

**Львівський національний університет
імені Івана Франка**

На правах рукопису

Кобрин Михайло Степанович

УДК 271.4-5 УГКЦ

Культово-обрядові практики УГКЦ: особливості та тенденції розвитку

09.00.11 – *Релігієзнавство*

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник
доцент, кандидата історичних наук
Король Н. М.

Львів – 2015

Зміст

Вступ	3
Розділ 1. Дослідження культово-обрядових практик УГКЦ: джерельна база, стан наукового вивчення та теоретико-методологічні засади дисертаційного дослідження	10
1.1 Джерельна база з питань культового життя УГКЦ як об'єкт релігійно-філософських студій.....	10
1.2. Стан наукового вивчення проблеми.....	20
1.3 Методологічні основи та категоріально-дефінітивний апарат дослідження.....	29
Висновки до Розділу 1.....	44
Розділ 2. Еволюція культово-обрядових практик УГКЦ	45
2.1 Феномен латинізації культово-обрядових практик УГКЦ (1596-1891).....	45
2.2 Орієнтальний та окцидентальний шлях розвитку культово-обрядового життя УГКЦ (кінець XIX ст.-1946).....	69
2.3 Особливості розвитку культово-обрядових практик УГКЦ в другій половині XX ст. (1946-1989).....	85
Висновки до Розділу 2.....	102
Розділ 3. Сучасна Українська Греко-Католицька Церква: особливості культового життя	104
3.1 Філософські аспекти та богословські тлумачення літургійних практик у східному та західному християнстві.....	104
3.2 Орієнтальна спрямованість культово-обрядових практик ідентифікаційної греко-католицької групи.....	119
3.3 Окцидентальність в середовищі Української Греко-Католицької Церкви як вияв латинізації.....	140
3.4 Феномен загальнокатолицького руху та його вияви в культово-обрядовому функціонуванні сучасної УГКЦ.....	159
Висновки до Розділу 3.....	176
Висновки	177
Список використаних джерел	181

ВСТУП

Актуальність

Соціокультурний простір, у який включене українське суспільство, протягом всього історичного існування перебуває на перетині різних культур та цивілізацій. Це призводило як до позитивних результатів, а саме до формування культурної різноманітності й толерантності соціокультурного життя українців, так і до негативних – у формі конфліктів та війн. Така ситуація спричинила постійне перебування українства в стані складного геополітичного конфлікту із сусідніми країнами за українські території та за вплив представників різних цивілізацій на соціокультурний простір українців. У філософській науковій спільноті цей стан розглядають як «межовий», а його екзистенцію – як «існування на пограниччі».

Найбільшого поєднання східна і західна парадигм мислення в християнські традиції на українських й білоруських землях зазнали за часів підготовки, прийняття та підтвердження Берестейських артикулів, котрі поєднували Київську православну митрополію з латинським Римом із збереженням візантійського обряду. У результаті утворилася найбільша східна католицька унійна церква, котра за часів австрійської імператриці Марії Терезії отримала назву Українська Греко-Католицька Церква. Ця релігійна конфесія є яскравим прикладом «межовості» українського соціокультурного простору. Українська Греко-Католицька Церква є однією з найбільших конфесій, яка активно проводить свою діяльність на території всієї України. Таким чином, УГКЦ виходить за межі означення її як регіональної церкви Галичини.

Середовище конфесії неоднорідне – у її межах існують три групи, кожна з яких відзначається своєю ідентифікацією, котра базується на особливостях культово-обрядових практик групи. Під поняттям «ідентифікації» позначатимемо історію створення, існування, еволюціонування кожної групи, а також їх богословські засади, регіональну специфіку та харизматичних лідерів. Розглядаючи явище релігійної ідентифікації в середовищі УГКЦ, науковці виокремлюють: окцидентальну (прозахідну) групу, орієнтальну (просхідну) групу. У дослідженні виділено й загальнокатолицьку групу, котра має розповсюджену мережу общин у

всій Католицькій Церкві та серед українських греко-католиків зокрема. Виокремленні науковцями три ідентифікаційні групи у своїй сукупності творять єдину ідентичність Української Греко-Католицької Церкви.

Загалом проблематика культово-обрядового життя Української Греко-Католицької Церкви є недостатньо вивчена у вітчизняному науковому середовищі. Сучасні наукові праці дають здебільшого тільки загальний огляд цього феномену. Натомість богословські праці зосереджуються на розгляді лише певних аспектів культово-обрядового життя УГКЦ.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами

Дисертація виконана відповідно до теми науково-дослідної роботи кафедри теорії та історії культури «Становлення нової соціокультурної реальності в Україні» (державний реєстраційний номер 0113U001899). Дисертаційне дослідження пов'язане з науковими темами лекцій, які читаються на кафедрі теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Мета дослідження. Актуальність обраної теми й загалом недостатній стан її висвітлення в науковій літературі обумовили мету дисертаційного дослідження, яка полягає в з'ясуванні особливостей та тенденцій розвитку культово-обрядових практик та їх трансформацій у середовищі УГКЦ.

Реалізація поставленої мети дослідження вимагає виконання таких **завдань**:

- ✓ окреслити головні напрямки розвитку дослідницької думки, в котрих здійснюється релігійно-філософське осмислення феномену культового життя унійної церкви;
- ✓ простежити еволюцію та розвиток культової практики УГКЦ від Берестейської унії до кінця XIX століття в контексті взаємодії релігійно-догматичних чинників та специфіки соціального розвитку;
- ✓ проаналізувати особливості формування ідентифікаційних груп в середовищі Української Греко-Католицької Церкви в XX ст. в контексті релігійно-світоглядного вибору між східною та західною культово-обрядовими традиціями;

- ✓ здійснити компаративний аналіз філософсько-богословських основ Католицизму та Православ'я, простеживши специфіку виявів феномену межовості на прикладі обрядовості Греко-Католицизму;
- ✓ виокремити структурні елементи в середовищі сучасної Української Греко-Католицької церкви, застосовуючи критерій ідентичності в його культово-обрядовому та соціально-релігійному аспекті;
- ✓ висвітлити сучасний стан та тенденції розвитку культово-обрядових практик орієнтальної та окцидентальної греко-католицької ідентифікаційних груп;
- ✓ з'ясувати особливості культу та структуру загальнокатолицької ідентифікаційної групи як новітньої тенденції функціонування Української Греко-Католицької Церкви.

Об'єктом дослідження є історичні особливості та сучасний стан культово-обрядового життя Української Греко-Католицької Церкви.

Предметом дослідження є Українська Греко-Католицька Церква в її культово-обрядовому вимірі.

Методи дослідження

Загальна методологія дослідження є інтердисциплінарною, оскільки включає в себе методи різних дисциплін, а саме: філософські методи (герменевтичний, феноменологічний), історичні (історико-критичного аналізу) та соціально-антропологічний (інтерв'ювання). Дисертація базується на принципах об'єктивності та історизму. В другому розділі для розгляду історичного розвитку греко-католицького культово-обрядового життя використовується метод історико-критичного аналізу. У третьому розділі в першому підрозділі для порівняння філософсько-богословських основ Православ'я та Католицизму використовується метод компаративного аналізу, а при дослідженні сучасного стану УГКЦ, котрий включає в себе структуру культово-обрядових практик та склад ідентифікаційних греко-католицьких груп, застосовується метод структурно-функціонального аналізу.

Наукова новизна одержаних результатів

Наукова новизна одержаних результатів полягає у комплексному, філософсько-релігієзнавчому дослідженні богословсько-філософських основ та

феномену культово-обрядових практик УГКЦ. Основні складові авторської концепції можуть бути представлені такими теоретичними положеннями, які мають наукову новизну й виносяться на захист:

вперше:

✓ здійснено релігієзнавчо-філософське осмислення еволюції культово-обрядових практик у середовищі УГКЦ із врахуванням сучасної динаміки розвитку культового життя в межах Церкви;

✓ осмислено виникнення та еволюціонування унійної церкви в контексті взаємодії та синтезу східних та західних християнських парадигм мислення;

✓ окрім орієнтальної (просхідної) та окцидентальної (прозахідної) греко-католицьких груп, які розглядалися й попередніми науковцями, у дослідженні виокремлено загальнокатолицьку ідентифікаційну групу.

Удосконалено:

✓ тлумачення явища ідентифікаційної групи застосоване до аналізу середовища греко-католицької спільноти;

✓ структуроване середовище Української Греко-Католицької Церкви щодо культово-обрядових практик на три ідентифікаційні групи;

✓ поняття культу та культово-обрядових практик в їх філософсько-історичному змістовному наповненні.

Отримало подальший розвиток:

✓ аналіз історіософських трансформацій Української Греко-Католицької Церкви у вимірі її культово-обрядового функціонування;

✓ деталізовано характеристики структурних елементів греко-католицької спільноти відповідно до їх світоглядних орієнтацій;

✓ конкретизовано зміст та наслідки Соборів (Вселенських та Помісних) для формування та функціонування культового життя УГКЦ.

Практичне значення одержаних результатів

Практичне значення дослідження полягає в тому, що основні положення й висновки можуть бути використані при викладанні різноманітних гуманітарних

курсів у вищих навчальних закладах, а також при створенні спецкурсів, котрі пов'язані з релігієзнавчою та культурологічною тематикою.

Дисертаційне дослідження пов'язане з науковими темами лекцій, які читаються на кафедрі теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка, наприклад, з темами загальних курсів «Релігієзнавство», «Історія української культури», «Естетика», «Семіотика». А також спецкурсів «Формування нової соціокультурної реальності в Україні», «Символ і символізм в культурі», «Християнство в Україні: історія та сучасність», «Порівняльне релігієзнавство» та «Регіональна типологія культури».

Апробація результатів дисертації. Здійснено шляхом обговорення на засіданні та науково-теоретичних семінарах кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка. Головні положення та результати дисертації апробовані автором під час виступів на міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференціях, зокрема: Міжнародна науково-практична конференція «Суспільно-політичні та соціокультурні процеси в Україні та світі», Київ (31 травня – 1 червня 2013 р.); Студентсько-аспірантська конференція філософського факультету ЛНУ ім. І.Франка, Львів (19-20 квітень 2012 р.); V міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур», Острог, (26-27 квітня 2012 р.); Науково-звітна конференція філософського факультету ЛНУ ім. І.Франка, Львів (6 лютого 2013 р.); VI Міжнародна наукова конференція «Культура в горизонтах сталих і плинних ідентичностей», Острог (12-13 квітня 2013 р.); Міжнародна науково-практична Інтернет-конференція «Соціокультурні виміри релігійних процесів у світі та в Україні», Чернівці (30-31 травня 2013 р.); XXVIII международная научно-практическая конференция «Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история» Новосибирск, (09 сентября 2013 г); Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентифікації в контексті соціокультурного різноманіття», Острог (04 квітня 2014 р.); Науково-звітна конференція філософського факультету ЛНУ ім. І.Франка, Львів (05 лютого

2015 р.); Всеукраїнська наукова конференція «Духовність. Культура. Пам'ять», Львів (13 травня 2015 р.).

За результатами дослідження було опубліковано 5 статей у журналах, затверджених постановою ДАК як фахові із філософських наук. 2 статті з 5 опубліковані в наукометричному журналі «Гілея».

1. Кобрин Михайло. Замоїський синод і формування традиційної ідентичності УГКЦ [Текст] / Михайло Кобрин // Вісник ЛНУ імені Івана Франка. Філософія, вип. 15. Львів, С. 245-252.

2. Кобрин Михайло. Вплив рішень II Ватиканського собору на екуменічну позицію УГКЦ в сучасній Україні [Текст] / Михайло Кобрин // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. – Вип. 75 (№8). – К.: ВІР УАН, 2013 – С. 538-541.

3. Кобрин Михайло. Екуменічна позиція УГКЦ: етапи розвитку та сучасні тенденції [Текст] / Михайло Кобрин // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць. Вип. 77 (№10). – К.: ВІР УАН, 2013 – С. 242-245.

4. Кобрин Михайло. Симбіоз окцидентальної та орієнтальної греко-католицьких груп як вияв ідентичності УГКЦ [Текст] / Михайло Кобрин // Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України «Українська релігієзнавство». Вип. 69. – К.: Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2014 – С. 49-59

5. Кобрин Михайло. Багатовекторність культово-обрядових практик УГКЦ як вияв феномену греко-католицької релігійності [Текст] / Михайло Кобрин // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. № 1-2 (13-14) – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2014. – С. 272-278 ІНА

Додаткові публікації:

1. Кобрин Михайло. Вплив літургійної реформи II Ватиканського собору на культово-обрядові практики УГКЦ [Текст] / Михайло Кобрин // Наукові записки. Серія «Культурологія». Матеріали VI Міжнародної наукової конференції «Культура в горизонтах сталих і плінних ідентичностей» (12-13 квітня 2013 р.) Ч.1. – Острог:

Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. – Вип. 11. – С. 341-353.

2. Кобрын Михаил. Философское и богословское понимание культово-обрядовых практик [Текст] / Михаил Кобрын // «Актуальные вопросы общественных наук: социология, политология, философия, история» сборник статей по материалам XXVIII международной научно-практической конференции (09 сентября 2013 г) – Новосибирск: Изд. «Сибак» 2013. – С. 44-50.

Структура дисертації зумовлена логікою висвітлюваних проблем, що впливає із мети та завдань дослідження. Робота складається зі вступу, трьох розділів (10 підрозділів), висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації складає 199 сторінок, з яких 180 основного змісту. Список джерел містить 230 позиції.

Розділ 1.

Дослідження культово-обрядових практик УГКЦ: джерельна база, стан наукового вивчення та теоретико-методологічні засади дисертаційного дослідження

1.1. Джерельна база з питань культового життя УГКЦ як об'єкт релігійно-філософських студій

Щодо джерельної бази дисертаційної роботи, то вона ділиться на певні групи. Насамперед це джерела, пов'язані з рішеннями синодів (та іншими офіційними документами УГКЦ), на яких розглядалися культово-обрядові питання, зокрема це Берестейський собор – з низкою документів, які визначили бачення церковної унії з двох сторін підписантів унії і визначили умови, на яких вона була підписана. Зокрема, до них належать: Берестейські артикули, апостольська конституція папи Климента VIII «Magnus Dominus et laudabilis nimis» та апостольський лист папи Климента VIII «Decet Romanum Pontificem» [50]. Ці документи декларували приєднання Київської православної митрополії до Католицької Церкви під підпорядкування Папі Римському зі збереженням всіх культово-обрядових традицій слов'яно-візантійського обряду. Фактично з підписанням Берестейської унії почала своє існування унійна церква, котра в подальшому буде іменуватися як УГКЦ.

Наступним документом з групи умовно «синодальних» є «Постанови і рішення Замоїського синоду 1720-го року». Замоїський синод був знаковим у розвитку та затвердженні златинізованих елементів у культово-обрядових практиках УГКЦ. У дослідженні використовується перший повний переклад рішень Замоїського синоду 1720 року з латинської мови на українську [75].

Варто зауважити, що епохальним зібранням, на якому розглядалося питання культово-обрядового життя греко-католиків, був Львівський провінційний собор 1891-го року. На ньому були прийняті полегшення стосовно постів, а також рекомендувався стан celibату для священників згідно з католицькою традицією. У дисертації був використаний перший надрукований варіант постанов собору в 1896 році [92].

Підгрупою офіційних документів УГКЦ є низки матеріалів, які з'явилися внаслідок проведення собору монашества УГКЦ – «Преображення в Господі», сесії якого тривали з 2004 по 2010 рік. Упродовж цього періоду видано 6 збірників матеріалів собору, на яких розглядалася діяльність греко-католицького монашества з різних сторін, зокрема і з культово-обрядової сторони [68-73]. Також було опубліковано заключний документ Першої сесії собору чернецтва УГКЦ «Преображення у Господі» – «Ідентичність монашества в покликанні і служінні УГКЦ», у якому сформульовано основні засади діяльності чернечих згромаджень УГКЦ [28].

У дослідженні використані статутні документи монаших згромаджень УГКЦ. Зокрема, це Типікони, котрі були укладені Андреем та Климентієм Шептицькими для ченців Святоуспенської Унівської Лаври. Вони були подані з коментарем унівських ченців, зокрема колишнього єпископа-помічника Львівської архієпархії владики Венедикта (Алексійчука) [88]. «Статути Згромадження сестер святого Йосифа Обручника Пресвятої Діви Марії», видані в діаспорі в 1964 році в місті Саскатун. У цих статутах можна простежити виникнення златинізованих впливів на культово-обрядові практики греко-католиків, оскільки вищезгаданими статутами черниці послуговувалися ще до запровадження серед греко-католиків постанов II Ватиканського собору [84]. У зіставленні з цими статутами розглядаються «Конституції і директиви. Згромадження сестер святого Йосифа Обручника Пречистої Діви Марії» – нормативні документи того ж згромадження, але видані вже в 1997 році, де прослідковуються зміни в бік східнохристиянської духовності в культово-обрядовому житті чернечого згромадження [36].

Важливим офіційним документом, який був використаний у роботі, є «Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха», що розроблявся катехитичною комісією УГКЦ упродовж 10 років із залученням усієї греко-католицької структури: єпископів, священників, катехитів, богословів, вчителів християнської етики тощо. Цей документ представляє сучасне бачення УГКЦ культово-обрядових практик і наголошує на необхідності подальшого плекання слов'яно-візантійського обряду і повернення до джерел візантійської духовності.

Натомість у приватних молитовних практиках згадуються латинські нашарування, як-от: моління на вервиці, дев'ятниця тощо [33].

Наступною групою джерельних документів є документи Католицької Церкви. Головні документи, якими послуговується Католицька Церква, – це документи II Ватиканського собору. У дослідженні було використано український переклад, виданий в 1996 році. Хоча він серед науковців вважається недосконалим, оскільки фактично є перевиданням василіанського перекладу 60-тих років, але нова редакція перекладу документів II Ватиканського собору ще не видана (хоча роботу над перекладом активно готує Український Католицький Університет). У дисертації зокрема проаналізовані такі документи, як: декрет «*Orientalium Ecclesiarum*» (Про східні католицькі церкви), декрет «*Unitatis redintegratio*» (Про єкуменізм) та пастирська конституція «*Sacrosanctum Concilium*» (Про Священну Літургію) [13]. Документи містять положення стосовно культово-обрядових практик УГКЦ.

Також у дисертації використано Кодекси Канонів Католицької Церкви, зокрема Кодекс Канонічного права [100], Кодекс Канонів Східних Церков [35], окремі положення яких регламентують культово-обрядове життя УГКЦ.

Наступним документом Католицької Церкви, який був використаним у роботі, є енцикліка папи Івана Павла II «*Oriente Lumen*» (Світло сходу). У ній він наголошує на важливості збереження літургійних традицій східними церквами, на необхідності розвитку чернечих східнохристиянських спільнот як охоронців духовної мудрості християнського Сходу [27].

Як важливе джерело аналізу культурно-обрядових практик, у дослідженні була використана інструкція, розроблена конгрегацією в справах богосвячених осіб: «Почати наново – від Христа. Оновлена відданість богосвяченому життю у третьому тисячолітті» [67]. У інструкції подається сучасне бачення Католицькою Церквою місії й ролі монаших спільнот у сучасному суспільстві.

У роботі звертаємося до двох Катехизмів Католицької Церкви, зокрема до Католицького Народного Катехизму [96], який був написаний о. Францом Шпігаро в 1913 році та повстав як актуальне католицьке літургійне віровчення до рішень II Ватиканського собору був перекладений та виданий отцями-василіанами в

1997 році та широко використовується серед окцидентальної греко-католицької ідентифікаційної групи. Другий Катехизм Католицької Церкви [32], виданий 1993 року, є результатом багатолітньої праці Римської Курії. Він був особисто ініційований та патронований папою Іваном Павлом II і відображає сучасне віровчення Католицької Церкви. У роботі використано офіційний переклад українською мовою 2002 року.

У дисертації всі цитати з Біблії подаються з так званого римського перекладу Святого Письма, здійсненого греко-католицьким отцем Іваном Хоменком в 60-тих рр. ХХ століття. Цей переклад був виданий Українським Біблійним Товариством 1992 року [80].

Групою джерел, використаних у дослідженні, також слугують як безпосередньо літургійні тексти, так і тексти паралітургійних практик (акафістів та молебнів, а також інші молитовні практики: хресні дороги, вервиці, адорації тощо).

Одним із молитовників, який вміщає в себе всі основні літургійні практики, чини семи таїнств, а також змінні частини літургії на всі основні свята, є молитовник «Прийдіть і поклонімся», виданий за перекладом культово-обрядових практик УГКЦ після II Ватиканського собору в Римі та систематизований за патріарха Любачівського в кінці 80-тих – на початку 90-тих років. Молитовник має багато перевидань і є одним з найбільш поширених серед греко-католиків [74].

Ще одним знаковим греко-католицьким молитовником є василіанський «Молитослов» [34], який складається з таких розділів: Часослова – Октоїха – Менії та Тріоді. «Молитвослов» також неодноразово перевидавався, і для багатьох греко-католицьких священиків та мирян є щоденною книгою. У ньому особливу увагу було звернено на використання української лексики: з цією метою замінено багато старослов'янських термінів на сучасні українські. «Молитвослов» особливо активно використовується серед окцидентальної греко-католицької ідентифікаційної групи.

У дослідженні беруться до уваги переклади Святої Літургії [83] та Воскресної служби восьми гласів: тропарі, кондаки, прокімени [8], що були опубліковані на початку 90-тих років видавництвом «Просвіта» та широко застосовуються, особливо серед парафіяльних греко-католицьких хорів.

Також у дисертації використовуються матеріали, вміщені в молитовнику «Божественна Літургія Передосвячених Дарів: нове розширене видання зі стихирами Тріоди, Октоїха та Мінеї» [3], який перекладений молодими науковцями Українського Католицького Університету: Андрієм Шкраб'юком, Тарасом та Максимом Тимами, котрі створили Майстерню літургійних перекладів «Трипіснець». Вони відроджують слов'яно-візантійські традиції та є представниками орієнтальної греко-католицької ідентифікаційної групи.

Ще одним важливим східнохристиянським текстом є Великий канон Андрея Критського, що використовується під час Великого посту в перший тиждень посту: читається частина на повечір'ї (від понеділка до четверга) та на п'ятий тиждень посту читається повністю в середу на утреній службі. Цей літургійний чин супроводжується багаточисленними доземними метаніями (поклонами). У дослідженні подаються фрагменти канону Андрея Критського з поясненнями [5].

Прикладом декларування орієнтації на слов'яно-візантійські традиції є використання представниками загальнокатолицької ідентифікаційної групи Молитовника францисканського монастиря Різдва Пресвятої Богородиці Чину Братів Менших (францискани східного обряду) [46]. Молитовник яскраво демонструє поєднання католицького культу святих Франциска Асизького та святої Клари і східнохристиянських паралітургійних практик акафісту та молебня, що засвідчує трансформації загальнокатолицьких культів.

У дослідженні використовується «Молитовник прочанина» [45], який є актуальним для орієнтальної греко-католицької групи і розроблений для використання під час здійснення паломництва до Святоуспенської Унівської Лаври. Тексти з паралітургійними практиками, представлені в дослідженні, – це акафіст [1] та молебень [43] до преподобних Олімпії та Лаврентії, котрі були проголошенні блаженими під час пастирського візиту до України папи Івана Павла II в червні 2001 року.

Одним з латинських культів, який отримав широке поширення серед греко-католиків, є набожество до Пресвятого Ісусового Серця, яке започаткувала сестра Маргарита Марія Алякок. Він використовується в акафістах, молебнях, дев'ятницях,

адораціях тощо. Зібрання молитовних практик є й у таких молитовниках: «Молитовник для членів Апостольства Молитви та почитателів Серця Ісуса» [81] та «Набожество до Пресвятого Серця Христового» братства священників священомученика Йосафата [48].

Молитва на вервиці аналізується через поширену греко-католицьку брошуру «Моліться на вервиці щодня» [47], де описані розважання на всі дні тижня, а також пояснено, як потрібно молитися на вервиці, подаються вислови про Вервицю папи Івана Павла II та цитати з послання Діви Марії з Фатіми.

Ще одна молитовна практика – Хресна дорога – розглядається за старим виданням Хресної дороги 1927 року, котра має окцидентальний характер [40], а також за низкою Хресних доріг з розважаннями, котрі є на одному з греко-католицьких порталів [91].

Виокремимо групу джерел, які умовно можна визначити як джерела східнохристиянської духовності, їх поділятимемо на авторські та збірні. До авторських належать твори Отців Східної Церкви та інших відомих православних письменників. До збірних – збірки висловів відомих православних мудреців та мислителів.

