор, завідувач кафедри інфекційних хвороб з епідеміологією, шкірними та венеричними хворобами Тернопільського національного медичного університету ім. І. Я. Горбачевського, Заслужений діяч науки і техніки України, академік Національної академії медичних наук України, дійсний член Наукового товариства імені Шевченка (mandre@meta.ua).

Басюк Іван — магістр державного управління, дякон Української Греко-Католицької Церкви (ivanamadey0707@gmail.com).

Бистрицька Елла — доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка, дійсний член Наукового товариства імені Шевченка (elherman@ukr.net).

Бойко Юстин (Юрій) — доктор богослов'я та патристичних наук, ієромонах Студійського уставу, синкел у справах монашества Львівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви (rev.justyn@gmail.com).

Валіон Оксана — кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка, член Наукового товариства імені Шевченка (o_valion@ukr.net).

Василишин Ігор — доктор літургійних наук, викладач Київської Трьохсвятительської Духовної Семінарії (ukrainianguy@ucu.edu.ua).

Волік Надія — кандидат історичних наук, доцент кафедри всесвітньої історії та релігієзнавства Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка (nvolik@tnpu.edu.ua).

Ганусевич Наталія — молодший науковий співробітник Національного заповідника «Замки Тернопілля» (natyuka@i.ua).

Герасимюк Ілля — доктор медичних наук, професор, завідувач кафедри анатомії людини Тернопільського національного медичного університету імені І. Я. Горбачевського (herasymyuk@tdmu.edu.ua).

Глубіш Орест — ліценціат богослов'я, священник Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви, редактор газети «Божий сіяч», член Наукового товариства імені Шевченка (o.orest.glubish@gmail.com).

Говера Іван — доктор літургійного богослов'я, митрофорний протоієрей, синкел у справах мирян Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви, член Наукового товариства імені Шевченка (ivanhovera@gmail.com).

Городечний Юстиніан (Олег) — доктор фундаментального богослов'я, ієромонах Чину Братів Менших, Голова Ради Вищих настоятелів чоловічих Чинів і Згромаджень Української Греко-Католицької Церкви, протоігумен Чину Братів Менших, викладач Духовної Академії ім. блаж. Т. Ромжі в Ужгороді (justikofm@gmail.com).

Горяча Марія — доктор наук з богослов'я, професор кафедри богослов'я Івано-Франківської богословської академії Івана Золотустого (horiacha@gmail.com).

Григорук Наталія — кандидат історичних наук, доцент кафедри нової і новітньої історії та методики викладання історії Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка, член Наукового товариства імені Шевченка (n.hryhoruk@ukr.net).

Гринюка Богдан — кандидат історичних наук, старший науковий співробітник науково-дослідного відділу Комунального закладу Львівської обласної ради «Адміністрація історико-культурного заповідника «Давній Пліснеськ», учитель історії Тернопільської загальноосвітньої школи І–ІІІ ступенів № 22, член Наукового товариства імені Шевченка (hrynjuka@ukr.net).

Гринюка Марта — історик, учитель історії Коцюбинської загальноосвітньої школи І–ІІІ ступенів Тернопільської області (hrynjuka@ukr.net).

Гуральна Світлана — кандидат мистецтвознавства, доцент кафедри мистецьких дисциплін та методик їх навчання Кременець-

кої обласної гуманітарно-педагогічної академії ім. Т. Г. Шевченка (sveta_gyralna@ukr.net).

Драпак Ігор — доктор фундаментального богослов'я, священник Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви, викладач Тернопільської духовної семінарії ім. Патріарха Й. Сліпого та Тернопільського національного медичного університету ім. І. Я. Горбачевського, член Наукового товариства імені Шевченка (drapak_iv@tdmu.edu.ua).

Завідняк Богдан — доктор філософських наук, викладач Дрогобицької духовної семінарії Української Греко-Католицької Церкви (zavidnyak@gmail.com).

Кліщ Галина — кандидат педагогічних наук, доцент кафедри іноземних мов Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка (klischchi@tdmu.edu.ua).

Кліщ Іван — доктор біологічних наук, професор, проректор з наукової роботи Тернопільського національного медичного університету імені І. Я. Горбачевського, Заслужений діяч науки і техніки України, дійсний член Наукового товариства імені Шевченка (klischch@tdmu.edu.ua).