У роботі використано збірку книг «Джерела християнського Сходу», яка публікується в греко-католицькому видавництві «Свічадо» з 1999 року та налічує 24 книги із східнохристиянської духовності, що є популярними в греко-католицькому середовищі.

У дисертації послуговуємося й творами Василія Великого [4] та Теодора Студита [85], що є засновниками монарших згромаджень. Розроблені ними правила були взяті в основу діяльності двох головних греко-католицьких монаших згромаджень – Чину Святого Василія Великого (василіян) та Студійського чернецтва УГКЦ (студитів).

Рання східнохристиянська духовність також відображена в поученнях Авви Доротея, котрий жив в VI-VII столітті в Палестині [14]. Ще одним джерелом, використаним у дисертації, є «Пояснення молитви «Отче Наш»», а також «Містагогіка» відомого візантійського богослова Максима Ісповідника [29].

Формуванню культово-обрядових практик візантійської обрядовості сприяла традиція «ісихазму», котра мала великий вплив на духовну традицію Київської митрополії доунійного періоду, на розвиток київських православних традицій післяунійного періоду. До неї зверталися й звертаються представники орієнтальної греко-католицької ідентифікаційної групи. Постулати ісихазму розглядатимемо на основі творів Григорія Палами, зокрема праць «Сходження святого Духа» [65] та «Трактати» [66]. Традицію «ісихазму» розглянуто також через призму творів Миколи Кавасили, знаного богослова та літургіста, у дисертаційному використанні подаються його твори «Життя у Христі» [30] та «Пояснення Божественної Літургії» [31]. Знаковим є твір знаного православного богослова XIX століття Теофана Затворника «Про покаяння» [25], у якому він відстоює ісихаську традицію в православ'ї.

Щодо збірних праць східнохристиянської духовності, то в дисертації були використані такі праці, як: «Добротолюбіє» [11-12], де зібрані поради стосовно духовного життя, зокрема й молитовного, взяті з цитат отців Церкви, та праці інших відомих східних богословів, котрі розповідають про Ісусову молитву, яка є головною в практиках ісихазму: «Мистецтво молитви» [41] та «Щирі розповіді прочанина своєму духовному отцеві» [97]. Змістовними й повчальними є православні розважання про Ангела-хоронителя, які використовуються як молитовна практика серед греко-католиків [76].

Для глибшого розуміння фундаментальних основ католицької духовності в дисертації проаналізовано роботи католицьких святих, які мали великий вплив на формування католицької ідентичності, зокрема твори святого Франциска Асизького. Слід зазначити, що монаша спільнота францисканців сформувала східнокатолицьку греко-католицьку спільноту, а твори святого Франциска мають великий вплив на містичну традицію католицизму. У дисертації були використані «Твори преподобного і богоносного Франциска з Асизу, серафимського отця» [86] та збірка його висловів та повчань: «Квіти святого Франциска» [34].

Наступна знакова праця, яка характеризує особливості розвитку католицизму, є «Сума Теології» святого Томи з Аквіну [89], що утверджує в західнохристиянській

духовності традиції аристотелівського раціоналізму, який має значний вплив на розвиток культово-обрядової традиції Католицизму.

Значною мірою вплинули на духовну традицію Латинської церкви книги святого Ігнатія Лойоли, засновника Товариства Ісуса (ордену єзуїтів), котрі впроваджували політику Контрреформації та вибудували католицьку духовність згідно з рішеннями Тридентського собору. У роботі використана його автобіографія [37], а також його знамениті «Духовні вправи» [38], у яких розроблено цілий комплекс медитативних практик для духовної віднови.

Єзуїтська духовність мала великий вплив на унійну церкву з початку її створення, а особливо після Добромильської реформи Чину Святого Василя Великого, яку проводили отці-єзуїти, очолюючи греко-католицьке монашество до 1906 року. Як приклад єзуїтського впливу, подаємо «Розважання на всі дні цілого року для законних осіб» в двох частинах [6-7], написані єзуїтом-отцем Б. Веркрііс, ТІ та перекладені з німецької о. Петром Котовичем ЧСВВ в 20-их роках ХХ століття. Такими розважаннями, котрі були написані ще до II Ватиканського собору, греко-католики послуговуються в сьогоденні, і ці приклади утверджують окцидентальні настрої серед греко-католиків.

Еволюція розвитку позицій УГКЦ стосовно культово-обрядових практик відображається у творах керівників (предстоятелів) УГКЦ ХХ-ХХІ століття. Зокрема, це послання видатного греко-католицького митрополита Андрея Шептицького. У дослідженні були використані такі його послання, як: «Про Російський Католицький Екзархат» (1927), «Про обрядові справи» (1931) [93, с. 80-86], «Вірність традиції» (1931), «Про обряди» (1941) [94, с. 100-113], «Праця над з'єднанням Церков» (1941) [94, с. 127-130], «Як будувати Рідну Хату» (1941) [95, с. 2-45]. Також було розглянуто його листування та послання стосовно Російської Греко-Католицької Церкви [42].

Прихильником західної традиції розвитку культово-обрядових практик серед греко-католиків та одним із яскравих представників окцидентальної греко-католицької ідентифікаційної групи був Станіславівський єпископ Григорій Хомишин. До аналізу були залучені такі його послання, як: «Пастирський лист про

часте і щоденне св. Причастя» [87], «Про Найсвятішу Євхаристію» [87], «Набожество до Найсвятішого Серця Господа нашого Ісуса Христа» [87] та «Українська проблема» [90].

Ще одним знаковим твором для греко-католиків є «Заповіт» [82] ісповідника віри й предстоятеля УГКЦ після Андрея Шептицького, патріарха Йосифа Сліпого, який представив своє бачення розвитку культово-обрядових практик УГКЦ як повернення до джерел і, таким чином, аргументував позицію орієнтальної греко-католицької ідентифікаційної групи.

З часу проголошення незалежності України та виходу УГКЦ з підпілля церква почала активно відстоювати екуменічні позиції в українському християнському середовищі, зазначаючи, що однією з платформ, на яких мають об'єднатися українські церкви Володимирівського хрещення, має бути спільний слов'яно-візантійський обряд. Таку позицію висловлено в посланнях Івана-Мирослава Любачівського [39] та Любомира Гузара [9-10].

Для кращого розуміння сучасного стану УГКЦ було проведено інтерв'ювання, результати якого подаються й аналізуються з метою з'ясування особливостей та тенденцій розвитку культово-обрядових практик. Дане інтерв'ювання було зроблене згідно соціально-антропологічного методу, котрий полягає у записуванні свідчення безпосередніх представників досліджуваного феномену, цей метод межує з методом записування «живої історії», котрий використовують історики. Інтерв'ю, взяті в членів монаших та мирянських греко-католицьких організацій стосовно їхньої історії та їхнього активного релігійного життя, розміщені на сайті «Живого Журналу» у блозі Михайла Кобрини. Загалом було взято 10 інтерв'ю – у представників Чину Святого Василія Великого [24], Згромадження сестер-катехиток святої Анни [16], Згромадження сестер Пресвятої Родини [17], Згромадження сестер святого Вікентія [18], Згромадження сестер Обручника Йосифа [19] та сестер святого священомученика Йосафата [20], Згромадження сестер Службниць Непорочної Діви Марії [21] та монахинь Святопокровського студійського монастиря [22], спільноти богопосвячених мирян «Мілес Єзу» [23] та загальнохристиянської харитативної спільноти «Віра і світло» [15].

У сучасному глобалізованому та комп'ютеризованому суспільстві важливим елементом комунікації та інформування є Інтернет. Тому для аналізу сучасного стану греко-католицького середовища розглядалися офіційні інтернет-сторінки різних греко-католицьких спільнот – як мирянських, так і монаших, а також сторінки загальнокатолицьких рухів та спільнот. З цих джерел було взято інформацію стосовно історії та сучасного стану спільнот. У дослідженні використано офіційну сторінку УГКЦ [2], сторінки чернечих згромаджень УГКЦ, зокрема Святоуспенської Унівської Лаври [52], Чину святого Василя Великого [56, 61], Чину Найсвятішого Ізбавителя (редемптористів) [54, 57, 77], сайт Салезіян в Україні [48, 50], сторінка Товариства Ісуса в Україні [53], сайт *Milites Christi Imperatoris* (Воїни Христа Царя) [55], сайт сестер служебниць Пресвятої Діви Марії з Матару [79] та сестер Святого Вікентія [59], а також сайт Івано-Франківської парафії свв. Кирила та Methodія [78].

У дисертації проаналізовано матеріали, розміщені на загальнокатолицьких сайтах спільнот, які діють в межах УГКЦ, а саме: інтернаціональний харизматичний рух в межах Католицької Церкви [99, 101], міжнародні та російський сайт спільноти Воплоченого Слова [98, 102, 26] та міжнародний сайт руху Тезе [51].

У дисертаційному дослідженні використовується важлива інформація з офіційних сторінок греко-католицьких мирянських спільнот: Товариства студентів-католиків «Обнова» [62], молитовної організації «Жива вервиця» [49] та харизматичних рухів «Благословення» [63] і «Як Марія» [64].

Підсумувавши розгляд джерельної бази дисертаційного дослідження, підкреслимо, що в ньому було використано значну кількість джерел – понад сто позицій, які представляють історичні документи УГКЦ, сучасні документи УГКЦ та Католицької Церкви, праці видатних богословів східної та західної Церков, а також послання предстоятелів УГКЦ; інформацію стосовно сучасного стану Української Греко-Католицької Церкви, різноманіття спільнот, що є в межах Церкви, які аналізуються через розгляд офіційних сторінок греко-католицьких та загальнокатолицьких спільнот і рухів. Також у роботі використані інтерв'ю, котрі були взяті в представників різних греко-католицьких монаших та мирянських

спільнот. Таким чином слід зазначити, що джерельна база є достатньою для дослідження особливостей та тенденцій розвитку культово-обрядових практик УГКЦ.

1.2. Стан наукового вивчення проблеми

У цьому підпункті дисертаційного дослідження розглядається наукова література, яка була використана в роботі, аналізуються тематичні групи праць, матеріалами яких послуговуємося в дослідженні.

Першою групою наукової літератури, що береться до уваги при аналізі теми дисертації, є релігієзнавча, богословська та етнографічна літератури, які були використані для визначення категоріально-дефінітивного апарату дослідження.

У роботі, безперечно, необхідним є розгляд загальних релігієзнавчих праць. Зокрема, в питаннях категоріально-дефінітивного апарату, методології, православної та католицької філософії знаковою є фундаментальна колективна праця «Академічне релігієзнавство» під редакцією українського професора, голови відділу релігієзнавства НАН України професора Анатолія Колодного [103]. Також використовуються наукові розвідки радянських релігієзнавців Сергія Токарева та Дмитрія Угриновича [208]. Зокрема, в дослідженні «Ранні форми релігії» [206] Токарева розглядається поняття «ритуалу», «культу», «обряду». У його праці «Релігія в історії народів світу» [207] розкривається загальний зміст православного та католицького віровчення. У контексті розгляду поняттєвого апарату важливою є праця відомого французького релігієзнавця, соціолога релігії – Еміля Дюркгайма, «Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії» [132].

Для ґрунтовнішого аналізу поняття «культу», «обряду» та «ритуалу» в дисертації використовуються здобутки етнографічних досліджень – хрестоматійна праця радянського академіка Юліана Бромля «Етнографія» [114] і «Вступ в Етнографію» [141] радянського професора Рудольфа Ітса. Визначення поняття ритуалу на східнослов'янському ґрунті досліджував російській етнолог Альберт Байбурін, зокрема в праці «Ритуал в традиційній культурі. Структурно-семантичний аналіз східнослов'янських обрядів» [108]. Українській контекст обрядовості

висвітлюється в праці українського етнолога, доктора Анатолія Пономарьова «Українська етнографія» [183].

Частина праць, які були використані в цій роботі, стосується методології дослідження. Це, зокрема, праця «Філософія культури» [122] української дослідниці Стелли Гатальської, де розкрито питання загальнометодологічного характеру. Філософські принципи та методи аналізу розглядаються в книзі «Принципи у науковому пізнанні» [136] білоруської дослідниці Інеси Жбанкової, а «герменевничний» метод – у праці українського філософа Андрія Богачова «Досвід і сенс» [111]. Глибинний зміст релігієзнавчих принципів та методів дослідження розкритий у дослідженні швейцарського дослідника Жака Ваарденбурга [116].

Важливим для розуміння становлення та розвитку УГКЦ, на нашу думку, є розкриття значення поняття «ідентичності». Тому з метою з'ясування цього поняття послуговуємося роботою, у якій подано концепцію німецько-американського психолога єврейського походження Еріка Еріксона, котрий у праці «Ідентичність: юність і криза» [228] вказує три стадії розвитку ідентичності на індивідуальному рівні, а саме: інтродекцію, ідентифікацію та ідентичність. У дисертаційному дослідженні цю класифікацію застосовано для характеристики греко-католицького середовища. Використано також фундаментальну працю британського дослідника Ентоні Сміта «Національна ідентичність» [197], монографічне дослідження «Ідентичність людини. Соціально-філософські аспекти» [138] російської дослідниці Маргарити Заворотної та наукову статтю українського релігієзнавця Івана Папаяні «Конструювання релігійної ідентичності. Теоретично-релігієзнавчий аналіз» [179], у яких порушено важливі проблеми національної ідентичності.

Наступним питанням, яке розглядається в дослідженні, є питання «літургії». Наукову літературу, яка трактує визначення, зміст, особливості питання літургії, можна поділити на зарубіжну та вітчизняну (здебільшого греко-католицьку).

До праць іноземних авторів, які були використані в дисертації з метою глибокого аналізу літургічного дійства, належать наукові розвідки італійського автора Романо Гвардіні «Про дух літургії» [229], німецького вченого Филипа Ганонкура «В мирі Господу помолімося: До богослов'я літургії та християнської

єдності» [120], фундаментальна праця німецького дослідника Міхаеля Кунцлера «Літургія Церкви» [169], дослідження відомого католицького богослова-літургіста Роберта Тафта «Візантійський обряд» [205], робота ще одного німецького дослідника Георга Шульца «Візантійська літургія: свідчення віри та значення символів» [227].

Історичне, богословське та історичне значення Божественної Літургії розглядаються в роботах греко-католицьких дослідників: Павла Богмата «Християнське поклоніння та розвиток Божественної Літургії і її реформування» [112], отця Юліана Катрія: «Пізнай свій обряд» [152] та в збірці його статей «Наша християнська традиція» [151] і монографічній роботі Мелентія Соловія «Божественні Літургії: Історія – розвиток – пояснення» [199]. У дослідженні застосовуються дві праці науково-популярного характеру, а саме Володимира Мельничука «Зі страхом Божим і вірою приступім» [166] та Юрія Федорова «Пояснення Церковних Богослужінь і Святих Тайн» [213]. Доповідь отця-доктора Тараса Шманька «Традиція і літургія», виголошена на засіданні Комісії у справах мирян Львівської архиєпархії УГКЦ [214], є важливою для розгляду в дослідженні питання про символіку молитов, дій, жестів Божественної Літургії. «Молитовний підручник членкинь згромадження сестер святого Йосифа» [167], виданий в Торонто в 1986 році, допомагає простежити, як реалізується окцидентальний підхід до греко-католицького культово-обрядового життя.

До наукових розвідок російських дослідників належать праці діаспорних дослідників – таких, як Кипріан Керн (монографія «Літургіка. Гімнографія і еортологія») [153], а також одного з найвідоміших православних літургістів отця Олександра Шмемана з дослідженням «Введення в літургійне богослов'я» [223]. Наукові праці Віктора Алімова «Лекції по історичній літургіці» [105], Марії Красовської «Літургіка» [157] та Михайла Скабаллановича «Толкований Типікон» [194] допомагають всебічно трактувати й осмислити літургійне життя.

Окремо варто виділити дуже цікаві та глибокі розмірковування про «Божественну Літургію» письменника-класика Миколи Гоголя, які також аналізуються в дослідженні [123].

Для кращого розуміння основ орієнтальної традиції в межах УГКЦ послуговуємося науковою літературою, присвяченою східнохристиянській духовності, а також православному віровченню, яке сформувало візантійські культово-обрядові традиції. Ця група літератури розкриває зміст й особливості орієнтального бачення розвитку УГКЦ. Використанні праці відомого українського релігієзнавця Олександра Сагана присвячені Православ'ю, а саме фундаментальна монографія «Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан» [188], а також монографія «Національні прояви православ'я: український аспект» [187]. Ще у роботі використані оглядові праці про православне віровчення – такі, як праця відомого богослова Сергія Булгакова «Православ'я. Вчення православної церкви» [115], отця Іоанна Мейендорфа «Візантійське богослов'я» [165], владики Каліста Уера «Православна Церква» [209], дві праці вище згаданого отця Олександра Шмемана «Євхаристія. Таїнство Царства» [224] та «Життя світу: таїнства і православ'я» [225]; дослідження відомого католицького дослідника східної духовності отця-єзуїта Томаша Шпідліка «Духовність християнського Сходу» [226]. А також ґрунтовна праця українського релігієзнавця Юрія Чорноморця «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія» [218] в цій праці прослідковується вплив неоплатонізму на розвиток богословської думки Візантії і зокрема її вплив на Православ'я.

У дисертації звертаємося й до матеріалів наукових розвідок з більш вузькою тематикою, зокрема до «Нарисів містичного богослов'я Східної Церкви» Володимира Лоського [163] та Олексія Черткова «Православна філософія і сучасність» [217]. до робіт, присвячених діяльності отців православної церкви: Ісааку Сиріну та Григорію Паламі – «Духовний світ Ісаака Сиріна» [104] митрополита Іларіона Алфеева та «Святий Григорій Палама та православна містика» Іоанна Мейендорфа [165].

Наступна група літератури розкриває сутність католицької філософії та західнохристиянської духовності. Зокрема, католицька онтологія та метафізика розглядається в книзі «Підручники з систематичної філософії: Том 3. Онтологія і Метафізика» італійського дослідника Мондіна Баттіста [109]. Пояснення до

філософії Томи Аквінського зроблено в праці Павла Содомори «Терміносистема святого Томи з Аквіну» [198] та в монографії Дмитра Кириянова, яка аналізує томістичний рух в Католицькій Церкві ХХ століття [154].

Використано в дисертації також матеріали наукової розвідки відомого українського дослідника Ігоря Козловського «Католицизм» [156]. Особливості католицьких культово-обрядових практик, зокрема молитви на вервиці, розглядаються в книзі владика Софрона Мудрого «Вервиця – світло нашого життя» [171] і в електронних ресурси «Історія вервиці» [147] та «Уроки Біблії. Свята вервиця» [212].

Компаративні дослідження католицької та православної догматичної традиції висвітлюються в праці отця Михайла Димида про «Символ віри та Filioque» [131] й у творі настоятеля францисканських монахів східного обряду в Україні отця Юстиніана Городечного «Православне і католицьке розуміння догми про Непорочне Зачаття Діви Марії» [125].

Вагома група наукової літератури, якою послуговуємося в дисертації, – це публікації, котрі стосуються історії Української Греко-Католицької Церкви загалом та її культово-обрядових практик в контексті як загальнохристиянському, так і в українському. Фундаментальною працею у цій царині є четвертий том десятитомної «Історія релігій в Україні» присвяченій «Католицизму», дане видання було здійснене провідними релігієзнавцями України під керівництвом професора Анатолія Колодного. Також у загальнохристиянському контексті подано матеріали праці Адольфа фон Гарнака «Сутність християнства» [121], «Загальна Церковна Історія» владика Ігоря Ісіченка [144], «Історія Римських Вселенських Архієреїв», третій і четвертий томи, отця Ісидора Нагаєвського [174-175] та перший том п'ятитомного видання про історію II Ватиканського собору «Історія II Ватиканського собору Т.1. На зустріч новій ері в історії Католицизму» під загальною редакцією Джузеппе Альберто [140].

Український аспект історичного контексту дослідження аналізується в багатьох наукових розвідках, які можна поділити на певні підгрупи, зокрема праці про загальну історію України, про взаємовідносини між українським Сходом і Заходом,

про загальну історію християнства в Україні і праці, присвячені історичним епохам та подіям, на тлі яких відбувався розвиток католицької церкви.

Також важливим історичним контекстом трактування є «межовість» географічного розташування України та греко-католицького феномену як феномену «межової» Церкви. Ці питання досліджуваної в дисертації проблематики розглядаються в працях Олександра Бегана «Між візантійством та латинізацією» [110] та Ольги Недавньої «Греко-Католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом» [177].

Грунтовному аналізу культово-обрядових практик, безперечно, сприяло й використання монографій із загальної історії християнства: Сергія Головаценка «Історія християнства» [124], владика Ігоря Ісіченка «Історія Христової Церкви в Україні» [145], владика Софрона Мудрого «Нариси історії Церкви в Україні» [172], Івана Паславського «Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви», професора Андрія Пашука «Українська церква і незалежність України» [181] та «Історія християнської церкви на Україні» під загальною редакцією Олексія Онищенка [148]. Питання латинізації, котра відбувалася серед греко-католиків протягом кількох століть, розглядає дослідник з діаспори Софія Сенік у розвідці «Латинізація в українській католицькій церкві» [193]. Важливе питання розвитку Божественної Літургії в Київській митрополії та питання латинізації й очищення від латинських впливів розглядає в детальному дослідженні «Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596-1839 рр.)» владика Лаврентій Гуцуляк [127].

Періоди історичних епох, важливих для розуміння функціонування культово-обрядових практик, причини та історичні умови підписання Берестейської унії характеризуються в праці владика Бориса Гудзяка «Криза і Реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії» [126] та в збірці статей під редакцією Бориса Гудзяка «Історичний контекст укладання Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали перших «Берестейських читань» [146]. Розвиток Церкви в період підписання унії і в післяунійний період аж до XIX

століття висвітлюються в праці отця Михайла Димида «Єпископи Київської Церкви (1589–1891)» [130].

Наступним періодом розвитку УГКЦ був австрійський період, саме тоді уніатів почали називати «греко-католиками» і було відновлено львівську митрополію в 1809 році – відтоді вона утверджується як національна церква в межах Галичини. Ця знакова подія ґрунтовно висвітлена в працях Івана-Павла Химки «Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині 1772-1918» [215], Руслана Делятинського «Історія Станіславівської єпархії (1885-1900 рр.)» [128] та Андрія Стефановича «Висвітлення історії львівських синодів 1891 і 1897» [200]. А ліквідація УГКЦ на території Російської імперії детально розглядають у своїй праці «Драма Церкви: до історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Російській імперії та викорінення її духовно-культурних надбань» українські дослідники Надія Стоколос та Руслана Шеретюк [203].

Міжвоєнний період розглядається в праці Андрія Васьківа «Греко-католицька церква в духовному житті українців Східної Галичини (1919-1939)» [118] та колективом авторів: Зайцев, Беген, Стефанів – в їхній роботі «Націоналізм і релігія: Греко-Католицька Церква та український національний Рух у Галичині (1920-1930-ті роки)» [137]. А також у монографічних працях Надії Стоколос «Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.)» [201] та «Українізація православ'я (з історії Православної церкви у 20-30 рр. XX ст.)» [202].

Знаковою була участь Української Греко-Католицької Церкви в роботі II Ватиканського собору, яка описана в праці владика Андрія Сапеляка «Українська Церква на II Ватиканському Соборі» [191]. Історію підпільного періоду УГКЦ висвітлено в збірнику «Мученики – джерело чудотворної сили», упорядником якої є Іван Левицький [173], а також у великій ілюстрованій науково-популярній праці «Українська Греко-Католицька Церква. Перші кроки. Ісповідництво. Відродження» [210], де розповідається про підпільну діяльність УГКЦ, про її відродження й сучасне становище.

Важливим елементом греко-католицької духовності є певний патерналізм стосовно своїх очільників. Збірка статей доктора Василя Ленцика присвячена Андрею Шептицькому та Йосифу Сліпому [161], книга диякона Василія присвячена життю та діяльності екзарха Російської Греко-Католицької Церкви, призначеного митрополитом Андрієм Шептицьким, Леоніда Фьодорова [129], монографічне дослідження Олега Єгрешія розповідає про діяльність одного з яскравих представників окцидентальної ідентифікаційної групи, Станіславівського єпископа Григорія Хомишина на тлі історичного контексту міжвоєнного періоду [135].

Для дослідження сучасного стану католицької церкви загалом та УГКЦ зокрема застосовується чимало наукових розвідок. У роботі використовується монографія французького науковця Жана-Поля Віллема «Європа та релігії. Ставки ХХІ-го століття» [119], у якій аналізуються сучасні тенденції розвитку релігійного життя в Європі. Сучасний стан Католицизму розкривається також у працях Григорія Хорунжого «Ватикан: Історія і Сучасність» [216] та Флавіано Амадулі «Католицька Церква і Протестанти» [116], де досліджується питання екуменізму і пов'язаної з ним діяльності УГКЦ, зокрема стосовно культово-обрядових практик. Це питання розглядається з трьох точок зору: прихильників та противників екуменізму, а також наукової точки зору. Аналізується збірка статей «Усі ми брати» православного єпископа Константинопольського патріархату Всеволода Скопельського, палкого прихильника екуменізму [195]. Православний богослов Руської Православної Церкви (Московського патріархату) диякон Андрій Кураєв в праці «Виклик екуменізму» [159] подає певні застереження стосовно екуменічних ініціатив, український дослідник-релігієзнавець Олег Кисельов в науковій розвідці «Нотатки до прогнозу екуменічних тенденцій в Україні» [155] робить об'єктивний аналіз екуменічного руху в Україні.

Наступна підгрупа використаної літератури – це дослідження, присвячені католицьким та греко-католицьким монашим згромадженням, котрі є одними з основних носіїв ідентифікаційних особливостей греко-католицьких груп, особливо в культово-обрядових практиках. Спочатку варто згадати довідникову працю «Монастирі Української Греко-Католицької Церкви» [169], де подається інформація

про всі греко-католицькі монаші спільноти, довідникову інформацію, розміщену на електронному ресурсі Релігійно-Інформативної Служби України в розділі «Словник-довідник» [196].

Розглядається література, яка стосується історії загальнокатолицьких орденів, зокрема праці Терезія Боско «Селезіянська родина праведників» [113], Жака Лакутюра «Єзуїти. У 2 т. Т.1. Завойовники» [160] та книга «Святий Франциск з Асизу і його Чин» [192].

Чимало праць присвячено зародженню, становленню та функціонуванню Василянського чину УГКЦ, серед них – ґрунтовні дослідження Ігоря Андрухів «Цариця Карпатського краю (Нарис історії Василянського чернецтва, монастиря та Чудотворної ікони Матері Божої в Гошеві)» [107], Михайла Ваврика «ЧСВВ. Нарис розвитку і стану василянського чина XVII-XX ст» [117], сестри Серафими Сало «Провінція Пресвятої Тройці Сестер Чину Святого Василя Великого: нариси з історії. Том 1» [189] та Петра Шкраб'юка «Крехів: Дороги земні і небесні» [221]. У дисертації використано монографії Наталії Марко про сестер святого Обручника Йосифа [230], «Нарис історії згромадження СС. Служебниць П.Н.Д.М.» [176], які уклав відомий греко-католицький історик Церкви Атанасій Великий, та праця владики Андрія Сапеляка «Отець-прелат Кирило Селецький. Засновник монаших згромаджень» [190] про засновника двох жіночих чернечих згромаджень – Сестер Служебниць Непорочної Діви Марії та згромадження св. Йосифа Обручника Пречистої Діви Марії.

У дослідженні послуговуємося й періодичною літературою, зокрема матеріалами вісника Святоуспенської Унівської Лаври «Унівський прочанин» [142-143] та журналу «Патріархат» де висвітлюється діяльність монаших спільнот УГКЦ [170].

У дисертаційному дослідженні аналізується ряд статей, які стосуються історії та сучасності УГКЦ, і матеріали довідникових видань.

Отже, аналіз використаної в дисертації наукової літератури свідчить про те, що вона охоплює теоретичні, історичні та сучасні аспекти культово-обрядових практик Української Греко-Католицької Церкви.

1.3 Методологічні основи та категоріально - дефінітивний апарат дослідження

Для визначення теоретичних основ дослідження спочатку окреслимо методологію, яку будемо застосовувати в ньому. Варто зазначити, що загальна методологія дослідження є інтердисциплінарною. Така позиція зумовлена фактором різносторонності об'єкта, що досліджується. Оскільки осмислення методології феномену культово-обрядових практик УГКЦ включає в себе аналіз змісту, котрий несе культ, і зумовлену ним обрядовість, у дослідженні застосовується філософія релігії, зокрема праксеологія. Практиологія релігії як складова частина філософії релігії вивчає основи людської діяльності, що обумовлена релігійними чинниками. Звичайно, діяльність людини не вичерпується виключно її безпосередніми релігійними потребами. Але, безперечно, будь-який вид діяльності соціального характеру, мотивований релігійними принципами чи уявленнями, слід визнавати об'єктом праксеологічного підходу у висвітленні релігії [103, с. 257].

Філософські дисципліни також забезпечують пояснення змісту культу поряд з богословською інтерпретацією досліджуваного поняття. Релігієзнавчі дисципліни дають об'єктивний погляд та опис культово-обрядових практик. Прив'язаність об'єкту дослідження до Української Греко-Католицької Церкви вимагає розглянути його з точки зору історичних дисциплін: необхідно здійснити аналіз історичного розвитку греко-католицьких культово-обрядових практик. Розгляд сучасного стану зумовлює звернення до соціально-антропологічної науки, зокрема до методу інтерв'ювання, для того щоб повноцінно представити різні греко-католицькі групи. Також для аналізу греко-католицького середовища використовується його типологізація через психоаналітичну структуру ідентифікації реципієнта обрядовості в окремі групи, котрі разом творять греко-католицьку ідентичність. Таке різноманіття звернень до різних наукових дисциплін і визначає інтердисциплінарну методологію дослідження. Також робота будується на загальнонаукових принципах об'єктивності та історизму.

Інтердисциплінарність дослідження визначається й тим, що в ньому використовуються: загальнонаукові (різні види аналізу, синтезу тощо), філософські

(герменевтичний, феноменологічний тощо) та соціально-антропологічні (інтерв'ювання) методи.

Головним принципом, на якому базується робота, є принцип об'єктивності. Дуже важливо визначити межі об'єктивного та суб'єктивного, оскільки дослідження ґрунтується на співставленні й висвітленні позиції щодо культово-обрядових практик УГКЦ різних церковних діячів минулого та сьогодення. Їхні позиції є здебільшого суб'єктивними, але такими, котрі визначали й визначають культове життя греко-католиків. Глибоке осмислення проблеми співвідношення об'єктивного та суб'єктивного знаходимо в Гегеля, для якого вони виступають як моменти процесу взаємодії суб'єкта та об'єкта пізнання. Знання розглядаються Гегелем не лише як об'єктивні, а також як суб'єктивні визначення, або ж точніше, як певні види відношення об'єкта та суб'єкта одне до одного. Говорячи про об'єктивне, мислитель виділяє три його основні системи: 1) існування у зовнішньому світі на відміну від суб'єктивного; 2) має смисл загального і необхідного; 3) є мислимим «в собі» на відміну від того, що мислиться нами, а відтак відрізняється від речі в собі. Тож під об'єктивним Гегель розумів двояке значення чогось, що протистоїть поняттю і знанню чогось «в-собі і для-себе суцього буття поняття», тобто об'єктивне – це не лише така властивість, як існування предметів та явищ поза й незалежно від волі та побажань людей, а й ті сторони пізнання й практичних дій, які в результативному вираженні не залежать від свідомості людей. Об'єктивні знання – це знання, що не залежать у своєму змісті від умов пізнання та засобів, які використовуються в пізнавальному процесі [136, с. 18-40].

Необхідно зауважити, що при аналізі культово-обрядових практик у роботі дотримується принцип позаконфесійності, збережена нейтральна позиція й відстороненість, рівнозначно представлено різноманіття греко-католицьких спільнот. Також автор уникає оцінювання в контексті «правильності», «вищості» чи «істинності» тих чи інших підходів стосовно стану чи тенденцій розвитку культово-обрядового життя УГКЦ.

Ще одним принципом, який застосовується в дослідженні, є принцип історизму, що тісно пов'язаний з такими принципами, як генетичний принцип – розгляд

феномену з позиції його умов та стану, у котрому він зароджувався, а також з принципом еволюції – розгляд феномену з моменту його зародження до сьогодення через головні етапи, які він прийшов у процесі своєї еволюції [116, с. 20].

Основними засадами принципу історизму є:

- 1) з'ясування витокових особливостей явища, що досліджується, причин його появи;
- 2) розгляд етапів функціонування й механізму змін цього явища впродовж його історії, віднайдення взаємозв'язку етапів;
- 3) аналіз особливостей нинішнього стану цього явища;
- 4) прогнозування його можливих наступних змін, визначення тенденцій розвитку [116, с. 21].

Керуючись такими принципами, розглядаємо витoki, зародження та еволюцію греко-католицьких культово-обрядових практик, враховуючи генетику їхньої появи як окремого культово-обрядового феномену загалом, появу культово-обрядової практики в межах УГКЦ, а також розвиток у межах конфесії.

Перейдемо до розгляду методів, котрі використовуються в дослідженні. Спочатку розглянемо філософські методи, що використовуються у всіх підрозділах дослідження. Далі розглянемо, які методи конкретно застосовуються у кожному підрозділі.

Насамперед використовуються такі філософські методи, як герменевтичний та феноменологічний. Дослідження безпосередньо релігійної культово-обрядової діяльності або конкретного релігійного культу чи обряду здійснюється шляхом застосування двох підходів – контекстуального (соціально-антропологічного) і концептуального (герменевтичного) [103, с. 98].

Щодо контекстуального (соціально-антропологічного) підходу, то він використовується в третьому розділі, а концептуальний (герменевтичний) підхід – протягом усього дослідження.

Герменевтикою здавна називали мистецтво тлумачення. Назва походить від давньогрецького ερμηνεύειν, що означає тлумачити, інтерпретувати, роз'яснювати. Герменевтика стосується того, що має сенс, тобто артефактів та виявів думки, зокрема текстів [111, с. 6].

Протягом століть до мистецтва тлумачення зверталися переважно задля роз'яснення окремих малозрозумілих місць у найвагоміших повідомленнях, якими є священні тексти, закони та літературні твори. Через розбіжність їхньої природи постали спеціальні герменевтики: біблійна (екзегеза), юридична й філологічна. Усі вони були герменевтикою тексту. У ХІХ ст. виникає універсальна герменевтика – філософська теорія, що визначає умови розуміння сенсу взагалі. Відтоді проблема тлумачення не обмежена з'ясуванням правил і способів розуміння повідомлень, сенс розглядають як належний до цілості духу або досвіду [111, с. 7].

У роботі береться до уваги різноманітна інтерпретація культово-обрядових практик як стосовно тлумачення окремих культово-обрядових практик, так і стосовно загальної концепції культово-обрядового життя УГКЦ, таке роз'яснення здійснюється через цитування різних церковних діячів, документів тощо, також проводиться авторська наукова інтерпретація стану та тенденцій розвитку культово-обрядового життя УГКЦ.

Дослідження культово-обрядової діяльності здійснюється і через феноменологічний метод, який полягає в змозі проникнути до «чистої суб'єктивності» індивіда. Феноменологічний метод головним своїм завданням вбачає формування понять, якими оперує філософія. На думку його прихильників, це відбувається шляхом інтуїтивного вбачання (схоплення) сутностей (загального) в одиничному. У науковій роботі, наприклад, використовується поняття ідентифікаційної групи, котре було витворене в ході дослідження та розглядається як філософський феномен, який розкриває сутність існування сучасного стану культово-обрядових практик УГКЦ. Іншими словами, за допомогою певних засобів вияву сенсів такий метод дає змогу співвідносити мотиви, уявлення, ідеї, мету віруючих під час здійснення культу (обряду). Завдяки цьому вибудовується смисловий зв'язок у їхній поведінці, виявляються формальні структури спілкування, суб'єктивні чинники суспільних відносин [214, с. 714-715].

При розгляді філософських основ, історії, сучасного стану та тенденцій розвитку культово-обрядових практик Української Греко-Католицької Церкви активно застосовувалися різні форми аналізу.

У другому розділі дисертаційної роботи, присвяченому історії трансформації культу в межах Церкви – від початків заснування конфесії до проголошення незалежності України, а поряд з тим – до виходу греко-католиків з підпілля, застосовано метод історико-критичного аналізу [136, с. 175]. Історико-критичний аналіз використовується для вишукування та визначення факторів, які в різних періодах історії вплинули на предмет дослідження. Цей метод керується принципом «діахронії» (від гр. *dia* «через» і *chronos* «час», тобто «різночасність»).

Також можна досліджувати культ (обряд) через принцип «синхронії» (від гр. *syn* «разом» і *chronos* «час», тобто «одночасність») [122, с. 46] – такий принцип полягає в тому, що предмет дослідження розглядається в часовому розрізі, коли ми розглядаємо певну епоху й всю контекстуальність певної епохи, а в ній – формування досліджуваного культу (обряду). Такий підхід є характерним для третього розділу дослідження, де проаналізовано сучасний стан культово-обрядових практик УГКЦ [214, с. 46-48].

Голландський дослідник, професор Жак Ваардербург, вважає контекстуальний підхід головним у соціології релігії. Згідно з традиційною соціологічною установкою, що бере свій початок від Дюркгейма, соціальні відносини визначають поведінку людей, їх спосіб життя, котрий переважно є не результатом особистих зусиль людини, а продуктом суспільних обставин [116, с. 45].

Відповідно до цих методологічних принципів суть релігії полягає не в ідеальних уявленнях і догмах, а передусім у ритуально-культових діях, які здійснюються колективно та дають усім учасникам відчуття причетності до цілого. Ритуальна дія – один із актів самоствердження соціальної групи. Вона постає виявом її ідентифікації. Усі принципи соціології релігії в цілому відповідають основним постулатам класичної онтології розуму [101, с. 47].

Так, в підрозділі 3.1 дисертації розглядається богословсько-філософське підґрунтя культово-обрядових практик УГКЦ з урахуванням того, що ця конфесія є прикладом розвитку церковної організації на території з межовим станом розвитку. Така межовість визначала й визначає розвиток української соціокультурної реальності, оскільки українські землі перебувають на рубежі європейської та

азійської цивілізації. Стосовно християнства слід зазначити, що на українських землях, з одного боку, було прийняте візантійське християнство, але з іншого – існував тісний зв'язок з латинським віровизнанням, особливо на західних теренах України. У своїй сутності Українська Греко-Католицька Церква і є класичним прикладом феномену межовості, оскільки поєднує Православну та Католицьку традиції. Тому при розгляді богословського та філософського підґрунтя використовується метод компаративного аналізу, котрий розглядає православну й католицьку філософську традиції та їх вплив на формування греко-католицьких культово-обрядових практик [124, с. 253-255].

Спираючись на вищезгадані підходи, а також аналізуючи сучасний стан культово-обрядових практик УГКЦ, в дослідженні використовується ряд методів. Зокрема, одним з ключових є метод структурно-функціонального аналізу, котрий базується на синхронічному, а також на контекстуальному (соціально-антропологічному) підходах. При розгляді структури Української Греко-Католицької Церкви використовується метод типологізації. Звернувшись до творчості відомого представника психоаналізу Еріка Еріксона, вважатимемо, що формування ідентичності на персональному рівні актуалізується в трьох формах. По-перше, інтродекція – примітивне вживання в образ, відповідає поняттю «я»; по-друге, ідентифікація – співтотожність із значними символами й конкретними представниками роду, громади або суспільства загалом, відповідає поняттю «ти»; по-третє, формування ідентичності – відтворення певної сукупності ідентифікацій і включення їх в єдину цілісність, відповідає поняття «інший» [228, с. 104].

Спираючись на типологізацію Еріксона, у дослідженні поділяємо греко-католицьку конфесію на три ідентифікаційні групи, що визначають свою ідентифікацію через використання різних інтерпретацій культово-обрядового життя: зокрема на окцидентальну (прозахідну), орієнтальну (просхідну) та загальнокатолицьку ідентифікаційну групи. Ці ідентифікаційні групи у своїй сукупності творять ідентичність Української Греко-Католицької Церкви. Також зазначимо, що в дисертаційній роботі поряд з традиційним поділом греко-католиків на прихильників східних і західних культово-обрядових практик виділяється ще й

загальнокатолицька, що раніше не робилося при аналізі греко-католицької обрядовості ні вітчизняними, ні зарубіжними дослідниками і що є одним з концептуальних моментів дисертаційної новизни.

У третьому розділі дослідження використовується соціально-антропологічний метод – інтерв'ювання. Було проведено інтерв'ю з представниками монаших згромаджень і мирянських організацій – для більш точного й достовірного окреслення сучасного стану культово-обрядових практик, котрими вони послуговуються у своєму спільному духовному житті.

Отже, розглянувши методологію дисертаційної роботи, зазначимо, що вона базується на принципах об'єктивності та історизму, за своєю сутністю є інтердисциплінарною й забезпечується філософією релігії, зокрема таким її розділом, як праксеологія релігії. У дослідженні використані філософські методи: герменевтичний та феноменологічний, а в головному змісті роботи – методи історико-критичного, компаративного та структурно-функціонального аналізів.

Для аналізу культово-обрядових практик Української Греко-Католицької Церкви потрібно розглянути дефінітивно-категоріальний апарат дослідження, яким послуговуємось у дослідженні.

Зовнішній аспект релігійної діяльності розкривається в такій її формі, як культова (обрядова). Загалом у релігієзнавчій літературі культ визначається як сукупність символічних дій, зумовлених релігійними уявленнями. У контексті праксеології релігії культ доцільно розглядати як реалізовану «живу догматику» або ж як релігійне уявлення та догмати в діях. Перефразовуючи положення відомого голландського історика К.Тіле, зауважимо, що культ – це сповідання через слова й справи, це і є засіб розкриття релігії [103, с. 264].

Питання з'ясування праксеологічного значення культу вельми актуальне. Культові акти (ритуальні дійства, молитва, паломництво тощо) уособлюють процес втілення певних релігійних вірувань, установок, цінностей, догматів. Такого типу уособлення має чітко виражене сакральне забарвлення. Йдеться про те, що саме в культовій діяльності людина, керуючись у своїх діях певною символікою, покидає світ повсякденності, буденності та прилучається до світу святковості, невимовності,

потойбічності. Доволі слушною тут видається теза відомого французького соціолога Еміля Дюркгейма про релігію як солідарну систему вірувань та практик, спрямованих на речі священні, так би мовити «відділені, заборонені». Сам ритуал Дюркгейм розумів як форму діяльності індивіда. Включаючись у культову діяльність, людина немовби відмежовується, відокремлюється від умовностей феноменального світу [132, с. 156-157].

Початковими продуктами цього відокремлення є надання сакрального змісту певним місцям, святилищам, храмам, реліквіям тощо. У такий спосіб актуалізується вимога ізоляції від поцейбічного світу. Ритуальні дії (церемонії, обітниці, прийняття в орден, сповідь, жертвоприношення тощо) зумовлюють у своїй сутності створення штучних просторово-часових ситуацій, втягнутими в які виявляються ті індивіди, що безпосередньо беруть у них участь. Як приклад – єгипетський жрець, здійснюючи ритуал жертвоприношення, насамперед окреслював магічне коло. Тим самим він ізолював себе від матеріального світу [206, с. 20-21].

Культова діяльність найбільш предметно виявляється в молитовній (літургійній) практиці. Загалом літургійні дійства (молитви індивідуальні та соборні, піснеспіви, сповіді тощо) є найбільш глибокими за змістом способами втілення сакрального, у яких актуалізовані ритуальні акти знаходять адекватне праксеологічне виправдання. Змістовну наповненість будь-якого літургійного дійства можна розкрити в такий спосіб: у своєму зверненні до Бога (звичайно ж, якщо молитва постає в іпостасі спілкування індивіда з ним) людина намагається сконцентруватися в прагненні якнайбільш віддалитися, відокремитися від світу буденності «священною завісою». Вважаємо, що з цього погляду певний сенс має чітке формулювання відомого італійського філософа Романо Гвардіні, висловлене ним в книзі «Про дух літургії» (1922 р.). Йдеться про те, що літургія позбавлена мети, однак сповнена глибокого смислу. У тому ж випадку, коли молитва набуває риси випрошувального характеру, тобто, за словами американського психолога Д. Леуби, стає «угодою з Богом», дії людини зорієнтовані на те, щоб світ потойбічності наблизити до світу феноменальності [229].

Розгляд релігійної культово-обрядової діяльності окреслимо крізь дефініції культу й обряду. Зауважимо, що існує багато підходів до розуміння культу. Вище вже означено філософське розуміння цього поняття, також слід зазначити, що в найзагальнішому визначенні слово «культ» етимологічно виводиться від латинського *cultus*, що перекладається як шанування, поклоніння. Також розрізняють різні види дефініції культу, як-от:

Культ – з англ. *cult*, якому приблизно відповідає поняття тоталітарна секта; зокрема, деструктивний культ – той же, що й деструктивна секта.

Культ (у переносному значенні) – нерелігійні або псевдорелігійні схилення перед ким-небудь або чим-небудь, наприклад: культ особистості, культ розуму, культ сили.

Культовий твір мистецтва – твір мистецтва, що має багато шанувальників і слугує важливою частиною (чи навіть основою) певної субкультури, наприклад: культовий фільм, культова книга, культовий музичний альбом [207, с. 326].

Також термін «культовий» може бути застосовано до творів мистецтва або їх творців, що визначили образ епохи; як характеристика соціальної значимості та соціальної дієвості художньої творчості, наприклад: культовий режисер, культовий письменник, культовий художник, культова музична група, культова фігура.

Релігійний культ (лат. *cultus* – шанування, поклоніння) – релігійне шанування будь-яких предметів, реальних чи фантастичних істот, які наділяються надприродними властивостями, у тому числі божеств; а також сукупність обрядів, пов'язаних з таким шануванням [103, с. 327].

Релігійні культу найбільш розвинені в язичництві, яке фактично складається із сукупності різноманітних культів: тотемічного культу, поховального культу, промислового культу, родового й сімейного культів, шаманського культу, культу племінного бога та ін. [132, с. 179-181].

Складовими елементами культу є релігійно-символічні дії (обряди) та пов'язані з ним предмети (священні зображення, храми, святилища та ін.) З цими зовнішніми діями й матеріальними предметами культу нерозривно пов'язані більш-менш розчленовані системи релігійних вірувань, почуттів, а також відповідних соціальних

ролей і відносин (жрецтво, церковна організація). У більш вузькому сенсі під культом розуміють тільки ті релігійні відносини, які пов'язані з вірою у вищі, надприродні істоти та спрямовані на їх викуп; у такому разі в поняття культу не включаються магічні (ворожіння) обряди й обряди заклинання духів (екзорцизм) [141, с. 24].

Першооснову обряду етнографи вбачають у виробничій діяльності та в соціальних відносинах. Це характерне як для вітчизняних, так і для зарубіжних дослідників. Французький етнолог Арнольд ван Геннеп указує, що головна мета обрядів – забезпечити людині перехід від одного певного стану до іншого й у символічних діях відзначити етапи людського життя. Ретельно й досконало символічну природу дій людини, що пов'язані із соціальними стосунками й мають обрядовий характер, розглядає англійський етнолог Джордж Фрезер. Про символічний характер обрядових дій і про їх соціальну природу писав Едвард Тейлор [133, с. 234].

У визначенні, що надає Іван Фурсін, обрядовість розглядається як один «зі специфічних засобів відображення, закріплення та відтворювання соціальних і духовних цінностей». Микола Закович відзначає в обрядовості момент функціонування певних суспільних відносин.

На відміну від етнографічної, у філософській літературі переважає світоглядне пояснення виникнення обрядів. Підґрунтям для своїх роздумів щодо генези обрядовості Володимир Горовий вважає знахідки неолітичних поховань. Вони свідчать, що вже віддавна люди в певних ситуаціях відтворювали якісь конкретні символічні стереотипні дії, що відображали їх уявлення, зокрема про життя та смерть [122, с. 126].

Найголовніше місце в теоретичних міркуваннях щодо обрядовості посідає аналіз її символічної природи. Саме в символізмі обряду дослідники вбачають його найхарактернішу дефінітивну рису. Дмитро Угринович під обрядом розуміє «дії, що виступають як символи (знаки) певних соціальних ідей, цінностей і норм». Ще раніше символічну природу обряду, процес відокремлення в ньому символів від практично доцільних дій у матеріально виробничій практиці ґрунтовно розглядали у

своїх численних працях відомі етнографи та філософи: Марк Косвен, Сергій Токарев, Юрій Францев. Саме символічний характер обряду визначає ту специфічну особливість, що відрізняє його від таких близьких явищ, як традиції, свята та звичаї, хоч вони можуть включати в себе й обрядові елементи [208, с. 235].