Корнят Руслан — доктор догматичного богослов'я, священник Української Греко-Католицької Церкви, Голова Комісії освіти і виховання та Комісії у справах міжконфесійних та міжрелігійних відносин Буцацької єпархії Української Греко-Католицької Церкви (rukornyat@gmail.com).

Костюк Леся — кандидат історичних наук, доцент Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка, член Наукового товариства імені Шевченка (lvkostyuk@ukr.net).

Лановик Зоряна — доктор філологічних наук, професор Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка, член Наукового товариства імені Шевченка (m-z@ukr.net).

Лановик Мар'яна — доктор філологічних наук, професор Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка, член Наукового товариства імені Шевченка (m-z@ukr.net).

Лотоцький Прокопій (Юрій) — доктор богослов'я, ієромонах Чину святого Василя Великого, викладач Катехитично-педагогічного факультету Івано-Франківського Богословського Університету, ви-

кладач східного богослов'я Інституту богословських наук Непорочної Діви Марії у Городку РКЦ та Богословського факультету Українського Католицького Університету (jlototskyj@hotmail.com).

Макоїд Василь — ліценціат богослов'я, священник Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви, викладач Вищої духовної семінарії ім. Патріарха Й. Сліпого Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви, член Наукового товариства імені Шевченка (vasylmakoid@gmail.com).

Мартинюк Теодор (Тарас) — доктор канонічного права, митрополит та ахиєпископ Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви, викладач Папського Східного Інституту в Римі, член Наукового товариства імені Шевченка (univteodor@gmail.com).

Пастух Михайл (Василь), псевдонім — Михайл Шевченків — доктор філософії, викладач Вищої духовної семінарії ім. Патріарха Й. Сліпого Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви, член Наукового товариства імені Шевченка (mykhajil.pastukh@gmail.com).

Прийдун Степан — кандидат історичних наук, доцент Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка (pryidun@tnpu.edu.ua).

Проців Лілія — кандидат педагогічних наук, доцент кафедри музикознавства та методики музичного мистецтва Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка, член Наукового товариства імені Шевченка (lilijab@ukr.net).

Смоляк Олег — доктор мистецтвознавства, професор кафедри музикознавства та методики музичного мистецтва Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка, дійсний член Наукового товариства імені Шевченка (smolyak.te@gmail.com).

Турків Дарія (Світлана) — кандидат історичних наук, монахиня Чину святого Василія Великого, старший науковий співробітник Інституту історичних досліджень Львівського національного університету імені Івана Франка, старший викладач Василіянського інституту філософсько-богословських студій ім. Й.-В. Рутського (dariyaosbm@gmail.com).

Хомів Мартин — доктор канонічного права, священник Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви, працівник Трибуналу Тернопільсько-Зборівської митрополії Української Греко-Католицької Церкви (martinchomiw@gmail.com).

Хортюк Олег — доктор канонічного права, викладач Тернопільської вищої духовної семінарії ім. Патріарха Йосифа Сліпого, радник канонічного відділу Патріаршої курії Української Греко-Католицької Церкви та канонічного відділу курії Тернопільсько-Зборівської архієпархії Української Греко-Католицької Церкви, член робочої групи з опрацювання Канонів партикулярного права та Кодексу канонів Української Греко-Католицької Церкви (ohortyk@ukr.net).

Чеканова Наталія — заступник директора з наукової роботи Тернопільського обласного краєзнавчого музею (chekanova@gmail.com).

Яценко Галина — асистент кафедри музикознавства та методики музичного мистецтва Тернопільського національного педагогічного університету ім. В. Гнатюка (galinayatsenko@ukr.net).

Наукове видання

**Тернопільський осередок
Наукового товариства ім. Шевченка
Богословська комісія**

ЗБІРНИК ПРАЦЬ

Том 14

***Українська Греко-Католицька Церква:
виміри богослов'я, історії та культури***

***На обкладинці — автопортрет Тараса Шевченка,
створений ним у 1861 році***

В авторській редакції
Комп'ютерна верстка *Інни Голяш*
Підготовка до друку *Ольги Капусти*
Відповідальний за випуск *Василь Ванчура*

Підписано до друку 24.02.2026 р. Формат 60х84 ¹/₁₆.
Папір офсетний. Гарнітура Остava. Ум. друк. арк. 31.
Зам. № 2026-0224. Наклад 300 прим.

Друк ТОВ «Джура», м. Тернопіль, вул. Поліська, 5
e-mail: dzhura09@gmail.com