З метою поглибленого розуміння поняття обряду чимало авторів вводить до своїх визначень додаткові ознаки обряду як соціального явища. Анатолій Пономарьов характеризує обряд як сукупність традиційних умовних дій, котрі в образно-символічній формі виражають установлені зв'язки людей з природою та поміж собою. Юліан Бромлей у характеристиці обрядів указує на стереотипні форми масової поведінки, що мають вираження в повторенні стандартизованих дій. Підкреслюючи символічний характер, він наголошує на позбавленні доцільності та вказує на соціальну функцію – прилучення до системи нормативних вимог, яка домінує. На думку Руднева, обряд – це «традиційна, загальноприйнята ігрова театралізована дія». Володимир Горовий підкреслює, що особливістю обряду є синтез у ньому різних видів мистецтв, завдяки чому можна впливати не тільки на розум, але й на почуття учасників [114, с. 127].

Рудольф Ітс підкреслює регламентацію обрядових дій, пов'язаних з найважливішими подіями соціального, сімейного та духовного життя етносу. Наталія Романова вказує, що обряд – це стійка в часових межах система санкціонованих символічних колективних дій, які відбуваються при найбільш важливих подіях у житті індивіда, соціальної групи або суспільства в цілому та є засобом відтворення соціально значних ідей.

У роботі ми будемо визначати обряд як традиційні символічні дії, що в образній формі виражають соціально визначні події в житті людини та соціуму [206, с. 116].

Необхідно зауважити, що основним документом, що визначає діяльність Української Греко-Католицької Церкви, є Кодекс Канонів Східних Церков, згідно з яким церковним обрядом слід вважати літургічний, богословський, духовний і дисциплінарний спадок різних щодо культури народів, який виявляється в способі практикування віри, властивому для кожної Церкви свого права (Канон 28) [35].

Християнську культово-обрядову практику можна поділити на певні категорії, застосовуючи певний критерій або характеристику культово-обрядової практики.

Щодо критерію часу розрізняють: добове, тижневе та річне кола богослужінь; щодо характеру особовості передбачає: приватну (одноособову) та публічну (багатоособову) обрядову практику; критерій місця здійснення культу: храмовий або позахрамовий простір; критерій головних християнський діл: молитви, посту та милостині; характер впровадження культово-обрядової практики: монастирсько-церковна або народна; критерій руху культово-обрядової практики: стояння, процесійність, стаційність та прочанство.

Також варто розглянути терміни, які використовуються в дослідженні стосовно УГКЦ. Зокрема, використовуються для означення досліджуваної церкви такі терміни, як Українська Греко-Католицька Церква та Унійна церква. Термін «греко-католики» запровадила у вжиток своїм декретом австрійська імператриця Марія-Тереза з метою зрівнення в гідності та в правах католиків західного й східного обрядів. [124, с. 340] До цього декрету представників Греко-Католицької Церкви називали «уніатами» [145, с. 392]. Тому, коли ми говоримо про церкву доавстрійського періоду, використовуємо термін Українська унійна церква. Коли ж аналізуємо церковне життя від австрійського панування до сьогодні, а також подаємо загальні характеристики церкви, вживаємо термін УГКЦ.

Щодо проблеми формування ідентичності, а такий термін важливий, виходячи з позицій, що саме культово-обрядові практики формують ідентичність релігійної групи та окремої людини зокрема, то проблема інтерпретації ідентичності досить чітко сформульована у творчості Еріка Еріксона. Зокрема, він виділяє три рівні розвитку ідентичності – інтроекцію, ідентифікацію та ідентичність [228, с. 105].

Як зазначає український вчений Іван Папаяні, конструювання релігійної ідентичності перебуває в кордонах повсякденності індивіда та відбувається завдяки актуалізації певних релігійних практик, які, своєю чергою, складають основу релігійного досвіду особи (культового, позакультового тощо), у якому релігійна ідентичність конструюється, актуалізується, конкретизується й трансформується,

набуваючи певних рис та особливостей, що стають основою її відмінності від інших різновидів соціальної ідентичності [179].

Для того щоб релігійний досвід посів відповідне місце в суспільстві на рівні багатьох індивідів, він повинен бути легітимізованим повсякденністю. Конструювання релігійної ідентичності в повсякденні, на думку Папаяні, розгортається й актуалізується на рівні двох умовно окреслених практик – дискурсивних і недискурсивних.

Межа між дискурсивними й недискурсивними практиками конструювання релігійної ідентичності є доволі розмитою. Ритуал (літургія), на думку Івана Папаяні, виступає як форма, що поєднує в собі дискурсивні і недискурсивні практики конструювання релігійної ідентичності і слугує завдяки своїй символічності важливим елементом актуалізації когнітивних взірців для конструювання ідентичності особою [179].

Важливість культово-обрядових практик для релігійної ідентичності розглядає англійський дослідник Ентоні Сміт, зокрема, він пише: «Релігійні ідентичності спираються на об'єднання культури та її елементів – вартостей, символів, міфів і традицій, – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Отже, вони прагнуть об'єднати в одній громаді вірних усіх тих, що визнають певний символічний код, певну систему вартостей традицій віри та ритуалу» [197, с. 16].

Також простежимо, як культово-обрядові практики розглядаються у філософському та богословському контекстах.

Феномен інтеріоризації обрядовості у функціонуванні соціуму по-філософськи осмислюється вченими-релігієзнавцями. Науковці наголошують на необхідності врахування особливостей розвитку богослов'я у вітчизняному науковому просторі, яке визнане владою на державному рівні. Тому варто також з'ясувати проблему компаративного дослідження й розуміння культово-обрядових практик в межах філософських і богословських дисциплін.

Як вже зазначалося вище, поняття культ походить від лат. *cultus* – поклоніння, шанування. Загалом в релігієзнавчій літературі культ визначається як сукупність символічних дій, зумовлених релігійними уявленнями. У контексті праксеології

релігії культ доцільно розглядати як реалізовану «живу догматику» або ж як релігійне уявлення та догмати в діях. [219, с. 43].

У християнському богослов'ї поняття культу часто замінюється поняттям літургії. Етимологія цього слова походить від гр. λειτουργία – служіння, спільна справа. Поняття літургії, отже, набуло й культового значення, оскільки культ – це теж справа, що стосується всіх. Літургія означає спільне релігійне богослужіння, що стосується усієї громади, котре слугує зв'язком і діалогом людини з Богом. Цей термін почали ототожнювати з безпосереднім відправленням Тайни Євхаристії, і в цьому значенні в східній традиції термін «літургія» є відповідником поняттю «меса» у західній, хоча слід зазначити, що серед богословів є дискусія, стосовно яких богослужінь уживати термін «літургія» [158, с. 31-32]. Одні богослови вказують на те, щоб до літургії зараховувати тільки ті богослужіння, котрі входять до денного, тижневого, місячного і річного кола богослужінь і прописані в таких книгах, як: часослов, мінеї, октоїх тощо. Інші ж дослідники зазначають, що не обов'язково, щоб тільки ці богослужіння відносити до літургії, також до цього терміну слід зараховувати публічні богослужіння – такі, як вервиця, хресна дорога, які чинимо не індивідуально, а в громаді [158, с. 15-16].

Різницю у визначеннях поняття культово-обрядових практик у філософських і богословських дисциплінах можна виділити в декількох пунктах:

1. Застосовуючи богословську термінологію, можна сказати, що релігієзнавці послуговуються анабастичним підходом, який ще визначається як латретичний аспект, тобто полягає в аспекті поклоніння та визначає культ за висхідною траєкторією (від людини до об'єкту поклоніння). Своєю чергою, більшість богословів послуговується катабастичним підходом, який визначається як сотеричний аспект, тобто аспект відкуплення, і визначає культ за низхідною траєкторією (від об'єкту поклоніння до людини) [158, с. 17-18; 115-119].

2. Релігієзнавство розглядає культово-обрядові практики як такі, що базуються на уявно-міфологічній основі. Богослов'я, своєю чергою, розглядає культово-обрядові практики як установлені Вищими силами, а отже – на найбільш істинній основі [103, с. 263].

3. У релігієзнавстві культово-обрядові практики розглядають як певний церемоніальний комплекс (зовнішню поведінку), що базується на доктринальній основі та є вторинним відносно доктрини. Богословський напрям інтерпретує культово-обрядові практики як діалог з Вищим світом (внутрішні переживання), котрий базується на особистому переживанні трансцендентного та є первинним стосовно доктрини [103, с. 264].

Розглядаючи науковий доробок вітчизняних релігієзнавців, можемо стверджувати, що більшість з них, як-от професор Колодний, вважають, що «культова особливість є основою конфесійної диференціації». Богослови ж визначають літургійну практику як одну з платформ для конфесійного поєднання, наприклад, проведення спільних молитов тощо.

У межах релігієзнавства визначається, що культова діяльність найбільш предметно виявляється в молитовній (літургійній) практиці. Загалом літургійні дійства (молитви індивідуальні та соборні, піснеспіви, сповіді тощо) є найбільш глибокими за змістом способами втілення сакрального, у яких актуалізовані ритуальні акти знаходять адекватне праксеологічне виправдання. Змістовну наповненість будь-якого літургійного дійства можна розкрити таким чином: у своєму зверненні до Бога (звичайно ж, якщо молитва постає в іпостасі спілкування індивіда з ним) Людина намагається сконцентруватися в прагненні якнайбільш віддалитися, відокремитися від світу буденності «священною завісою» [103, с. 265].

Загалом для повного та всебічного розгляду дослідження феномену культово-обрядових практик в релігії слід використовувати як філософські, так і богословські підходи. Це стосується і загальнотеоретичних, і конкретно історичних феноменів культово-обрядової діяльності. Застосовуючи філософські підходи при вивченні культово-обрядових практик, формуємо об'єктивний загальний образ об'єкту дослідження, а за допомогою богословських підходів у вивченні об'єкта дослідження розкриваємо внутрішню глибину обрядових традицій.

Розглянувши категоріально-дефінітивний апарат дослідження, наголосимо на тому, що головними дефініціями, котрі використовуються в дисертаційному дослідженні, є «культ», «обряд» і «Українська Греко-Католицька Церква». Коли ж

до визначення УГКЦ є декілька уточнень, то поняття культу й обряду стають багатозначними і щодо них ведуться дискусії серед науковців.

Висновки до Розділу I

Осмислення феномену існування релігійних конфесій здійснюється шляхом виокремлення аспектів їхнього функціонування, одним з яких є культово-обрядовий вимір. Саме тому культові практики Української Греко-Католицької Церкви як різноаспектне явище та як вимір існування ідентичності конфесії вимагають глибокого усестороннього аналізу теоретичних основ дослідження і визначення філософського підґрунтя, на котрих вони базуються.

Дослідження культового життя греко-католицької спільноти здійснюється шляхом використання історичних джерел: постанов соборів, широкого пласту молитовників, послань церковних предстоятелів. Цьому феномену присвячений значний масив критичної літератури українських та зарубіжних дослідників.

Окремим елементом дослідження та вагомим джерелом до його написання є проведені інтерв'ю, котрі були взяті в безпосередніх представників монаших та мирянських середовищ УГКЦ як репрезентантів специфіки та тенденцій культово-обрядового життя даної конфесії.

Визначивши теоретичні засади дослідження, вважаємо доцільним використання в ньому інтердисциплінарної методології, що зумовлено різноплановістю об'єкта дослідження. Науковий аналіз поєднує ряд підходів, зокрема філософські: герменевтичний та феноменологічний, а також історичний, застосовуються методики соціальної антропології. Методологічна множинність розгортається в застосуванні різних видів аналізу: компаративного, історико-критичного та структурно-функціонального, емпіричного метод інтерв'ювання. Також феномен культово-обрядових практик аналізується крізь призму категоріально-дефінітивного апарату дослідження.

Розділ 2.

Еволюція культово-обрядових практик УГКЦ

2.1 Феномен латинізації культово-обрядових практик УГКЦ (1596 – 1891)

Українська греко-католицька церква є яскравим прикладом філософського поняття «межовості», коли суспільство та його інститути існують на території, розташованій на перетині різних культур, а в ситуації з Київською митрополією – між православною Москвою, з одного боку, і католицькою Польщею, з іншого. Така геополітична ситуація під впливом багатьох історичних подій сприяла тому, що був витворений окремий релігійний феномен уніатської церкви, котра синтезувала в собі особливості як візантійської, так і латинської християнської традиції.

У більшості досліджень про розвиток УГКЦ загалом і культово-обрядових практик церкви зокрема, акцент ставився на причинно-наслідкових подіях, котрі відбувалися на території України. Хочемо наголосити, окрім традиційного погляду, також на важливості прийнятих різних рішень Римом на загальнокатолицькому рівні, котрі безпосередньо стосувалися греко-католиків на Україні.

Важливим етапом розвитку греко-католицької обрядовості була підготовка й обговорення питань, пов'язаних з унією та з її подальшим затвердженням, оскільки саме в середовищі цих процесів і почалося обговорення питання культово-обрядової практики унійної церкви.

На момент підписання унії Римська церква провадила політику контрреформації, одну з головних ролей у ній відігравали монахи-єзуїти, котрі, своєю чергою, в основі своєї діяльності спиралися на Тридентський собор.

Тридентський собор розглянув католицьке вчення про святі тайни, приписи стосовно відправи богослужінь в Католицькій Церкві й визнав формулу святого Кипріяна – «*Extra Ecclesiam nulla salus*» – «поза Церквою немає спасіння», трактуючи її так, що «поза римською церквою немає спасіння». Окрім того, собор визнав, що «латинський обряд є важливішим за інші» [175, с. 204-206; 223-230].

Одними з ініціаторів та ідейних натхненників унії були представники ордену єзуїтів на чолі з Петром Скаргою, який написав твір «Про єдність церков Божих під

одним пастирем», у котрому він обґрунтовує підписання унії та перехід православних під юрисдикцію Риму. Як зазначали українські дослідники-релігієзнавці про тодішні наміри католиків, «єзуїти прагнули окатоличити русинів, але вирішили зберегти грецький обряд для навернення в майбутньому московської імперії, а також православних сербів, болгар, трансільванців» [149, с. 26].

Трансформацію культово-обрядової практики УГКЦ розпочнемо з аналізу головних документів Берестейської унії, а саме: «Берестейських артикулів», апостольської конституції папи Климента VIII «*Magnus Dominus et laudabilis nimis*» та апостольського листа папи Климента VIII «*Decet Romanum Pontificem*». У цих документах прослідкуємо умови, на яких базувалася культово-обрядова практика унійної церкви.

«Берестейські артикули» є документом, датованим 11 червнем 1595 року, де вміщено 33 артикули, котрі з'ясовують умови, на яких українські єпископи були готові прийняти унію з Римом, а також висловлювали думку про потребу реформ Православної Церкви в Україні. Документ підписали як київський митрополит Михайло Рагоза, так і всі 8 архиєреїв київської митрополії. Основними творцями цього документа виступили єпископ Володимирський і Берестейський Іпатій Потій та єпископ й екзарх Луцький і Острозький Кирило Терлецький [127, с. 291].

Отже, подаємо основні артикули, на котрих повинно було базуватися культово-обрядове життя унійної церкви. Їх можна розділити на дві групи. До першої входять ті, котрі проголошують збереження візантійської обрядової традиції, а саме:

Артикул 2: «Щоби Божа хвала і всі молитви – ранні, вечірні й нічні – нам залишилися незмінними згідно зі стародавнім звичаєм Східної Церкви, а саме: святі літургії, яких є три – Василя, Золотоустого і Епіфанія, яка буває на Великий піст з напередосвяченими Дарами, – а також усі інші церемонії та обряди нашої Церкви, які ми мали дотепер, оскільки це зберігається і в Римі під послухом Найвищого Архиєрея; і щоб усе це в нас було нашою мовою» [146, с. 173].

У наступному артикулі пропонується, щоб Євхаристія залишалася під двома видами – хліба і вина, згідно з візантійською традицією. Таке положення

пропонується, щоб було не порушене віками й мало постійну, а не тимчасову основу [146, с. 173].

Артикул 6 проголошує: «Новий календар, якщо не можна вживати старого, ми приймемо, однак не порушуючи Пасхалії і наших свят будуть, тобто так, як це бувало за часів згоди, бо ми маємо деякі свої особливі свята, яких панове римляни не мають: це, наприклад, у день 6 січня, коли вшановуємо хрещення Господа Христа і на перше об'явлення Бога, в Тройці єдиного, яке в нас зветься Богоявленням; того дня ми маємо особливу церемонію освячення води» [146, с. 174].

Артикули 22, 23 і 24 проголошують, щоб за уніатами залишили такі обряди, як: використання дзвонів у Велику п'ятницю; ходіння до хворих зі Святими Тайнами в ризах і зі свічками; а також ходіння процесіями за давніми звичаями [146, с. 177].

До другої групи належать артикули, які окреслюють латинські культово-обрядові практики, не прийняті для новоутвореної унійної церкви:

Артикул 7: «Щоб нас не примушували відбувати процесії на день свята Тіла Христового, а щоб ми могли ходити з процесіями зі своїми Святими Тайнами, бо в нас є інша практика щодо Святих Тайн» [146, с. 174].

У 8-му артикулі зазначена вимога не примушувати уніатів перед Великоднем посвячувати вогонь, уживати калатал замість дзвонів, а також відбувати обряди, котрі є латинськими і не використовуються в східному обряді [146, с. 174].

Також окремо можна розкрити зміст двох артикулів, які стосуються рівноправності східного та західного обрядів:

Артикул 15: «Якщо б у майбутньому люди нашої релігії, гордуючи своєю релігією і церемоніями, захотіли прийняти римські церемонії, – то щоб не приймали як таких, що нехтують церемоніями однієї Божої Церкви; адже перебуваючи в одній Церкві, будемо мати одного Папу» [146, с. 176].

У 16-му артикулі записано прохання, щоб у мішаних шлюбах між вірними латинського та візантійського обрядів в межах Католицької Церкви подруги мали рівні права та не примушували одне одного до свого обряду [146, с. 176].

Єпископів Іпатія Потія та Кирила Терлецького було відправлено до Рима, де вони перебували декілька місяців, поки Римська курія вивчила умови унії, а також

єпископи Папі Клименту VIII склали визнання католицької віри. Папа прийняв унію і 23 грудня 1595 роки проголосив апостольську конституцію «Magnus Dominus et laudabilis nimis», у котрій щодо культово-обрядової практики було проголошено:

«Для кращого вияву нашої любові до них, цим руським Єпископам і духовенству з апостольською ласкавістю дозволяємо, допускаємо і розрішаємо вживати священні обряди й церемонії, якими користуються руські Єпископи й духовенство відповідно до установлень Святих грецьких Отців у їхніх богослужіннях, св. Літургії і уділянні святих Тайн та й у всіх інших священних функціях, оскільки вони не суперечать істині й науці католицької віри та не виключають єдності з Римською Церквою, і цьому не стоять на перешкоді ані Апостольські постанови чи розпорядження, ані будь-які інші акти» [50, с. 40].

Таке формулювання у вищезгаданій апостольській конституції вживається двічі – на початку й наприкінці тексту. Також перед від'їздом до Речі Посполитої єпископам Іпатію і Кирилу 23 лютого 1596 р. було вручено апостольський лист папи Климента VIII «Decet Romanum Pontificem», у якому було дещо ґрунтовніше роз'яснено, зокрема, що нових місцевих єпископів може висвячувати київський митрополит разом з двома-трьома єпископами, котрі перебувають в єдності з Римським престолом, а митрополита вибирають унійні єпископи, але його кандидатуру повинен затвердити Папа Римський. Щодо культово-обрядової практики, то формулювання, проголошене в апостольській конституції, було збережене [50, с. 41-45].

У жовтні 1596 року зібрано унійний собор, на якому були присутні київський митрополит Михайло Рогоза, а також владики Іпатій, Кирило (котрий виступав під титулом патріаршого екзарха), єпископи полоцький, холмський та пінський, архімандрити Браславський, Лавришівський та Мінський (усі три – в Білорусії), а також представники католицького духовенства та королівські посланці [136, с. 304]. Цей собор прийняв унію з Римом на згаданих вище умовах, проголошених в артикулах і затверджених Папою Римським.

Зміни, які відбувалися у Церкві в післяунійний період, різними науковцями-літургістами трактуються неоднозначно: з одного боку, літургійна обрядовість не є

явищем остаточно статичним, тому зміни в обряді – природні й необхідні, а запозичення можуть бути джерелом цих змін: а з іншого – впливи латинського обряду є явищем небажаним та шкідливим, зважаючи на політичне й суспільне становище українців, а також на умови, задекларовані в унійних артикулах стосовно збереження цілісності та непорушності Візантійського обряду [222].

Безперечно, у ранній післяунійний період культово-обрядові практики зазнали значних трансформацій, які ми відчуваємо й до сьогодні. Як довідуємося з історичних джерел, вже у скорому часі після прийняття унії були спорадичні спроби впровадити у літургійний вжиток деякі елементи латинського богослужіння та сакраментології. Відбувалося це в умовах обрядової нерівності, внаслідок якої візантійський обряд вважали чимось гіршим від латинського, який мав над ним відчутну перевагу і підтримку на всіх рівнях суспільного життя [222].

Першим богослужбовим виданням, що відобразило літургійні пошуки уніатів, став Служебник Лева Мамонича (Вільно, 1617). Ця книга, як і виданий Левом Мамоничем Требник, ще не відрізнялася від тодішніх українських православних богослужбових книг. Щоправда, там уперше надруковано «Науку іереям для порядного одправування Служби Божої», котра була написана під частковим впливом католицьких підручників морального богослов'я та рубрик латинського Служебника [199, с. 74]. Однак згодом вона була включена не тільки до київських видань, але й до московських та південнослов'янських Служебників під назвою «Учительное ізвістіє» (у сучасних виданнях – «Навчальні відомості») [199, с. 74].

Варто зауважити, що православні монастирі майже не прийняли з'єднання з Римом. Зародком же уніатського чернецтва став Віленський Свято-Троїцький монастир, де були закладені основи василіянського чину, який виявився показовим стосовно літургійних нововведень. 20 липня 1617 року Київський митрополит Йосиф Велямин Рутський скликав у Новгородовищах першу чернечу Капітулу. Монастирі об'єднано в один чин (орден), організований на зразок римо-католицьких монаших організацій. Ігумени збиралися щочетвертого року й утворювали Капітулу (чернечу раду). Монастирями керував протоархімандрит, який підлягав митрополитові. Першим протоархімандритом став Лев Кревза [172, с. 223-224].

У 1617 році було сформовано конгрегацію Св. Тройці, яку підтвердив Папа Урбан VIII «Ехроні nobis» (1631). У 1739 році була сформована Конгрегація Покрова Пресвятої Богородиці. Конгрегації Пресвятої Тройці та Покрови Богородиці були у 1742 році об'єднані в одну, але розділені на дві провінції. У 1744 році Папа Бенедикт XIV своїм бреве «Inter plures» (1744) назвав василіянську Конгрегацію Київської митрополії Рутенським Чином святого Василя Великого (Ordo Sancti Basilii Magni Ruthenorum). На той час Чин налічував 195 монастирів. Монахи-василіяни активно займались книгодрукуванням, зокрема найбільша друкарня була в Почаївському монастирі [196].

У лоні василіянського чину зафіксовані такі нововведення, як відправи щоденних євхаристійних богослужінь біля кількох престолів [199, с. 78]. Іншим нововведенням, перейнятим від латинського обряду, було часте прийняття Святого Причастя, про що, зокрема, свідчать документи, що стосуються життя та смерті св. Йосафата Кунцевича, у котрих описано, як він щоденно приймав причастя, відправляючи Святу Літургію або приймаючи від іншого священника [195, с. 79]. Ще одним нововведенням, яке частково впливало із попередніх, було впровадження практики читаної літургії, введення якої в літургійну реальність унійної церкви приписують або св. Йосафату, або Касіянові Саковичу [127, с. 46-47]. Спочатку були запроваджені дві євхаристичні відправи, котрі мали назви: 1. «Matura» – це богослужіння для невеликої кількості людей, яке відправляли раніше; 2. «Summa» – правиться пізніше вранці, можливо, урочистіше та з точнішими дотриманнями звичаїв [127, с. 41].

Згодом Касіян Сакович згадує в праці «Perspectiwa» про нібито запроваджену ним у Дубненському монастирі практику «тихої» Служби Божої, яка викликала осуд уніатського духовенства й спонукала його залишити унію та перейти 1641 р. на латинський обряд. Ідеться про відому на Заході традицію приватної відправи Літургії зі спрощеним обрядом самим священником без участі причетників і мирян. Практика «тихої» Служби Божої поступово поширюється ще до офіційного затвердження церковною владою та входить у вжиток в різних єпархіях.

Службники, видані в Уневі 1733 р. та в Почаєві 1755 р., вже включали «Чин чтения Літургії» із запозиченнями з латинського Службника («Міссала») [145, с. 319].

Читану відправу літургії св. Йоана Золотоустого почали здійснювати навіть у період Великого посту, що було новим, нехарактерним явищем для Візантійського обряду, оскільки у великопісний час відправляли Літургію Напередосвячених Дарів.

Одним із центральних питань, які викликали занепокоєння серед прихильників збереження автентичності візантійського обряду, були певні зміни, пов'язані з таїнством Євхаристії, оскільки післяберестейський період характерний збільшенням частоти приймання Св. Тайн вірними новоутвореної унійної церкви. І одним з аспектів, який безпосередньо стосується цієї проблематики, є зміни в традиції зберігання Святих Тайн.

Для візантійського обряду притаманною є можливість зберігати Євхаристійні хліб і вино навіть протягом одного року. Західне богослов'я не сприймає такого розуміння Святих Тайн. Зокрема, критика збереження Святих Тайн протягом року була висловлена в книзі Касіяна Саковича «Perspectiwa», котра вийшла в 1642 році, де він описує приклади, коли Святі Тайни, які зберігалися рік, покривалися пліснявою, або їх гризли миші чи птахи, тому автор пропонує зберігати Святі Тайни у дарохранительниці та освячувати кожні два тижні. Для цього Сакович не бачить проблеми, щоб священник під час літургії освятив трохи більше хліба й вина. Він пропонує відправляти по декілька євхаристійних служб у день, а також службу Івана Золотоустого у Великий Піст щодня, навіть у Страсну П'ятницю. Його позиція повністю керується латинською богословською традицією [127, с. 46-49]. Книга Касіяна Саковича стала джерелом для критики римо-католиками східного обряду загалом, зокрема унійної церкви, і використовувалася навіть прихильниками латинізації серед уніатського духовенства.

Латинський вплив поширився й через запозичення деяких паралітургійних практик, зокрема таких, як походи із освяченими Дарами, публічні молебні. Згідно з візантійським обрядом в урочистих походах священники несли тільки Євангеліє й хрест, а не Євхаристійні Тіло і Кров.

Поступово з таких походів виокремилася латинська практика поклоніння Святим Дарам (відповідно календарний цикл свят поповнився латинським святом Божого Тіла, яке й зараз характерне для Греко-Католицької Церкви) [74, с. 647-650].

Вплив латинського обряду відбився і на інтер'єрі церков, зокрема, з'явилися бічні престоли, подекуди усунуто іконостаси, у літургії почали використовувати дзвоники під час Причастя, змінився вигляд облачення дияконів [222].

Вважаємо за потрібне назвати причини, які призводили до прийняття новоутвореною унійною церквою практик, нехарактерних для Східного обряду:

Історичні умови в другій половині XVII ст. під час польсько-козацьких та польсько-московських війн були такі, що ієрархія греко-католиків була між двома таборами, які ворогували: православних, з одного боку, та польських католиків – з іншого. До уніатів польське римо-католицьке духовенство, світські та державні кола ставилися з презирством і з погордою. Східний обряд уніатів став предметом нападу польсько-латинського духовенства, бо в ньому бачили перешкоду до перетягання українців на латинський обряд, а вслід за тим і на ополячення українців.

Поляки бажали бачити в церковній унії лише «місток» до латинського обряду й до спольщення українських земель, тому за кожної нагоди польське духовенство намагалося принизити й висміяти східний український обряд [112, с. 12].

Також суб'єктами златинізованих впливів були нові священники-уніати, які через недостатню кількість греко-католицьких семінарій вчилися в латинських семінаріях, переймаючи латинський спосіб мислення та богослов'я, а також обрядові практики [112, с. 13]. Яскравим прикладом такого явища можна назвати факт, що в грецькій колегії св.Атанасія в Римі, керованій отцями єзуїтами з 1621 до 1773 рр., де навчалось багато уніатських отців, котрі потім ставали єпископами та митрополитами, – такі, як Гавриїл Коленда чи Кипріан Жоховський – Службу Божу у візантійському обряді відправляли 3 рази на рік (Різдво, Великдень, П'ятдесятницю). Решта часу правилися літургії в латинському обряді [199, с. 90].

Однією із спроб упорядкувати культово-обрядове життя Греко-Руської Католицької Церкви було видання Великого Службника митрополитом Кипріяном Жоховським. Він був уніатським митрополитом з 1674 по 1693 рр. Питання про

видання Службника тривалий час обговорювалося в уніатському середовищі, зокрема на конференції уніатсько-католицького єпископату була створена комісія для видання нового Службника і Требника на зразок Службника Льва Мамонича (1617р.). Очолював комісію митрополит Жоховський, до складу входили уніатські єпископи, а також представники валиліянського чину. Однак ця комісія незабаром перестала існувати через розбіжності в поглядах на літургійні питання митрополита Жоховського та василіянського протоархімандрита Мартишкевича [199, с. 83-84].

Новий Службник з'явився у Вільно 1692 року й був особистою заслугою митрополита Жоховського. До нього входили 3 Служби Божі, тексти Євангелій та Апостола на рухомі та нерухомі свята, а також загальні служби. Службник Жоховського своєю впорядкованістю нагадував греко-італійський Службник, виданий кардиналом Нерлі для василіян з монастиря в Гротафераті [127, с. 96-97]. Своєю чергою, кардинал Нерлі за прототип впорядкування Літургикона взяв частково латинську міссала. У Літургиконі Жоховського можна побачити деякі рубрики, введені через латинський обряд, зокрема: додаток *Filioque*, у якому фіксується низький поклін при згадуванні в Символі Віри воплощення Ісуса Дівою Марією, вживання наплічника перед одяганням стихаря та вмивання рук перед, а не після одягання священничих риз, також згадується поминання Папи Римського під час літургії [195, с. 84]. Слід зазначити, що ці латинські нашарування не були винаходом митрополита, а тільки зафіксували вже вживані на той час елементи культово-обрядових практик.

Питання неоднорідності та невизначеності обрядових особливостей української унійної церкви, зміни, які відбулися за тривалий післяунійний період, були остаточно розглянуті на Замойському синоді, котрий на довгий час визначив напрям розвитку унійної церкви, особливо щодо культово-обрядової практики.

Скликання Замойського Синоду 1720 року було зумовлене потребою Київської унійної церкви вирішити та усунути непорозуміння, а також встановити єдину практику здійснення Святих Тайн і відправлення богослужінь. Потреба Синоду була очевидною хоча б тому, що Церква не є статичною інституцією, а від останнього Кобринською Синоду (1626 р.) минуло вже майже 100 років [172, с. 305].

Напередодні Замоїського синоду в житті Київської унійної митрополії відбулась важлива подія – до унії приступили три православні єпархії: Перемишльська (1692 р.), Львівська (1700 р.) і Луцька (1702 р.). Це було найбільше розширення території Київської унійної митрополії за весь час її існування в складі Речі Посполитої. Одразу далися ознаки розбіжності, які існували між двома частинами митрополії. У церковному житті північної частини, яка перебувала в унії вже понад сторіччя, за цей період відбулися значні організаційні, канонічні та літургійні зміни. Однак у південній частині, яка щойно приступила до унії, церковне життя проходило ще за старими традиціями. Усунення розбіжностей, які існували між єпархіями, можна було досягти за допомогою церковного синоду [130, с. 54].

Ініціатором й організатором Замоїського синоду був митрополит Лев Кішка. Щоб цьому синодові надати більшої ваги, Папа Климент XI призначив легатом і головою синоду свого нунція у Варшаві Єроніма Грімальді [172, с. 306].

Остаточно синод був скликаний у Замості 1720 р. і тривав від 26 серпня по 17 вересня. У роботі синоду, крім вже згаданого нунція та митрополита, взяли участь сім єпископів, протоархимандрит василіянського чину, сім архимандритів, вікарій Супрасльської архимандрії, 129 представників чернечого та світського кліру та два делегати від Львівської Ставропігії й звичайні миряни [172, с. 307].

Синод обговорив багато питань, які були пов'язані з організаційними та духовними засадами української церкви на початку XVIII ст. Звернемо увагу на найвагоміші моменти та ідеї з позицій нашої теми.

У першому розділі «Про католицьку Віру» синод ухвалив, щоб у Символі Віри додати «і Сина» (Filioque) згадувати ім'я папи у св. Літургії на знак зв'язку з головою Св. Церкви [75, с. 52].

Третій розділ «Про св. Тайни та їх уділювання» поділений на вступ та вісім параграфів. Вони постановляють, між іншим, зберігання однотипності обряду. Митрополитові доручають видати новий Требник, затверджений Апостольським Престолом. Для видання інших книг встановлено окрему церковну комісію під головуванням нунція. Після цих загальних розпоряджень іде 9 уривків про поодинокі святі Тайни, починаючи із св. Хрещення [75, с. 75-110].

Розглянемо більш детально, які зміни відбулись у сакраментології унійної церкви, оскільки Замоїський синод дуже детально розглянув і опрацював цю тему, щоб здійснення Святих Тайн відповідало засадам, які були прийняті на Тридентському соборі.

Щодо Тайни Хрещення, то визначено, що хрещальною формулою є «Хрещастся раб Божий... во ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа. Амінь». Також впроваджено, що Хрещення відбувається через поливання при Хрещенні дитини водою, як робиться в латинському обряді, замість занурювання, котре практикується у візантійському обряді. Детально описані приклади звичайного, надзвичайного, умовного Хрещення та хрещення дітей латинського обряду східним священиком, також накладено обов'язок вести метрикальні книги тощо [172, с. 308-309].

Визначена формула щодо уділяння миропомазання, а також приписи щодо зберігання освячування мира. Важливим нововведенням було те, що Отці Синоду постановляють практику частішої сповіді, принаймні три рази на рік (перед Великоднем, Різдом та Успінням). Також визначено докладну формулу розгрішення, скасований триденний піст вірних перед сповіддю, притаманний східній християнській традиції. Розроблено поради щодо накладання покути, котра повинна бути не занадто великою, щоб не відлякувати вірних від цієї Святої Тайни, а також прописані випадки, коли священик не може дати розгрішення згідно з католицькою богословською традицією [172, с. 310].

Важливими були постанови синоду щодо відправлення літургії, а також стосовно Тайни Святої Євхаристії. Вони мали значний латинський вплив. Ці зміни зокрема проголошували заборону причащати дітей після прийняття тайни Хрещення та Миропомазання; постанову освячувати усі частинки на Літургії; заміну «губки», яка використовувалася для підбирання частиць Причастя, на «рушничок»; відміну практики вливання «теплоти» – тобто обряд вливання теплої води перед Св. Причастям; впровадження поняття «намір» у Літургії; схвалення звичаю читаних св. Літургій, якщо цього вимагають душпастирські потреби вірних; практика щоденних літургій, а також декількох літургій на день; використання дзвіночків під час Літургії [172, с. 309].

Визначено матерію та форму для св. Тайни Єлеопомазання, яку вділяє один священник, хоч за старим звичаєм можуть бути присутніми сім чи більше священників. Також відмінили практику освячення Агнця у Великий Четвер, який зберігався в засушеному стані протягом року і, розбавлений вином, при потребі давався хворим. Було визначено, що для хворих освячувалися Святі Дари кожні вісім днів. Також наголошувалося на тому, що для причащення хворих Причастя повинно супроводжуватися належним чином з відповідною пошаною [193, с. 80]

Було прийнято декрет Тридентського собору про Тайну Подружжя, у якому вказувалося, що треба здійснювати її парохом за присутності двох свідків. Згідно з рішенням Трульського собору заборонено вдруге одружуватися священникам-вдівцям під карою суспензації (відлучення від служіння). Прийнято приписи щодо оповідей, заручин і ведення книг [75, с. 113-120].

У шістнадцятому розділі впорядковано питання щодо свят і постів. Синод підготував список обов'язкових свят; до них увійшли й такі нові свята, як: Пресвятої Євхаристії, Співстраждання Богородиці, Пресвятої Трійці в другий день Зелених Свят та блаженного Йосафата (Кунцевича) [172, с. 314]. Також реалізовано встановлення обов'язкових до виконання постів та загальниць року (дні, коли є звільнення від посту) і відміна практики триденного посту перед сповіддю та призначення епітимії за Номоканоном [124, с. 248-249].

Греко-католицький єпископ-емерит Софрон (Мудрий) зазначає, що «майже триста років Замойський Синод був і залишається юридичним та адміністративним кодексом цілої УГКЦ, оскільки мав офіційне апробування в Апостольській Столиці в Римі. Він упорядкував церковно-релігійне життя та забезпечив ефективний і гармонійний розвиток УГКЦ, а найголовніше – уможливив утвердження ідентичності Української Греко-Католицької Церкви, незважаючи на загрози катаклізми, які довелось їй пережити впродовж XIX і особливо XX ст.» [172, с. 190]. Така оцінка, подана василіанином, колишнім єпископом Івано-Франківської єпархії, є позитивною стосовно Замойського Синоду, оскільки василіянський орден, а також Івано-Франківська єпархія УГКЦ є середовищами, котрі мають найбільше латинських нашарувань під час здійснення культово-обрядових практик.

Ставлення дослідників до рішень синоду різняться та зазвичай є тенденційно залежними від релігійної чи національної приналежності авторів. Цікавим є погляд отця Михайла Димида, який висловлює нейтральне й незаангажоване судження:

«Замойський синод залишився в історії Київської Церкви як синод, що дав великий реформаторський та організаційний імпульс. Він прийняв вдалі ухвали у ділянці пасторального життя, організації єпископської курії, хоч все засновувалось на західній дисципліні. Замойський синод заборонив багато латинських зловживань та практик і не ввів нічого нового з латинського обряду, обмежившись підтвердженням лише введених практик» [130, с. 55].

Після собору у Львові (1730-1732) була скликана літургійна комісія, але обмежити латинський вплив на уніатський обряд не вдалося. Його провідниками стають ченці-василіяни, студенти, що навчалися в римо-католицьких семінаріях та знайомилися головню із західними літургійними приписами й богослужбовою практикою [145, с. 320].

Згідно з рішенням Замойського собору, монастирі Перемишльської, Волинської, Луцької та Холмської єпархій мали бути об'єднані в одну конгрегацію. На Львівській капітулі 1739 р. було проголошено утворення чернечої провінції Святої Покрови Чину святого Василія Великого (ЧСВВ). До неї належали василіянські монастирі на землях Холмщини, Волині, Галичини, Правобережної України. Невдовзі, 1743 р., відбулася Дубенська капітула ЧСВВ. На ній обидві василіянські провінції, Литовську Пресвятої Трійці та Руську Святої Покрови, було об'єднано в один орден (чин). На той час він складався зі 170 монастирів [112, с. 49].

Головним видавничим центром василіян став Почаївський монастир, котрий прийняв унію 1712 р. Тут було надруковано Служебник (1734-1735), богослужбові книги, збірки проповідей, багато повчальних книг, серед яких виділяється «Народовіщаніє» (1768), надруковане українською мовою, а також славнозвісну збірку церковних пісень «Богогласник» (Почаїв, 1790). Діяли також друкарні в Супрасльському й Унівському монастирях [145, с. 322].

Характерно, що в цей час папа Бенедикт XIV затвердив для католицьких Церков грецького обряду Служебник (1754), або його ще називають «Євхологiон

Бенедикта XIV», котрий послідовно дотримується давніх грецьких практик і складений за кращими зразками грецьких євхологіонів. Він дотримується давніх звичаїв, котрі вже були занедбані в уніатській Церкві, зокрема такі, як скажімо, вживання губки чи теплоти [193, с. 91].

Унійна церква, котра в здебільшого перебувала на Правобережжі під владою Речі Посполитої, не зазнала особливих змін як в адміністративній, так і в культово-обрядовій діяльності до кінця існування Речі Посполитої. Однак три поділи цієї держави (1772, 1793, 1795 рр.) між Російською, Австрійською імперіями, а також Прусією, змінено становище католицьких спільнот в українських землях. Вони зазнали впливу абсолютних монархій, складниками якого були секуляризація майна та одержавлення церковних структур. Проте інтенсивність такого впливу та його наслідки різнилися в православній Росії та в католицькій Австрії (пізніше Австро-Угорщині) [124, с. 249].

Включення Правобережжя до складу Російської імперії істотно послабило позиції унійної церкви й католицизму загалом. За правління Катерини II влада форсувала навернення українських уніатів до державного православ'я, закрито десятки василіянських монастирів. За наступних російських монархів, деякі з яких симпатизували католицизму (як-от Павло I або Александр I), силовий тиск на церкву послабився. Проте започаткована Катериною церковна реформа тривала. Скорочувалося земельне та майнове володіння, закривалися монастирі; на відновлені українські уніатські єпископії (Берестейську та Луцьку) єпископів призначав імператор [172, с. 197-202].

В умовах обмеження прав уніатів в Російській імперії, а також жорсткого контролю з боку імперської влади Гераклій Лісовський, який був єпископом з 1784 по 1809 рік, зробив спробу здійснити літургійну реформу. Він хотів, зокрема, спростувати закиди Російської імперії в тому, що уніатський обряд є незрозумілою сумішшю візантійського-слов'янського та латинського обряду та що кожен уніатський священик править, як хоче. З цього випливав висновок, що уніати є шкідливими і їх потрібно забороняти або переводити на православ'я [127, с. 113-123]. Для вирішення цих проблем Гераклій Лісовський вирішив провести літургійну

реформу на теренах Російської імперії. У своїй реформі він покладався на вищезгаданий євхологійон папи Бенедикта XIV, з цією метою єпископ вирішив перекласти його церковнослов'янською мовою для використання серед уніатів. Щоб отримати схвалення та офіційний дозвіл, Гераклій Лісовський вів активне листування з Римом, де зазначав, що залишає в літургійних відправах поминання Папи Римського та додаток *Filioque* як вияв належності до католицької спільноти [127, с. 125-136]. Переклад євхологіону Бенедикта XIV був здійснений, хоча до нашого часу не збережений. А от реформу так і не вдалося зреалізувати. Як зазначає Мелетій Соловій, «у тяжких умовах життя і діяння Української Католицької Церкви було надзвичайно трудно вирішити справу обрядової реформи. Навіть сам її гарячий речник Г. Лісовський переконався, що переведення, як він міг собі це уявляти 10 років назад в 1786 році, не було можливим до виконання» [199, с. 94]. Тому реформа залишилася тільки гарним проектом культово-обрядового впорядкування.

В цей час було засноване Згромадження сестер-йосафаток. А саме у 1792 р. о. Тимотеєм Щуровським – монахом Чину Святого Василія Великого, в м. Білій на Підляшші (нині Польща) як III Василіянський Чин. Проте члени спільноти жили спільним життям та носили монаший одяг [20].

24 березня 1796 р. холмський єпископ Порфирій Важинський дозволив реєстрацію, і 18 березня 1797 р. Краківське Генеральне правління дозволило публічну діяльність нової спільноти. Першою настоятелькою Згромадження була с. Пелагія-Катерина Бріль. Правила для сестер уклав отець Тимотей Щуровський на основі правил Чину святого Василія Великого. Обов'язком сестер було дбати про убранство храму, доглядати за мощами бл. Йосафата Кунцевича, що були тоді виставлені в церкві, в м. Білій, для прилюдного почитання, та вести просвітницьку працю серед людей [169, с. 111-112].

4 вересня 1797 р. Люблінський округ дозволив сестрам заснувати дівочу школу в м. Парчеві, у якій вони навчали дівчат молитов, катехизму, німецької мови та жіночих робіт. Через переслідування, а згодом і ліквідацію Греко-Католицької Церкви на Холмщині та Підляшші владою Російської імперії, у 1863-1875 рр. Згромадження поступово перестає існувати на цих теренах [169, с. 113-115].

Секуляризація спричинилася до політичної опозиційності католицького духовенства та чернецтва, яке взяло участь у польських повстаннях 1830-1831 та 1863 рр. У 1832 р. На Правобережжі було закрито 61 католицький монастир і повністю зліквідовано василіянський орден; їхнє майно передано Православній церкві або конфісковано. Відмінялися католицькі свята, обмежувалися богослужіння. Спочатку для поступового переведення уніатів до Московської Православної Церкви Російська імперія руками уніатських священників Йосипа Семашка, Антонія Зубка та Василя Лужицького здійснювала літургійну реформу. Хоча цю реформу варто було б назвати «чисткою», бо не ставилася мета повернутися до культово-обрядових практик доберестейської реформи чи літургійної реформи Петра Могили. Вони лише вводили в літургійне життя богослужбові книги й звичаї московського православ'я з никонівською реформою, проводячи таким чином очищення церкви від католицько-уніатських і попередніх українських культово-обрядових практик. Після реформи, проведеної в лютому 1839 р. на Полоцькому соборі, частина уніатського духовенства на чолі з Йосифом Семашком оголосила про приєднання до православ'я. Таким чином три уніатські єпархії: литовська (Віленська), білоруська (Полоцька) та Берестейська були переведені на московське православ'я [199, с. 95-96].

У 70-х роках уніатство також зліквідовано в Підляшші та на Холмщині. Ліквідацію проведено так само, як і в 1839 році: спочатку здійснено так звану літургійну реформу Маркилом Попелем, Пилипом Дячанем та Лукою Цибуком, котрі перевели культово-обрядові практики на московський штиб, а потім єпархії приєднано до Московського патріархату. Таким чином було закрито 85 василіянських монастирів. Осередки уніатства залишилися тільки в австрійських володіннях [124, с. 250].

Уніатська Церква збереглася на землях, що потрапили до складу Австрійської імперії. Імператори з династії Габсбургів, які здобули Галичину 1772 р, толерантно поставилися до уніатської Церкви, шукаючи в ній політичну протизвагу польському сепаратизмові. Імператриця Марія-Тереза (1765-1780) видала декрет, яким заборонялося вживати слово «уніат» і вводився натомість термін «Греко-Католицька

Церква» для відрізнення від «Римсько-Католицької Церкви» латинського обряду. Імператриця заявила, що має намір «покінчити з усім, що могло дати привід уніатам вважати себе гіршими від католиків латинського обряду» [215, с. 69].

У 1774 р. засновується греко-католицька семінарія при церкві св. Варвари у Відні (Барбареум). У 1783 р. на зміну їй відкрито генеральну семінарію у Львові. У Відні ж 1803 р. відкривається державна семінарська бурса зі школою для греко-католиків [145, с. 392].

У 1805 р. померли митрополит Феодосій Ростоцький і львівський єпископ Скородинський. Однак війна з Наполеоном і поразка під Аустерліцом 2 грудня 1805 р. відтермінували справу устрою греко-католицької Церкви. Усе-таки 1806 р. австрійський імператор на клопотання генерального вікарія Львівської єпархії надіслав до Рима листа з проханням відновити Галицьку греко-католицьку митрополію з тими ж правами, які мала Київська уніатська митрополія. 11 квітня 1807 р. була видана папська булла, а 11 серпня 1808р. австрійський імператор затвердив призначення архиєрея. Митрополитом Львівським з поширенням юрисдикції на Галичину й Холмщину був поставлений перемишльський єпископ Антон Ангелович (1808-1814). Він був одним із перших вихованців віденського «Барбареуму» і, здобувши ступінь доктора богослов'я, став першим ректором Львівської генеральної семінарії, заснованої 1783 р. На перемишльську кафедру Ангелович був висвячений 1796 р., а коли помер львівський єпископ Петро Білянський, він перебрав адміністрування цією єпархією [215, с. 72].

Другим львівським митрополитом, призначеним через рік вакансії кафедри, був Михайло Левицький (1815-1858), доти перемишльський єпископ. За часів митрополита Левицького починається відродження національної свідомості галичан. Митрополит домігся запровадження нового статуту австрійського шкільництва в Галичині, а відтак – і дозволу запроваджувати українську мову викладання в школах, де більшість дітей були українцями (1818). З 1816 до 1819 рр відкриваються 383 нові парафіяльні школи, а протягом 1842-1856 рр. у Львівській єпархії було відкрито близько тисячі таких шкіл. У 1856 р. Папою Пієм ІХ митрополит Левицький був піднесений у кардинали [172, с. 400-406].

Революція 1848 р. викликала нове зростання української свідомості в Галичині. Саме тоді входить у вжиток синьо-жовтий національний прапор, утворюються українські організації. Греко-католицьке духовенство було активним учасником цих подій. Воно виявилось єдиною освіченою верствою серед українців Австрійської імперії, здатною виступати від імені народу. Священики входять до складу Головної Руської Ради, поширюють у парафіях першу українську газету – «Зорю Галицьку», що почала виходити 1848р. й видавалася до 1857р [145, с. 396-397].

Але після революції 1848 р. починається польська реакція. Польське населення Галичини домінує в політичному й економічному житті, прагне закріпити панівний статус у культурі. Як реакція на ці процеси поширився москвофільський рух. Його жилили також вплив російського війська, що проходило через Галичину, прямуючи для придушення угорської революції, цілеспрямована діяльність царських агентів, розповсюдження ідей панславізму, використовуваних російським урядом. Москвофіли доводили, що галичани є частиною російського народу. Вони діставали грошову підтримку від російського уряду й перебували під ідеологічним впливом історика Михайла Погодіна (1800-1875), автора гіпотези про суто російський етнічний характер Київської княжої держави [172, с. 208-214]. Москвофіли у своїх виступах торкалися культово-обрядової проблематики. Зокрема, головний речник москвофілів серед уніатського духовенства, отець Іван Наумович, у своїх статтях заперечував необхідність дотримання культово-обрядових практик, якими послуговувалися греко-католики, та закликав очистити обряд від латинізмів. Хоча Наумович згодом перейшов на московське православ'я та навіть втік до Росії, але саме він ініціював самовільне очищення обряду серед священиків, котрі прислухалися до його думки, що спричинило ще більші відмінності в здійсненні культово-обрядових практик [199, с. 97].

Митрополит Григорій Яхимович (1860-1863) дозволив цьому рухові оформитися в небезпечні тенденції наближення обряду, мови проповіді та церковних книг до російської практики – тенденції, зумовлені впливом подій на Холмщині. Митрополит Яхимович, перемишльський єпископ, був організатором і керівником Головної Руської Ради (1848-1851). Він утворив просвітницьке

товариство «Руську Матицю», покликану поширювати літературу церковнослов'янською мовою та штучною книжною мовою, «язичієм», що формувалася з елементів церковнослов'янської, російської мов та галицьких народних говорів. Ставши митрополитом, Григорій Яхимович розгорнув діяльність спеціальної комісії для очищення греко-католицького обряду від латинських нашарувань, тобто для відновлення чистого східного обряду. Діяльність цієї комісії викликала невдоволення уряду та широкого кола духовенства, яке з підозрою ставилося до літургійних реформ, у котрих вбачало спроби Москви приєднати їх до православ'я. Тому діяльність комісії, а також плани скликати Провінційний синод поступово були згорнуті [172, с. 407-412].

За митрополита Спиридона Литвиновича (1863-1869) було укладено «конкордію» Греко-Католицької та Римсько-Католицької Церков в Австрійській імперії, яка зберігала силу до падіння Австрії 1918 р. Без дозволу папи ніхто не міг змінити обряд, при мішаному шлюбі вінчання правив настоятель молоді в її обряді, у мішаних подружжях дівчата виховувалися в обряді матері, а хлопці – батька. У 1869 р. папою Пієм Х було канонізовано полоцького архієпископа Йосафата Кунцевича, беатифікованого ще 1643 р. [172, с. 413-417].

Митрополит Йосиф Сембратович (1870-1882), хоча сам виголошував проповіді по-українськи, був звинувачений у потуранні москвофільському рухові після того, як село Гнилички зі священником Іваном Наумовичем, колишнім послом австрійського парламенту, перейшло на православ'я. На вимогу уряду 1882 р. його було знято з кафедри, а натомість Рим передав управління митрополією його брату – Сильвестру Сембратовичу, спочатку адміністраторові, а потім митрополитові (1885-1898), піднесеному 1895 р. в кардинальське звання [215, с. 85].

Вихованець римських шкіл, Сильвестр Сембратович був людиною діяльною, працюючою. Ще священником він належав до товариств «Руська бесіда», «Просвіта», заснував журнал «Руський Сіон», разом з о. Омеляном Огоновським та іншими отцями видав перший «Народний руський молитовник» (1878).

У 1885 р. засновується Станіславівська єпархія, скликається Львівський собор 1891 р. та здійснюється Добромільська реформа василіян [172, с. 432-437]. Щодо

Добромильської реформи, то потрібно зазначити: до ордену василіян на час першого поділу Польщі (1772) входило 158 монастирів з 11268 монахами, які належали до чотирьох провінцій: Литовської, Білоруської, Галицької та Польської. З поділом Польщі єдність ордену василіян була розірвана. Галицька провінція Святого Спасителя підпорядковувалася владі Львівського єпископа, котрий мав затверджувати протоігумена. Решта провінцій поступово занепала [112, с. 64].

На теренах Галицької Спаської провінції перебувало 36 монастирів з 314 ченцями. Проте незабаром, 1782 р., починається скорочення їхньої кількості, проведена т.зв. «йосифіянська касата», тобто австрійська політика секуляризації, котра полягала в зменшенні впливу церкви на суспільство, а також у конфіскації церковного майна на користь держави. Згідно з нею, спочатку планувалося залишити десять монастирів, а потім – узагалі тільки шість. Менші й бідніші монастирі приєднувалися до більших. Удалося зберегти 15 монастирів. Майно ліквідованих монастирів передавалося в Релігійний Фонд, призначений на утворення нових парафій, утримання церковних інституцій, на добротинну діяльність [112, с. 68].

У ХІХ ст. настає велика криза в монашому житті. Перевірка Папи Пія ІХ виявила, що в 14 монастирях Галичини залишилося всього 60 монахів, не зневірених у майбутньому чину. Вони провадили школи в Бучачі, Дрогобичі, Лаврові. Нових монахів майже не було. Не маючи власного новіціату, василіяни готували кандидатів у звичайних богословських школах, і ті не одержували належного духовного формування. Зникли духовні вправи, клавзури (закриті для відвідування монаші оселі); були занедбані видавнича діяльність та проповідництво – те, що становило основу діяльності Чину святого Василія Великого [172, с. 433].

Конгрегація пропаганди віри 1881 р. уповноважила митрополита Сильвестра Сембратовича провести візитацію галицьких монастирів і підготувати проект реформи. Звіт митрополита Сембратовича та лист протоігумена Галицької провінції ЧСВВ о. Сарніцького надійшли до Рима. У них давалася критична оцінка стану ордену й пропонувалося провести його реформу під особистою опікою папи.

Організація реформи монашого життя була покладена на єзуїтів, чий орден відновив свою діяльність в Австрійській імперії 1820 р. [145, с. 405].

У 1882 р. Папа Лев XIII видав апостольського листа «Singularare Presidium», за яким Добромильський монастир передавався в тимчасове управління оо. єзуїтам. Там відкривався новіціят, що мав виховати нове покоління василіян. Магістром новиків і керівником цієї місії був отець-єзуїт Каспар Щепковський. Це викликало обурення в Галичині, бо дало підставу побачити в монастирській реформі розширення польсько-латинського впливу на Греко-Католицьку Церкву. Розгорнулася пропагандистська кампанія в газетах «Пролом», «Діло», «Руський Сіон». Із протестами проти реформи звертаються шість василіянських монастирів. У Львові пройшли віча-протести [112, с. 69].

Та це не зупинило реформу. Єзуїти з Галицької провінції протягом 23 років (1882-1905) працювали у василіянських монастирях як настоятелі, професори й вихователі. Після новіціяту василіяни проходили навчання богослов'я в Кракові, потім у Римі, Інсбруці. Вони поверталися й поширювали реформу на інші монастирі. Слідом за Добромильським монастирем реформуються Лаврівський (1884), Львівський Свято-Онуфріївський (1886), Кристинопільський (1888), Крехівський і Жовківський (1891), Бучацький (1893) монастирі. У монастирях відроджується культура проповідництва. Занепалий Жовківський монастир після проведеної в ньому реформи 1895 р. започатковує друкарню та видавництво. З 1897 р. починає виходити журнал «Місіонар», перший наклад якого становив 20 тис. примірників. Редагував журнал о. Платонід Філяс.

На 1901 р. реформовані василіяни налічували вже 67 ієромонахів, 70 монахів, 40 новиків. У 1905 р. було проведено вибори протоігумена. Ним став о. Платонід Філяс, редактор «Місіонара», а згодом – перший місіонер у Канаді [145, с. 406].

Виховані єзуїтами отці провадили новіціят спершу в Добромилі, а з 1902 р. – у Крехові. Василіяни запроваджують травневі богослужіння до Пресвятої Богородиці, плекають культ Найсвятішого Серця Ісуса, ведуть реколекції. При львівському Свято-Онуфріївському монастирі створюється центральний архів та бібліотека провінції, які налічували на 1939 р. понад 600 рукописів і понад 40 000 томів книг. З

1924 р. починає видаватися богословський журнал – «Записки Чина св. Василя Великого» [112, с. 71].

На засадах папського апостольського листа було укладено нові конституції ордену, схвалені 1906 р. Монастирі виведено з-під єпархіяльного управління. На чолі Чину святого Василя Великого стояв протоархімандрит, провінціями керували протоігумени, змінювані щоп'ять років. Напередодні Другої світової війни 1939 р. Галицька провінція мала вже 18 монастирів з майже 400 монахами. Вибір першого протоархімандрита було здійснено в Добромільському монастирі 1931р. Представники василіянських провінцій Галичини, Закарпаття, Румунії, Угорщини, Південної та Північної Америки обрали своїм протоархімандритом о. Юліана Дація, одного з перших василіян, що пройшли добромільську реформу [145, с. 407].

У цей час василіянські монастирі постають за межами Галичини. Так, у 1897 році василіяни прибули до Бразилії, у 1902 – до Канади, у 1907 році – до США. Згодом постали нові дільниці на Закарпатті, в Угорщині та в Румунії. [151, с. 356].

Щодо жіночого згромадження, то в Галичині чин василіянок зміг вільно розвиватись; з плином часу були також засновані монастирі в Югославії, Чехії, Аргентині та США, а після II Світової війни – у Польщі. У 1897 році Митрополит Сильвестр Сембратович доручив Отцям Василіянам провести реформу (1887-1902). Згодом під проводом Митрополита Андрея Шептицького відбулася Капітула сестер-василіянок, на якій вони прийняли Правила св. Василя, упорядковані Митрополитом Рутським [71, с. 148-152].

До кінця XIX століття в УГКЦ існували тільки чоловічі та жіночі монастирі, які дотримувалися правил Святого Василя Великого. У травні 1891р. о. Єремія Ломницький, ЧСВВ, перебуваючи з духовними науками в селі Жужелі біля Самбора (Львівська область) після розмови з кількома дівчатами, які бажали вступити до монастиря, вирішив заснувати жіноче згромадження. На його думку, в тодішніх умовах Греко-Католицька Церква гостро потребувала активного жіночого чернечого згромадження. У цій справі йому допоміг місцевий парох Кирило Селецький. Згромадження було засноване в 1892 році. Цього ж року митрополит Сильвестр Сембратович схвалив статут нового згромадження. 24 серпня 1892 року парафіянка

с. Жужелі Михайлина Гордашевська прийняла облечини з ім'ям Йосафата (на честь святого Йосафата Кунцевича). На загальних зборах новоутвореного Згромадження сестру Йосафату в 1902 році було обрано головною настоятелькою [190, с. 30-39].

Під проводом сестри Йосафати та священників Ломницького й Селецького згромадження почало поширюватись по всій Галичині. На початку заснування духовну та фінансову опіку надавали василіяни. Діяльність сестер згодом поширилась і поза межі Галичини. Зокрема діяльність сестер поширилася у Канаді, США, Бразилії, Югославії. Основними напрямками діяльності нового Згромадження стали виховно-освітній апостолят, праця в дитячих садках, катехизація молоді, вивчення літургійного співу. Сестри опікувалися хворими й людьми з особливими потребами не лише в Жужелях, а й по всій Галичині, а також займались пошиттям та оздобленням літургійних риз. У 1938 році сестри-служебниці мали в Європі 92 оселі, у яких проживало 494 сестри. [176, с. 59].

Усе це дало поштовх до появи наприкінці ХІХ ст. двох таборів у лоні вже самої УГКЦ, які обстоювали протилежне бачення самобутності Церкви відповідно до літургійно-обрядової скерованості: просхідний (візантійський) та прозахідний (латинський).

Для вирішення розбіжностей був скликаний помісний собор УГКЦ у Львові, який став одним із з найважливіших соборів в історії цієї Церкви. Собор проходив 24 вересня – 8 жовтня 1891 р. під головуванням апостольського делегата Августина Часки, префекта Архіву Апостольського престолу. У роботі собору брало участь троє єпископів і 160 отців. Атмосферу собору визначала боротьба консервативної та реформаторської течій. Консерватори виступали за збереження та віднову східної ідентичності Греко-Католицької Церкви, а реформатори прагнули перейняти й запровадити в обряд латинські практики, богослужбові чини та звичаї [172, с. 436].

Обговорювалися справи обрядового життя Церкви, ускладнювані латинізаційними тенденціями та впливом московського обряду. Передсоборна комісія, до якої входив визначний літургіст о. Ісидор Дольницький, довгорічний духівник Львівської генеральної семінарії, підготувала окремі рекомендації щодо унормування літургійної практики. У них виявилось прагнення не стільки

реконструювати візантійський обряд, скільки закріпити ті риси місцевої традиції, які виробилися внаслідок розвитку східного богослужіння в Україні в перебігу контактів з народною культурою та опору латинізації. Однак рекомендації передсоборної комісії не були обговорені й прийняті, а під час перевірки Конгрегацією поширення віри в Римі вони були взагалі відкинуті грецьким єпископом Стефаном Стефанополісом, прихильником більш скрупульозного дотримання візантійської традиції. Проте власне на основі цього розділу 1905 р. у Львові вийшло нове видання Службника, яке виявляло тенденцію до віднови традиційного візантійсько-українського обряду [172, с. 436-437].

Ухвали собору були об'єднані в п'ятнадцяти «титулах» (розділах). Більшість їх стосувалася незначних проблем. Собор, зокрема, зберіг дозвіл одруження для священників, хоча рекомендував стан celibату. Після собору в Станіславівській та Перемишльській єпархіях почалося заохочення семінаристів до прийняття celibату, а висвячення одружених кандидатів в окремі періоди не допускалося [145, с. 408].

Було відхилено пропозиції щодо запровадження григоріанського календаря (нового стилю). Юліанський календар визнаний за істотний складник обрядової тотожності. Читання Часослова стало щоденним обов'язком для священників. Було рекомендовано завершити реформування чоловічого й жіночого василіянських орденів, визнано доречним засновувати нові монаші згромадження. Було встановлене точне число свят і порядок дотримання посту [215, с. 90-95].

Отже, проаналізувавши розвиток УГКЦ від її утворення внаслідок Берестейської унії і до кінці XIX століття, підкреслимо, що Церква зазнавала постійного впливу з боку католиків латинського обряду. Нестача власних навчальних закладів, котрі б навчали майбутніх отців і богословів в дусі східного християнства, спонукало до того, що майбутні отці та богослови вчилися на Заході в духовних закладах з латинською богословською парадигмою мислення. Також про латинізацію греко-католиків свідчать постанови Замойського синоду, котрий систематизував культово-обрядові практики згідно з рішеннями Тредентського собору. Добромильська реформа Василіянського чину, реалізована отцями-єзуїтами, а також Львівський помісний собор 1891 року засвідчили масштабне поширення

латинських впливів на греко-католицьку обрядовість. Також слід зазначити, що спроби очищення культово-обрядових практик від латинських нашарувань або були не реалізовані, як літургійна реформа Гераклія Лісовського (80-ті-90-ті рр. XVIII ст.), або були ініційовані та підтримані Російською імперією для приєднання уніатів до Московського православ'я на Правобережжі (1839 р.) і Холмщині та Підляшші (70-ті рр. XIX ст.). Тому серед греко-католиків культово-обрядове очищення викликало велику підозру, а дотримання златинізованих культово-обрядових практик ще раз засвідчувало їх вірність Римському престолу, а також «вірі батьків».

2.2 Орієнтальний та окцидентальний шляхи розвитку культово-обрядового життя УГКЦ (кінець XIX ст. – 1946 р.)

Важливим етапом для УГКЦ, котрий спричинив активний розвиток й трансформацію конфесії практично на всіх ділянках її життя, був період з кінця XIX століття й до закінчення II Світової війни. У цей період у межах УГКЦ здійснювали свою діяльність такі видатні владики, як Йосип Сліпий, Григорій Хомишин, Йосафат Коциловський. Захоплює також харизматична постать митрополита Андрея Шептицького, котрий, очолюючи Церкву, реформував її, започаткувавши рух за повернення до візантійсько-слов'янських джерел духовності. З цією метою Андрей Шептицький сприяв проведенню активних дискусій серед прихильників прозахідного та просхідного вектора розвитку УГКЦ.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. Церква поступово втрачала керівну роль у суспільстві та свій вплив на нього. УГКЦ перестала відповідати потребам розвитку суспільно-політичного життя Галичини [128, с. 68]. Якщо провідником національного відродження в перші десятиліття XIX ст. було майже виключно греко-католицьке духовенство, то на зламі двох століть керівництво національним рухом перейняла світська інтелігенція. Роль Церкви в суспільно-політичному житті стала мінімальною [204, с. 289]. З одного боку, це пояснювалося тим, що керівництво національним рухом на зламі XIX – XX ст. перебрали новоутворені політичні партії. Вони могли швидше привернути до себе соціальні прошарки, аніж лояльні до Австрійської монархії малоактивні консерватори. З другого боку, під час

правління митрополита С. Сембратовича (1885-1898 рр.) в УГКЦ значно активізувалися латинізаційні прояви. За ініціативою С. Сембратовича 1891 р. відбувся Львівський синод, на якому духовенству було запропоновано прийняття celibату. Виступаючи проти латинізації, переважна частина духовенства висловила за збереження традиційних канонів церковного життя [196, с. 32, 33]. Такий стан справ ще більше підірвав авторитет Греко-Католицької Церкви в галицькому суспільстві. На цьому ґрунті зростало невдоволення, що могло вилитись у сильну антиклерикальну течію [162, с. 31].

Протягом другої половини 1890-х рр. одночасно з формуванням партійно-політичної системи відбулася кристалізація ідеї політичної самостійності України, що знайшла широку підтримку серед народних мас. У Львові 1895 р. вийшла праця представника молодшої групи радикалів Юліана Бачинського «Україна іггедента», у якій автор уперше в історії української політичної думки нового часу висунув ідею політичної самостійності України. Програми трьох головних українських партій: Української національно-демократичної (УНДП), Русько-української радикальної (РУРП) та Української соціал-демократичної (УСДП) – попри ідейні розбіжності, передбачали здійснення постулату політичної незалежності та соборності України, що уможливило їх об'єднання, консолідацію сил на ґрунті боротьби за національну державність в період Української революції. З утворенням 1900 р. москвофільської Руської народної партії (РНП) фактично завершився процес формування в Галичині партійно-політичної системи. РНП продовжувала заперечувати прояви українства, обстоювала ідею відмови від своєї самобутньої ідентичності та прагнула об'єднання з російським світом [135, с. 16].

Упродовж декількох років у краї виникла мережа господарських, культурно-освітніх та спортивних товариств, що призвело до розширення інфраструктури громадського життя галицьких українців. Народні маси не лише поліпшували свої життєві умови, а й збагачувалися духовно та фізично, що сприяло розвитку національної свідомості. Активізація українського національного руху, своєю чергою, призвела до поглиблення польсько-українського протистояння.

У такому суспільно-політичному стані територія Галичини, де було зосереджено переважну більшість греко-католиків, увійшла в I Світову війну. Під час війни було утворене товариство Січових Стрільців, котрі входили до складу австрійських військ і боролися за збереження Австро-Угорської імперії, у якій склалися необхідні умови для розвитку української громади.

Коли війна завершилася знищенням всіх європейських імперій (Австро-Угорської, Російської та Османської), владу в Галичині захопили українці, а саме – представники українського січового стрілецтва, проголосивши 1 листопада 1918 року Західноукраїнську Народну Республіку. Це призвело до українсько-польської війни, що тривала до 1919 року, у цій війні завдяки армії Галлера польські війська здобули перемогу.

У міжвоєнний період Польща проводила українофобську політику пацифікації, під час проведення якої здійснювалася полонізація українців. Серед українців розвинулося декілька рухів, зокрема націоналістичний, котрий за мету проголошував здобуття незалежності України та сформувався в Організацію Українських Націоналістів. Цей рух поділявся на поміркований, представники якого хотіли здобувати незалежність дипломатичним, мирним шляхом (він був очолюваний Андрієм Мельником), і радикальний, котрий проголошував насильницьке здобуття влади – на чолі зі Степаном Бандерою. Також у цей час серед українців були групи, котрі підтримували ідеї радянського більшовизму, інші ж, навпаки, шукали порозуміння з польською владою.

У 1939 році згідно з таємним протоколом до Пакту про ненапад між Радянським Союзом та нацистською Німеччиною (пактом Ріббентропа-Молотова) на територію Східної Галичини ввійшли радянські війська й окупували її. Загарбники перебували в Східній Галичині до 1941 року. Цей час був використаний радянською владою для пропаганди її ідей, зокрема атеїстичних. Під час відступу радянської влади на схід знищено велику кількість людей, котрі не погоджувалися з радянською ідеологією. Протягом нацистського періоду Греко-Католицька Церква доклала багато зусиль до переховування єврейського населення, яке окупанти цілеспрямовано знищували. Радянська влада повернулася на територію східної Галичини 1944 року й після

закінчення війни 1945 року продовжила політику впровадження радянського номінального життя, зокрема знищення Церкви, особливо Греко-Католицької, котрої, безперечно, стосувалася діяльність націоналістичних українських спільнот Галичини. Знищення Церкви відбулося в 1946 році, коли, згідно з рішенням Львівського псевдособору, Греко-Католицька Церква була формально приєднана до Російської Православної Церкви, а де-факто перейшла в підпілля. Таким напруженим та інтенсивним окреслюється суспільно-політичний стан з кінця XIX століття до середини XX століття, саме в цей час тривав та розвинувся діалог між окцидентальною та орієнтальною греко-католицькою ідентифікаційними групами в середовищі УГКЦ.

Також слід зазначити, що цей етап розвитку УГКЦ припадає на час існування в межах Католицької Церкви т.зв. «літургійного руху». Нове бачення Церкви та її богослужіння, нові знання богослов'я та історії богослужіння й поширення цих поглядів у деяких монастирях, спільнотах та серед окремих душпастирів, звичайно, мусли позначитися на конкретних богослужіннях у Католицькій Церкві. «Літургійний рух» є логічним наслідком наукового літургійного пізнання. Він виразно ставить мету – застигле й вже незрозуміле богослужіння клиру вчинити знову відправою усіх зібраних вірних і відкрити народові його великі духовні скарби [111, с. 14].

Бельгійський венединець Лямбер Бодуан із монастиря Мон Цезар, полум'яний заклик якого на Дні католиків у Мехелені 23 вересня 1909 р. сьогодні прийнято вважати моментом народження Літургійного руху, ще новиком 1906 р. промовив програмні слова «il faudrait d'Omocratiser la liturgie». Цей вираз можна, мабуть, пояснити тим, що він перед своїм вступом до монастиря як світський священник душпастирював серед робітників. Тут виявлені водночас орієнтація на початки Церкви та дороговказ у майбутнє [120, с. 14].

Суворе венединське чернецтво із основними центрами Марія-Лях і Бойрон, а також Секау в Австрії, прагнуло піднести народ до вершин класичної римської літургії, яку в кінцевому підсумку могли осягнути лише елітарні групи – духовні спільноти, високоосвічені люди та студенти; народові ж для паралельного читання

пропоновані богослужбові тексти в німецькому перекладі (Шотт, Бомм). «Народно-літургійний» Рух каноніка Пія Парша з Кльостернойбурда домагався навіть спрощень богослужіння (зокрема ширшого застосування народної мови), щоб учинити його доступним і для звичайних парохіяльних громад. При цьому, учасники Літургійного Руху, безперечно, прагнули не лише відправляти спільне урочисте, більш усвідомлене богослужіння, але й того, аби побожне життя провадити згідно з традиційним богослужінням та з постійним продуманим посиленням на Біблію, щоб поглиблювати свої знання Святого Письма та збагачуватися ними. Так на основі оновленої практики для літургії додалося нове й широке освітнє завдання [120, с. 15].

Певна річ, на шляху Літургійного руху з'явилися різноманітні перешкоди: традиційна практика й приписи, недовіра багатьох єпископів, що, звичайно, провокувало свавілля літургійних фанатиків. Коли ці перешкоди були нарешті подолані та Пій XII своєю енциклікою «*Mediator Dei*» (1947) виразно благословив основні тенденції Руху, стали помітні межі, які в передсоборній ситуації справді неможливо було подолати: жорстка незмінність римської літургії й централізм у літургійному праві за тридентськими правилами. Без всеосяжних реформ, які міг здійснити лише вселенський Собор, можливі були лише компромісні та половинчасті рішення. Реформи будуть реалізовані лише на II Ватиканському соборі, проведення й рішення якого детально розглядатимемо в наступному підрозділі нашої роботи [120, с. 15].

Ці тенденції в Католицькій Церкві позначилися і на греко-католиках, котрі також почали роздумувати про богослужбове життя і про його зміни, що зародило полеміку про потребу очищення обряду від латинських нашарувань і повернення богослужбового життя до часів прийняття християнства князем Володимиром.

Знаковою подією в житті УГКЦ стало призначення на звільнену митрополичу кафедру станіславівського єпископа Андрея Шептицького. Він був вихідцем із полонізованого знатного українського роду. Митрополит Шептицький закріплює орієнтацію на сполучення церковних і національних інтересів. Він багато уваги у своїй діяльності звертає на розвиток української культури, надає допомогу

письменникам і художникам, засновує Український Національний Музей у Львові, Богословську академію. Шептицький переймається відновою чернецтва й поверненням до східних обрядових традицій. Хоч Шептицький належав до чину василіян, котрі зазнали реформування з боку єзуїтів, у багатьох питаннях, латинізуючи цей монаший чин, він організовує віднову монашого життя за Студійським уставом, опікується монашою спільнотою, яка згуртувалася 1898-1899 рр., будує для них Скнилівську лавру (1904) і видає Студійський Типікон (1906). У 1909 р. він передав студитам свою кам'яницю у Львові під «Студіон» – монастир св. Йосафата [161, с. 295-301].

Дискусія поміж прихильниками візантійського обряду (т.зв. «восточниками») і прихильниками розповсюдження західних обрядових практик (т.зв. «латинників») усередині самої Церкви розпочалося наприкінці ХІХ століття. Заново вона спалахнула в 1919 році, коли зайшла мова про введення celibату для усього греко-католицького духовенства. Прихильниками ідеї візантійства були митрополит Андрей Шептицький, митрополит Йосип Сліпий, Гавриїл Костельник і велика частина духовенства Львівської архиспархії, яких, однак, не можна зараховувати до ультрарадикальних прихильників східності в обрядовій специфіці УГКЦ, оскільки вони, зокрема владика Андрей, дбали не про чисте візантійство обряду, а про автентичність і чистоту, які б відповідали, своєю чергою, вимогам часу, а також зберігали культово-обрядові практики, котрі були органічно розвинуті в українській православній традиції ще від хрещення Русі. Лідером «прозахідного табору» був Станіславський єпископ Григорій Хомишин (1904-1949). Частково таких поглядів дотримувався також Перемишльський єпископ Йосафат Коциловський (1916-1946), хоч його звернення до вірних своєї єпархії було дещо менш радикальним [110].

Варто зазначити, що хоча погляди обох єпископів були діаметрально протилежними, однак вони були породжені головною метою – вберегти ідентичність УГКЦ, унікальність унійної Церкви як явища, яке єднає в своїй основі Схід і Захід. Проте кожен табір бачив різні шляхи досягнення цієї мети. Львівське духовенство на чолі з митрополитом Андреєм Шептицьким акцентувало увагу на потребі повернення до джерел власної духовності й чистоти обряду, оскільки

збереження зовнішньої форми богослужінь є доказом можливості мирного співіснування східної і західної гілок християнства [42, с. 241].

Уже від 1915 р. митрополит Андрей повністю заангажований в літургійних дискусіях. У 1905 р. він задіює до проведення їх о.Тита Мишковського, москвофіла й літургіста, та доручає йому ревізію Требника, а згодом залучає до ревізії своїх літургійних рішень і о. Кирила Королевського, симпатика східної духовності, не задовольняючись внеском знаного літургіста о. Ісидора Дольчинського. У 1906 р. митр. Андрей пише до Рима листа про звільнення його Церкви від головних златинізованих літургійних постанов Замойського Синоду. Митрополит послідовно наближається до все більшого очищення східного обряду греко-католицької Церкви від латинських нашарувань, які найбільше проявились у виданні Літургікона й Ізборника 1905 р [182, с. 17].

Андрей Шептицький написав кілька послань, що торкалися обрядових особливостей, де чітко висловив свою позицію стосовно збереження ідентичності Візантійського обряду: «Про Російський Католицький Екзархат» (1927), «Про обрядові справи» (1931) [93, с. 80-86], «Вірність традиції» (1931), «Про обряди» (1941) [84, с. 100-113], «Праця над з'єднанням Церков» (1941) [94, с. 127-130], «Як будувати Рідну Хату» (1941) [95, с. 2-45]. Вів активне листування з російським греко-католицьким священником Леонідом Фьодоровим, спілкування з яким мало подвійну перспективу: з одного боку, настанови Митрополита були скеровані на пастирську опіку над новонаверненою Російською унійною церквою, з іншого – Шептицький черпав з цього листування джерело для бачення «чистого», первісного візантійського обряду. Ще одним важливим кроком для збереження обрядової ідентичності стало заснування монастиря отців-студитів, який мав працювати над тим, щоб максимально наблизити греко-католицьке літургійне право до східної традиції [161, с. 175-182].

Дослідник діяльності митрополита Андрея Шептицького, доктор Василь Ленчик, ділить працю митрополита на такі етапи: 1. Заснування інституцій для підготовки відповідних кадрів над богословською діяльністю; 2. Організація монаших чинів, які мали б бути помічниками у впровадженні ідеї повернення греко-

католиків до східної духовності; 3. Пропаганда єдності християн та східного богослов'я на Заході Європи; 4. Організація Російської Католицької Церкви; 5. Останні роки діяльності митрополита [161, с. 135].

Далі розглянемо зміст кожного пункту цієї схеми. Отже, стосовно першого пункту підготовки кадрів треба зазначити, що згідно з наказом і за сприяння митрополита були створенні Богословська академія в 1929 році і Богословське Наукове Товариство, основним завданням яких стало ґрунтовне вивчення східного богослов'я, зокрема візантійсько-слов'янської традиції, котра є основою для українських християн. Ці дослідження повинні були сприяти діалогу із православними [161, с. 136-137].

Владика Шептицький організує монастирі студійського уставу, для того щоб очистити візантійський обряд від латинських нашарувань та провадити повне богослужбове життя згідно з православними традиціями. З цією метою митрополит разом зі своїм братом Климентієм, котрий стає архімандритом монахів-студитів, створюють «Типікон» для монастирів студійського уставу. «Типікон» використовують навіть деякі українські православні церкви в діаспорі, оскільки за основу Шептицькі взяли «Типікон» митрополита Петра Могили. Іншим кроком Шептицького, зробленим з метою подальшого розвитку монашества, стало запрошення на Україну монахів Чину Найсвятішого Ізбавителя (ЧНІ), також знаних як отці-редемптористи. Цей місійний монаший чин утворив східну гілку й провадив діяльність, спрямовану на єдність християн. Найвідомішим представником цього чину був блаженної пам'яті владика Миколай Чернецький, котрого на владика висвятив митрополит Шептицький [172, с. 121-125].

Безпосередньою причиною, яка дала поштовх до утворення монастирів Студійського уставу в ХІХ столітті, була наявність багатьох вірних серед селян, що хотіли стати монахами, але для яких не було місця в греко-католицькому чернецтві, бо перевагу мали ті вірні, котрі здобули освіту або були ремісниками ремесло. Як наслідок – у кількох місцевостях спонтанно виникали невеликі молитовні групи побожних християн, які хотіли жити монашим життям. Митрополит Андрей заопікувався ними і почав надавати відповідне чернече оформлення. У 1898 році

відбулися облечини перших трьох іноків-студитів, а невдовзі постав студійський монастир – Скнилівська Лавра преп. Антонія Печерського. У 1919 році митрополит Андрей передає Унівську резиденцію галицьких митрополитів, колишній старовинний монастир, інокам Студійського уставу. Отже, Унівська обитель, давній центр чернецтва на західноукраїнських землях, стає головним домом монастирів Студійського уставу та отримує статус Лаври [72, с. 95-119].

Настоятелем монастиря став брат митрополита Андрея – ігумен (а з 1944 року – архимандрит) Климентій Шептицький. (Климентій Шептицький проголошений Церквою блаженным у 2001 році).

Згодом завдяки невтомним зусиллям унівських ченців було створено низку нових монастирів. У 20-х роках у Львові постала Лавра св. Івана Хрестителя на Чернечій горі (тепер Шевченківський гай). Монастирі було засновано в Зарваниці, у Дорі на Гуцульщині, у Флоринці на Лемківщині. У Карпатах, біля Осмолоди, в урочищі Лужки, закладено скит св. Андрея Первозванного. На Підляшші постали три місійні станиці [52].

У с. Якторів поблизу Унева митр. Андрей Шептицький освятив жіночий монастир Студійського уставу, який уже в 1939 році налічував 75 монахинь. Діяли спільноти також у Гаях (Тернопіль), у Львові (Личаків) і в Підгайцях. Студитки займалися рільництвом, шиттям, виготовленням церковних речей, обслуговуванням дитячих ясел, садків та сиротинців. Головною настоятелькою була сестра Йосифа, яку в 1946 році радянська влада засудила до 30 років ув'язнення.

Ще однією справою митрополита Шептицького було заснування запрошення римо-католицьких монахів, для їхньої діяльності в Галиччині. Таким чином за його діяльності були запрошенні редемптористи та салезіяни.

Першим редемптористом, який розпочав працю в Східній Церкві, став бельгієць Ахіль Деляре. У 1906 році він прибув до Канади, щоб провадити там душпастирство серед українських емігрантів, оскільки в той час греко-католики Канади гостро відчували нестачу священників. Митрополит Андрей Шептицький під час відвідин Канади в 1910 році з нагоди участі в Євхаристійному конгресі в Монреалі відвідав парафії, на яких працювали редемптористи. Вражений їхньою

працею, він по дорозі з Канади відвідав протоігумена Бельгійської провінції Згромадження редемптористів й запропонував йому послати редемптористів візантійського обряду до Західної України. Пізніше Митрополит обговорив це питання з архімандритом Згромадження о. Патриком Мурреєм. У травні 1913 року в Римі відбулася нарада, де мали прийняти остаточне рішення. 27-го травня Митрополит Шептицький та Генеральний уряд редемптористів підписали угоду про заснування редемптористського монастиря в Галичині. 11-го червня цю угоду затвердила Апостольська Столиця.

19 жовтня 1926 року отці заснували обитель в Костополі на Волині. У 1927 році її перенесли до Ковеля, а згодом отці розгорнули ще активнішу діяльність на Волині, Холмщині та Поліссі. У Ковелі з 1931 року мав свою резиденцію єпископ Миколай Чарнецький. У 1922 році в Галичині було відкрито також малу семінарію редемптористів на Збоїськах. Тут існував новіціат для тих, хто бажав вступити до Згромадження. Отримавши початкову формацію, галицькі юнаки їхали на продовження навчання до Бельгії. Проте вже в 1934 році хлопці могли продовжувати своє навчання і в Галичині, спершу на Збоїськах, а з 1936 року – на Голоску, в монастирі святого Альфонса.

Завдяки зростанню Згромадження на галицьких землях було утворено східну віце-провінцію редемптористів, яка в 1936 році отримала назву «Львівська». У 1938 році Львівська віце-провінція налічувала 6 домів, 51 отця, 20 студентів, 34 братів, 12 новиків, 2 постулянтів та 115 студентів Ювеналу.

Ідея заснування жіночого монастиря сестер-редемптористок виникла відразу після створення в Галичині чоловічої східної гілки редемптористів за ініціативи митрополита Андрея Шептицького. Відповідальним за українські покликання до редемптористок був о. Йосиф Схрейверс, перший протоігумен української гілки ЧНІ. На 1939 рік в бельгійських монастирях контеплативних редемптористок перебувало 22 дівчини з України (на той час сестри-редемптористки не мали свою обитель в Галичині, тому кандидаток направляли в монастирі Бельгії) [169, с. 141].

Перші салезіяни на українських теренах з'явилися ще наприкінці ХІХ століття. А в 1930 році на прохання нунція в Польщі Франческо Мармаджі, Папа Пій ХІ та

генеральний настоятель салезіян о. Філіппов Рінальді погодились на розвиток східної гілки салезіянського згромадження на українських землях в межах УГКЦ. У 1932 році за ініціативи митрополита Андрея та єпископа Перемишльського Йосафата (Конциловського) в Італію на навчання та салезіянську формацію було направлено першу групу українських хлопців [196].

Стосовно пропаганди єдності християн на заході, то саме митрополит Андрей Шептицький був одним з ініціаторів і головою I Велеградського з'їзду на території Чехії в 1907 році, котрий розглядав питання єдності між християнами. У 2007 році відбувся X Велеградський з'їзд, на якому греко-католики разом з православними обговорили питання єдності християн, однією з тем доповіді була екуменічна діяльність митрополита Андрея Шептицького [220].

Митрополит намагався сприяти поширенню екуменічних ідей серед римо-католиків. Шептицький розумів їхню необізнаність стосовно християн східної традиції, тому сприяв розповсюдженню знань про виникнення та особливості Східних Церков. Андрей Шептицький виголосив чимало знакових лекцій французькою мовою для римо-католиків: «Місія чернецтва у справі єдності церков», Рим 18 грудня 1921 року, в папському орієнтальному інституті [94, 553-576]; «Роль західних у справі єднання Церков», в Римі 18 лютого 1923 року [94, 591-638]. Він є автором статей «Відновлення слов'янського чернецтва», «Психологія унії» та «Дві ментальності: католицька та православна», написаних в середині 20-тих років [94, с. 639-71]. Ці праці Шептицького сприяли зацікавленню римо-католиків східними традиціями та вивченню й усвідомленню їх. Митрополит сприяв заснуванню на Заході інституцій, котрі досліджували східну духовність, наприклад східної гілки бенедиктинців, котрі жили в абатстві Амей коло Шевронь у Бельгії та видавали науковий журнал про східне богослов'я «Іренікон» [161, с. 139].

Щодо останніх двох пунктів вищезгаданої схеми діяльності митрополита Шептицького, то вони стосуються прямих контактів із православним. Необхідно зазначити, що організація Східнокатолицької Церкви в Росії завжди неоднозначно трактується дослідниками як екуменічна діяльність: наприклад, православний дослідник владики Всеволод (Скопельський) не інтерпретує ці дії як екуменічні. На

проти вагу цій думці, діаспорний дослідник доктор Василь Ленцик розглядає діяльність митрополита як можливість приєднання православних до унії з Римом. Поряд з тим митрополит Андрей в останні роки свого життя пастирським посланням осудив примусове навернення поляками до Римо-Католицької Церкви православних Холмщини й Підляшшя [94, с. 435-438]. Окрім того, він підтримував контакти з православними та видав декілька послань до православного духовництва й православної інтелігенції, у яких закликав до єдності [95, с. 603-647]. Один із найзнаковіших моментів – митрополит дав розпорядження під час війни своїм священикам при потребі здійснювати святі таїнства над православними. А коли в його палатах переховувалися православні священики, то надав їм свою каплицю для здійснення богослужінь. Такі дії тоді вважались категорично забороненими й були прийняті католиками тільки під час II Ватиканського собору.

Представники іншого табору греко-католицького духовенства засуджували такі погляди та виступали за максимальне зближення Греко-Католицької та Римо-Католицької Церков. «Латинники» наголошували на тому, що зближення греко-католиків з православ'ям призведе до нової «схизми» в Церкві [110].

Їхні побоювання активно спиралися на негативні події минулого століття, де т.зв. «літургійні реформи» завершилися фактичним приєднанням греко-католиків до Московського патріархату на Правобережжі (1839 р.) та на Холмщині й Підляшші (70-ті рр. XIX ст.). Також наводився приклад із свяченичої діяльності отця Івана Наумовича, котрий виступав за очищення обряду, а потім перейшов на православ'я, це зумовлювало негативне ставлення окцидентального табору греко-католиків до обрядових очищень як до намагань, інспірованих Москвою. А збереження ідентичності своєї Церкви той табір бачив у нерозривному зв'язку з чинними культово-обрядовими звичаями під покровом Риму, й отже, латинські нашарування сприймалися як виправдана еволюція культово-обрядових практик греко-католиків у межах Католицької Церкви.

У 1931 році єпископ Григорій Хомишин виступив проти східної орієнтації УГКЦ, видавши пастирський лист «Про візантійство», де гостро осудив формальну обрядовість, яку називав фарисейством. У ній єпископ вбачав «дух нового

візантійства», яке, на його думку, призвело до розриву між Сходом і Заходом, бо надавало багато уваги формальностям, а не вірі.

Єпископ видав також брошуру «Візантійство і боротьба з ним», де також висловлював свої застереження про небажання приймати частиною УГКЦ впливи з латинського обряду, які якнайкраще, на думку Хомишина, могли б передавати дух єдності із Вселенською Церквою [2].

1910 року Владика видав «Пастирський лист про часте і щоденне св. Причастя», а в 1912 році опублікував працю «Про Найсвятішу Євхаристію». Уже після Першої світової війни, 1920 року, опублікував книгу «Набожество до Найсвятішого Серця Господа нашого Ісуса Христа», підручник для священників, Станіславів 1920р. (друге видання у 1938 р.), у якому єпископ Хомишин подає богословські основи почитання Пресвятого Серця Христового та Пресвятої Євхаристії, а також різні форми цього почитання: молебні, акафісти, Святу Годину, нічні чування з адорацією тощо. Дискусії з цього питання тривали довший час [87].

Цікавим і показовим є той факт, що обидва табори не відкидали культу Почитання Серця Христового, який виник внаслідок візій (містичних видінь) католицької монахині Маргарити Марії Алякок. Митрополит Андрей Шептицький, як послідовний прихильник ідей чистоти візантійського обряду, все ж видав окремий Декрет про «Культ Христової Любови» [94, с. 48-67], де закликав до почитання Серця Христового.

На II Велеградському з'їзді в Росії, де ґрунтовно обговорювалося питання й функціонування греко-слов'янського обряду, зокрема зазначалося, що почитання Ісусового Серця «можуть з успіхом і великою духовною користю застосовуватися і в грецькому обряді за цієї необхідної умови, щоб вони були виражені у формі цього обряду, а не в латинській» [110].

Полеміка стосовно візантійства та латинізації знайшла своє відображення на сторінках греко-католицьких часописів. Так, газета «Нова Зоря», підпорядкована єпископові Хомишину, розпочала дискусію щодо духовного вектора УГКЦ, підтримуючи прокатолицькі симпатії та критикуючи політику «візантійства», запропоновану митрополитом Андреем. Хомишин зазначав, що на галицький ґрунт

«візантійство» прийшло через католицьку газету «Нива», яка протягом 1925-1929 років займалась тільки тим, що активно просувала «нове візантійство» в УГКЦ. Цей «бунт» «Ниви» (так висловився станіславівський владика) підігрівався галицькою ліберальною пресою не без підтримки «деяких львівських священиків» [110].

Прихильниками окцидентальності греко-католиків були і монахи василіяни, так у 1931 головна управа Чину була перенесена до Рима, а в 1932 році згідно з рішенням Генеральної Капітули Чину він був перейменований на Василіянський Чин Святого Йосафата (*Ordo Basilianus Sancti Josaphat*) – з метою підкреслення ролі та значення св. Йосафата Кунцевича в історії Василіянського Чину [151, с. 356-361].

Також важливою в той час була діяльність чернечих згромаджень, котрі мали зв'язок з василіянами і фактично користувалися латинізованою обрядовістю, а саме відроджується Згромадження Сестер свщмч. Йосафата (ЗССЙ) в Галичині за сприяння двох отців: о. Олександра Дикого та о. Івана Жигалья в с. Кізлові Буського р-ну Львівської обл., 1911-1914 рр.

У 1911 р., на прохання о. Олександра Дикого, до с. Кізлова приїжджають три дівчини з новозаснованого Товариства св. Йосифа в Жовкві (у майбутньому – Згромадження Сестер Пресвятої Родини). До них долучаються дівчата з навколишніх сіл, які бажали вести чернече життя. 9 листопада 1911 р. сестри з Жовкви переїжджають до Гошева, а ті дівчата, що до них долучилися, залишаються в с. Кізлові. Отець Іван Жигаль, парох с. Кізлова, організував для них будівництво нової оселі. Новоутворене Товариство в Кізлові спочатку називалося – св. Йосифа Обручника. Отця о. Дикого призначено Ординаріятським Комісаром для справ Товариства, а першою настоятелькою стала Марія-Йосафата Завалій [172, с. 17].

Отець Іван Жигаль разом з о. Олександром Диким уклали для Згромадження Статут. Цей Статут і пробні Правила Товариства були затверджені церковною владою в січні 1914 р. Весною 1914 р. Товариство визначає свою харизму й змінює назву на «Товариство св. Йосафата». Метою відродженого в Україні Згромадження Сестер Йосафаток була духовно-просвітницька діяльність, а основою його діяльності була повсякчасна молитва за єдність Церков в Україні. У 1916 р.

Згромадження отримало апостольське благословення від Папи Римського Бенедикта XV, а в липні 1922 р. – від Папи Пія XI.

6 вересня 1943 р. митрополит Андрей Шептицький затверджує Правила Згромадження св. свщмч. Йосафата, що їх підготували о. Ісидор Луб, ЧСВВ, та о. Іриней Назарко, ЧСВВ. Це дозволило сестрам відкрити канонічний новіціят, а тим, що перебували в монастирі, скласти довічні обіти та усталити своє чернече життя згідно з правилами. Ці правила підтвердив Патріарх Йосиф Сліпий у 1975 р.

У 1910 році в Кристинополі (сучасний Червоноград) було засноване Товариство мирносиць. Засновником Товариства був священик-василіянин Юліан Дацій. За задумом засновника, члени Товариства повинні були займатись добродійною працею. Товариство поділялось на дві частини: одна група жінок повинна була безпосередньо трудитись у притулках для старців і сиріт. Вони також носили однакового кольору і покрою одяг та називались сестрами-мирносицями. Інша група не працювала безпосередньо, але вносила пожертви на працю сестер.

Після двох років праці Товариства виникла ідея започаткувати нову спільноту Богопосвяченого життя, оскільки серед сестер-мирносиць було чимало дівчат, які бажали прийняти чернечі обіти. Тому, починаючи з весни 1912 року, отець Дацій почав шукати будинок для нового Згромадження. Свою офіційну історію спільнота сестер-мирносиць розпочинає 30 червня 1914 року, «Згромадження сестер-мирносиць для утримання і обслуговування убогих і сиріт під покровом святої Марії Магдалини» – за задумом засновника, ця назва відображала мету створення нового Згромадження, члени якого, окрім старання в справі власного вдосконалення й святості, мали опікуватись убогими й сиротами та власним коштом їх утримувати. Перший монастир налічував 15 сестер [169, с. 93].

Заснування Згромадження збіглося з початком I Світової війни. У квітні 1920 року на основі рішення Капітули Чину Святого Василя Великого вони залишили Кристинопіль і перебралися до Підгорецького монастиря, який проіснував до 1932 року. У 1925 році Митрополит Андрей Шептицький листом від 19 вересня затвердив Статут Згромадження, а в квітні 1929 року на запрошення Станіславівського єпископа Григорія Хомишина сестри-мирносиці розпочали свою

діяльність також у місті Богородчани. Перші сестри до Богородчан прибули в грудні 1929 року. Згодом їх діяльність стала вирізнятися місійно-контемплативним спрямуванням. Сестри змінювали одна одну так, що молитва в монастирі не припинялася ні вдень, ні вночі [169, с. 94].

Розвиток Згромадження перервала II Світова війна. За наказом нової влади в жовтні 1939 року Богородчанський монастир був ліквідований. Однак через два роки сестри повернулися до монастиря. Другий прихід радянської армії знову перервав життя Згромадження. У 1944 році сестер було виселено з Богородчанського монастиря та надано два будинки в селі Ляхівці (село Підгір'я).

Ще одне чернече згромадження засноване в цей час є Згромадження сестер св. Йосифа Обручника Пречистої Діви Марії (йосифітки) (ЗССЙО). Після смерті засновника Товариства у 1918 році опіку над сестрами взяли отці-редемптористи під проводом Перемишльського єпископа Йосафата Коциловського. А в 1937 році Товариство було реорганізоване в чернече Згромадження. У той час тільки в Перемишльській єпархії діяло 30 монастирів, де проживало 180 сестер. У 1942 році в Галичині діяло 23 будинки сестер-йосифіток.

Заснування спільноти Сестер Непорочного Серця Марії Фатімської сягає 1943 року, коли 28 серпня, після реколекцій о. Романа Бахталовського, кілька дівчат відчували покликання. Унаслідок цього єпископ Станіславівський Григорій Хомишин у жовтні 1943 року благословив о. Романа, який був одним з перших редемптористів в Галичині (о. Роман був двічі засланий радянською владою в Сибір. У 2006 році було розпочато його беатифікаційний процес), на створення контемплативного (споглядального) монастиря. Нова спільнота отримала назву Сестер Непорочного Серця Марії, Фатімської Матері Божої [196].

Невирішеність конфлікту стосовно вектора розвитку літургійно-обрядової специфіки УГКЦ припинилася з настанням комуністичного режиму, унаслідок якого вся Українська Греко-Католицька Церква була змушена перейти в підпілля, відсунувши питання обрядовості на далеку перспективу; а примирив усіх, хоч як це виглядає парадоксально, прихід Червоної армії до Східної Галичини. Більшовики

без будь-якого огляду на церковно-обрядову орієнтацію засудили як одних, так і інших до поневірянь по радянських тюрмах і таборах [172, с. 480-484].

Отже, беззаперечним є той факт, що перша половина ХХ століття стала важливим етапом розвитку Української Греко-Католицької Церкви, предстоятелем котрої був видатний громадський і суспільно-політичний діяч Андрей Шептицький. Він запровадив зміни й реформи в житті церкви, здійснював політику очищення культово-обрядових практик, котрі використовували греко-католики, від латинських нашарувань. Митрополит Шептицький визначив курс церкви на поглиблене вивчення та впровадження східної візантійської духовності, таким чином, він очолив орієнтальну групу серед греко-католицького духовенства. Його дії призвели до дискусії з частиною греко-католицького духовенства на чолі з станіславівським єпископом Григорієм Хомишином, котрі виступили за збереження латинських нашарувань у культово-обрядових практиках, а також за більш тісний зв'язок із латинською богословською традицією. Ця частина духовенства сформувала окцидентальну групу серед греко-католицького духовенства.

2.3 Особливості розвитку культово-обрядових практик УГКЦ в другій половині ХХ ст. (1946 – 1989 рр.)

Визначальним етапом розвитку культово-обрядових практик Української Греко-Католицької Церкви був період від закінчення II Світової війни до здобуття Україною своєї незалежності. На цьому етапі розвитку сформувалася ідентичність церкви, яку спостерігаємо і в сьогоденні. Закінчення II Світової війни визначило долю всього світу на десятки років наперед, розділивши світ на два табори: капіталістичний (західний, демократичний) та соціалістичний (східний, радянський). Європа була поділена на Західну і Східну, що також вплинуло на розвиток УГКЦ та, зокрема, на розвиток її культово-обрядових практик. З одного боку, культово-обрядове життя греко-католиків проходило в підпіллі, нелегально, на теренах Радянського Союзу, з іншого боку, воно розвивалося на теренах Західної Європи та Американського континенту в легальний спосіб. У третьому підрозділі розглянемо особливості розвитку обрядового життя греко-католиків в такій ситуації.

1 листопада 1944 р. помирає митрополит Андрей Шептицький. Його місце займає Йосиф Сліпий. У березні 1945 року майже весь греко-католицький єпископат на чолі з митрополитом Сліпим був репресований, сотні священників та ченців заарештовані за трафаретним звинуваченням у «зраді Батьківщині». В атмосфері терору в березні 1946 р. було організовано, під головуванням отця Гавриїла Костельника, Львівський собор (пізніше названий «псевдособором»). Рішення його відпрацьовувалися задалегідь у радянських державних інстанціях. Греко-католицькі парафії було проголошено православними, а храми закриті або передані Російській православної церкві. Проте більшість греко-католицьких священників або пішли у підпілля, або емігрували за кордон. Там почала діяти Українська Католицька церква [181, с. 283-284].

Щодо підпільної церкви та її культово-обрядового життя, то Свята Літургія правилася в тюрмах, у таборах, у приватних помешканнях. Уживалися шматок пшеничного хліба й краплина вина. З риз часто використовували тільки епитрахиль. Служба правилася за молитвословом або напам'ять. Посуд застосовували скляний, пластиковий. Вірні могли допомагати при службі: подавали церковний посуд, ризи, книги, співали Службу Божу, а головне – пильнували, щоб між ними не було підозрілих осіб, нікого непокликаного. Коли про відправу дізнавалася влада, проводилися обшуки, конфіскація церковних книг і речей. На винних накладалися стягнення – спершу ув'язнення, а в ліберальні періоди – штраф [145, с. 550]. У цих умовах серед греко-католиків активно використовується чин т.зв. «тихої Служби Божої», оскільки вони підпільно молилися майже пошепки, а урочисто відправити богослужіння було неможливо.

Пресвята Євхаристія зберігалася в потаємних місцях. Неодноразово її переховували в приватних помешканнях. Коли не було священника, до людини, яка помирала, Святі Тайни несли миряни. Підпільні священники хрестили, вінчали, сповідали, причащали хворих, уділяли тайну Оливопомазання в приватних хатах при заслонених вікнах. Бувало, що похорон відправляли в будинку, сусідньому з оселею померлого, – щоб не перешкодила міліція.

Практикувалося також спільне слухання радіотрансляцій Служби Божої з Ватикану. Зібравшись у приватному помешканні, вірні запалювали свічки, співали разом з хором, відповідали на заклики священика. Вислухавши молитву благословення плодів, верби, свічок тощо, кропили свяченою водою освячуванні речі [150, с. 49-50].

Монахи облаштовували свої оселі як кооператив, як спільні майстерні. Вони таємно підтримували зв'язки між собою та з протоігуменами. За умов суворої конспірації діяли підпільні семінарії. Навіть у спілкуванні між собою їхні студенти не виявляли справжніх прізвищ та імен своїх учителів. Часто вони самі не знали цих імен та справжніх імен своїх однокурсників [150, с. 49-50].

У підпіллі дуже активно використовувалися златинізовані обряди, оскільки за чистотою обряду ніхто не мав змоги слідкувати. До того ж культово-обрядові практики, для яких характерними були латинські нашарування, ідентифікували їх як греко-католиків, діяльність яких було заборонено. Православні богослужіння сприймалися як такі, що відправляються Російської Православною Церквою, котра співпрацює з комуністичною владою і в очах греко-католиків є дискредитованою. Багато людей сприймали тодішній стан церкви як мученицький і ще більше сакралізували обрядовість. Тому після виходу з підпілля златинізовані елементи й практика підпільної церкви сприймалася по-особливому – як обрядова практика, «освячена кров'ю», і такі елементи, як стояння на колінах чи інші, дотепер використовуються з особливим пієтетом частиною греко-католиків – з визначенням «так робили ми і наші батьки у підпіллі» і з небажанням їх змінювати.

Практично всі чернечі згромадження греко-католиків перейшли в підпілля, а також почали свою діяльність за кордоном. Так підпільну студійську спільноту очолював архімандрит Никанор (Дейнега), а згодом архімандрит Юрій (Макар). Незважаючи на дуже складні умови й переслідування, постійно відбувався вишкіл майбутніх священиків. Із 1947 по 1988 р. висвячені 20 єромонахів.

Невелика група монахів опинилася через воєнні дії в Західній Європі. Завдяки зусиллям єпископа Борецького, вони емігрували до Канади (1951 р.) і оселилися в місті Вудсток (Онтаріо), назвавши свою обитель Святоуспенським монастирем у

пам'ять матірної лаври в Уневі. Після свого звільнення із заслання у 1963 році глава УГКЦ Йосип Сліпий особисто опікувався студійськими ченцями поза Україною. Поблизу Рима він заснував монастир св. Теодора Студита – «Студіон» [196].

Радянська окупація Західної України перервала розвиток василіянських монастирів. Ліквідація монастирів, ув'язнення монахів та священників, вбивства та депортації відбувались не тільки на території України, але й в країнах соцтабору. Вільний розвиток Чину був можливий тільки поза залізною завісою. Особливого злету досягла в цей час провінція василіян у Бразилії [102, с. 156-159].

В Україні монахи-василіяни активно працювали в греко-католицькому підпіллі: 1989 року в Україні нелегально діяв 91 ченець (з яких 51 єромонах). Після розпаду Радянського Союзу Чин Василія Великого почав стрімко розвиватись. Було відроджено майже всі старі обителі, а також засновано нові монастирі. На сьогодні Чин є найбільшою чернечою спільнотою в Українській Греко-Католицькій Церкві. На 2001 р. кількість василіян у 9 провінціях складала 616 ченців (без кандидатів). У спільноті діють 289 єромонахів, 206 студентів, 121 братів. Кожна окрема провінція знаходиться в межах незалежної держави. Василіянський Чин Св. Йосафата має навчальний заклад у Брюховичах, засновано в 1994 році Василіянський Інститут філософсько-богословських студій ім. Йосифа Рутського, передсемінарії в Бучачі та Прудентополісі (Бразилія). Генеральна Управа Чину знаходиться в Римі. Українська провінція носить назву Найсвятішого Спасителя [169, с. 11-25].

Монастирі василіянок спочатку розвивались як автономні обителі та підпорядковувалися місцевим єрархам, згодом розростання мережі монастирів викликало потребу їх реорганізації. Тому в 1951 році жіночі обителі були об'єднані в монаший Чин. Конституцію Чину затверджено Папою Павлом VI у 1964 році. Генеральна управа знаходиться з того часу в Римі [169, с. 149-153].

У період радянського комуністичного режиму із згромадження сестер св. Йосифа одинадцятьоро черниць були вивезені на каторжні роботи до Сибіру. Дві з них с. Олімпія (Ольга Біда) та с. Лаврентія (Левкадія Гарасимів) – стали мученицями та були проголошені блаженними УГКЦ.

У 1951р., після чергової зміни радянсько-польського кордону, сестри-йосифітки, які мешкали в матірньому домі в Цеблові, були переселені до Західної Польщі. А в 60-х рр. ХХ ст. Згромадження поширилося з Польщі поза межі Європи. Сьогодні головний дім ЗССЙО розміщений у Кракові (Польща).

Українські редемптористи зазнавали переслідувань за часів відродженої Польщі, але найбільшого удару по віце-провінції було завдано з початком II Світової війни, особливо після ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в 1946 році. Багато монахів було замордовано й вбито, інших – заарештовано й вивезено на Сибір [57].

Після звільнення з ув'язнення більшості з них дозволили повернутися до Західної України, але заборонили займатися будь-якою апостольською діяльністю. У роки переслідування редемптористи разом з іншим духовенством УГКЦ далі душпастирювали. Діяла підпільна духовна семінарія. Єпископи-редемптористи М. Чарнецький, В. Величковський, Ф. Курчаба, В. Стернюк вдіяли підготовленим та рекомендованим семінаристам священничі свячення. З 1947 до 1990 року протоігуменом Львівської провінції Згромадження редемптористів був отець (пізніше єпископ) Филімон Курчаба.

II Світова війна перервала розвиток української гілки контеплятивних редемптористок. Після 1939 року українки залишилися жити в монастирях Бельгії. В Україні в часи підпілля за правилами контеплятивного життя в Тернополі проживала сестра Стефанія, яку благословив єпископ Филімон (Курчаба) (ЧНІ). Троє українок і сьогодні проживають в контеплятивних монастирях Італії та в Польщі. Контеплятивний монастир сестер-редемптористок східного обряду діє в Словаччині [78].

Розвиток української гілки салезіянського згромадження було призупинено II Світовою війною. Після її завершення жоден український салезіянин не зміг повернутися до України. Проте саме салезіяни заснували в Римі папську малу семінарію. З її стін вийшло багато ревних душпастирів для українців діаспори. Українські салезіяни займались також вихованням української молоді в різних країнах Європи. Одним з ректорів семінарії був о. Степан Чміль, близький соратник

Патріарха Йосипа Сліпого. Його в 1977 році Блаженніший Йосип висвятив таємно на єпископа. Хіротонія стала відомою тільки після смерті о. Степана Чміля. Окрім о. Чміля, серед українських салезіян відомими постатями в Українській Греко-Католицькій Церкві є: єпископ-емерит Андрій Сапеляк, його брат Василь Сапеляк та о. Михайло Пришляк.

Сестри служебниці непорочної Діви Марії у роки підпілля УГКЦ зазнали переслідувань від радянської влади та втратили більшість своїх осідків. Незважаючи на це, вони допомагали підпільним священикам під час нічних відправ Св. Літургій, готували дітей до сповіді та причастя, дорослих – до хрещення, сповіді, подружжя, приводили священиків до хворих людей, друкували та розповсюджували молитовники й календарі [169, с. 113-115].

Також під час підпілля було засноване і нове монаше згромадження, а саме Згромадження Сестер Пресвятої Євхаристії (сестри-євхаристки) засноване в 50-ті роки ХХ століття. Отець Петро Більо – парох с. Подільці (Самбірщина Львівської обл.), вирішив започаткувати нове активне жіноче Згромадження, яке б культивувало Євхаристійного Ісуса. 1954 р. дівчата прийняли монаший постриг. 21 квітня 1957 р. вони звернулися до Владика Миколая Чернецького, ЧНІ, з наміром згуртуватися в монашу спільноту Сестер Теодозіянок. Владика зауважив, що давно прагне, щоб серед греко-католиків діяло Згромадження Сестер Пресвятої Євхаристії. Таким чином за спільною згодою ініціативної групи та владика Чернецького постала монаша спільнота. У формуванні нового Згромадження допомагає о. Матей Шипітка, ЧСВВ, котрий у 1968 р. приймає облечини в перших 7 сестер-євхаристок. Після смерті о. Шипітки згромадженням опікувалися владика Йосафат Федорик, ЧСВВ, та владика Володимир Стернюк [169, с. 103-104].

У роки підпілля сестри працювали на державних роботах, але нелегально катехизували дітей, молодь, старших, готували наречених до Тайни подружжя. Вони допомагали священикам: приготувляли й переносили в домовлені місця все необхідне для Служби Божої.

Ще напередодні II Світової війни у Ватикані досліджувалося питання з'єднаних Католицьких Східних Церков. Зокрема, праця над кодифікацією законів для Східних

Церков почалася ще в 1924 році, коли Папа Пій XI встановив спеціальну групу кардиналів, яку в 1935 році було трансформовано в папську комісію для редагування Кодексу Східного Канонічного Права. Наслідком праці цієї комісії стало проголошення Пієм XII чотирьох «*Motu proprio*»: «*Crebrae allate*» («Про подружжя») (1949р.), «*Sollicitudinem nostrum*» («Процеси») (1950), «*Postquam apostolicis litteris*» («Монахи, церковні добра та термінологія») (1952), «*Cleri sanctitati*» («Східні обряди та особи») (1957). Інші частини кодексу вже були готові та видрукувані, проте працю було зупинено через скликання Другого Ватиканського Собору [110].

10-го січня 1938 року на засіданні кардиналів Конгрегації для Східних Церков було постановлено видати богослужбові книги, котрі б, як колись євхологій Бенедикта XIV, базувалися на найкращих грецьких літургійних книгах, а також враховували слов'янський контекст видань, головним чином мали бути призначені для УГКЦ та мали б принести однозначність у відправленні та в здійсненні культово-обрядових практик Вони повинні були очистити обряд від непотрібних латинських нашарувань та освячені Римом, щоб не викликати сумніву в їх приналежності до Католицької Церкви. Перекладено й надруковано церковнослов'янською мовою Літургію св. Івана Золотоустого (1940 р.), Служебник (1942 р.), Євангеліє на неділю та свята (1943 р.), Євангеліє (1944 р.), Апостол на неділю та свята (1944 р.), Малий Требник (1946 р.), Часослов великого й меншого формату (1950 р.), Апостол (1955 р.) [199, с. 102-106]. Вищезгадані богослужбові видання серед греко-католиків називаються «римськими».

Окремим етапом в еволюції УГКЦ є діяльність Йосифа Сліпого – наступника Андрея Шептицького на митрополичому престолі. Початком митрополичої та пастирської діяльності Сліпого можна вважати час заслання по таборах Радянського Союзу, яке тривало з 1946 по 1963 роки, Йосиф Сліпий неодноразово брав участь чи провадив спільні підпільні богослужіння, а також був задіяний в екуменізмі «в'язнів совісті» [172, с. 367-381].

У січні 1963 р., після вісімнадцятирічного ув'язнення, митрополит Йосиф Сліпий унаслідок зусиль Папи Івана XXIII, американської дипломатії та

міжнародних організацій був звільнений з концтабору й депортований з СРСР. Перебуваючи в Москві, 4 лютого 1963 р., він висвятив у готелі «Москва» отця-редемпториста Василя Величковського (1903-1973) на єпископа. Єпископ Величковський очолив підпілля в Україні, оскільки деякі єпископи були знищені, а інші змушені були покинути Україну [181, с. 334-335].

Йосиф Сліпий взяв участь у роботі Другого Ватиканського собору, де йому надано титул кардинала [172, с. 544-549]. Ідею проведення найвищого церковного форуму висунув 25 січня 1959 року папа Іван XXIII. Понтифік зазначив, що основними темами Собору мають стати оновлення Церкви та пастирська діяльність у сучасних умовах [216, с. 120]. Ці теми він означив новим поняттям: «аджорнаменто» (італ. «aggiornamento» – осучаснення) – так названо проголошений папою Іваном XXIII курс на оновлення Католицької Церкви. Саме слово «aggiornamento» було запозичене з мови італійської бухгалтерії й означає «привести книгу в сьогоднішній стан». У релігійному контексті термін означав, що доручену Церкві істину не можна сповіщати вчорашньою мовою, мовою епохи, що застаріла через духовну еволюцію. «Первісний текст» треба читати й інтерпретувати як «текст часу». Відчуття необхідності церковної реформи, соціальні проблеми, оновлення богослужбового життя – саме ці теми широко обговорювались у колах провідних католицьких богословів середини ХХ ст. [140, с. 684-685].

Уже в 1960 році розпочалася підготовка Собору, який урочисто відкрився 11 жовтня 1962 року. У роботі форуму взяли участь близько 3 тисяч єпископів, гостей, дипломатів та спостерігачів (християн-некатоликів), серед них були присутні представники Московського Патріархату, а також український митрополит із США Мстислав Скрипник (УАПЦ). Отці Собору не тільки працювали над проектами документів, а й мали можливість обмінятися досвідом душпастирства в багатьох країнах світу. Глава УГКЦ митрополит Йосиф Сліпий після свого звільнення прибув до Ватикану 9 лютого 1963 року. Уже наступного дня він мав тривалу аудієнцію в папи Івана XXIII [216, с. 120].

За весь період проведення собору було прийнято 16 документів: 4 конституції, 9 декретів, 3 декларації [144, с. 685]. Започатковано екуменічну позицію

II Ватиканського собору, який прийняв такі документи щодо діалогу Церкви з іншими конфесіями та нехристиянськими релігіями: Догматична конституція про Церкву *Lumen gentium* («Світло народів») [13, с. 75-170], Душпастирська конституція про Церкву в сучасному світі *Gaudium et spes* («Радість і надія») [13, с. 499-619] та Декрет про екуменізм («*Unitatis redintegratio*») [13, с. 187-210]. Також стосовно «широкого екуменізму» була прийнята Декларація про відносини Церкви з нехристиянськими релігіями *Nostra aetate* («В наші часи»). У декларації про відносини Церкви з нехристиянськими релігіями названо чинники, що схиляють Церкву до діалогу з іншими конфесіями та релігіями, тобто поглиблюється взаємозалежність між народами, і людство дедалі більше стає одним цілим. Воно має один початок і одну кінцеву ціль, очікує від різних релігій відповідей на глибокі таємниці своєї екзистенції. Безперечно, важливими для розвитку й самоідентичності УГКЦ були: Конституція про Святу Літургію (*Sacrosanctum Concilium* – «Священний Собор») [13, с. 9-60], а також Декрет про Східні Католицькі Церкви (*Orientalium Ecclesiarum* – «Східних Церков») [13, с. 171-186].

Необхідно зазначити, що Католицька Церква згідно з рішеннями II Ватиканського собору у своєму ставленні до таїнства Церкви перейшла від ексклюзивістського підходу до інклюзивістського. Перших підхід трактує принцип *extra Ecclesiam salus nulla* («Поза Церквою немає спасіння») в буквальному значенні конфесіональної унікальності й праведності. Своєю чергою, інклюзивістський підхід натомість допускає існування автентичного пізнання та досвідчення Бога поза юдейсько-християнським «простором», але повноту цього пізнання та досвідчення бачить суто в християнському як у найдосконалішій релігії [186, с. 396-397].

Зокрема, у декреті Про екуменізм («*Unitatis redintegratio*»), зазначається: «Між нашими роз'єднаними братами щораз ширше розгортаються, за діянням ласки Святого Духа, змагання за встановлення єдності всіх християн. У цьому русі до єдності, що називається екуменічним, беруть участь усі ті, що признають Триєдиного Бога та визнають Ісуса Господа і Спасителя, і то не тільки одиниці чи порізно, але також об'єднані в громадах, в яких почули Євангеліє та які кожен називає своєю і Божою Церквою» (UR4) [13, с. 192-195]. Саме цим твердженням

Католицька Церква фактично дала позитивну оцінку екуменічному рухові й визнала, що він має вестися на загальному, а не на індивідуальному рівні. Одна з частин декрету, «Особливе положення Східної Церкви», найбільше значення має для греко-католиків. У ній ми знаходимо таке формулювання, яке стане наріжним каменем екуменічного діалогу католиків з православними: «Серед східних було і є намагання зберегти в спільноті віри і любові ті братні зв'язки, що повинні бути між місцевими Церквами, як між сестрами» (UR 14) [13, с. 201-202].

У документі була висловлена позиція стосовно християн східного обряду, зокрема сказано про те, що «...Східні Церкви вже з самого початку мають багатство, з якого зачерпнула багато Церква Заходу в справах літургійних, в духовному переданні та в правовому порядку... Також варто зазначити, що головні догмати християнства були сформульовані на Вселенських соборах, які відбувалися на Сході» (UR4) [13, с. 192-195]. Така позиція католицьких ієрархів свідчить про їхню відкритість стосовно Східних Церков, котрі вже не визначаються як «схизматичні», а як «хранителі» найдавніших традицій Церкви.

Яскравим втіленням екуменічної позиції Католицької Церкви стала реформа літургійного життя Церкви. Це була найбільш актуальна проблема в Церкві, й рішення про літургію, яке стало результатом довготривалої праці Літургійних рухів у Католицькій Церкві, було першим визначним досягненням цього Собору. Схема Конституції про Літургію, що її підготувала передсоборна Літургійна Комісія згідно з новими літургійними напрямками та вказівками, зокрема Папи Пія XII, повністю відповідала новим напрямам II Ватиканського Собору [144, с. 193-197].

Собор доручає вірним брати участь у Богослужбі «свідомо, активно і корисно» (SC 11) [10, с. 15-16], реагуючи на всяке пасивне і матеріальне сповнення обов'язків християнина, бо «Літургія – це перше й обов'язкове джерело, з якого вірні черпають правдивий християнський дух» (SC 14) [13, с. 17].

Після апробації та проголошення соборної Конституції «Про Літургію» греко-католицькі єпископи приступили до впровадження в життя Української Католицької Церкви деяких соборних літургійних засад, зокрема живої мови. Першим конкретним кроком було створення міжєпархіальної літургійної комісії, яку очолив

Архиєпископ Іван Бучко. Комісія на підставі пропозицій та побажань літургійних комісій окремих епархій мала опрацювати проект літургійних змін.

Зокрема було прийнято таке: «На основі ухвал Верховного Архиєпископа з Синодом всіх українських греко-католицьких Єпископів, все українське греко-католицьке духовенство і всі українські церкви, для збереження обрядової однастайності, зобов'язані притримуватися: 1.Римського Службника з уставом Богослужень, виданим Апостольським Престолом; 2.Типікону о. Ісидора Дольницького з врахуванням – соборних постанов; 3.Усталеного тексту без жодних свавільних змін, крім дозволених скорочень у св. Літургіях і частинного уживання української мови; 4.Рішення щодо співучасті з відділеними братами у священодіяннях»[190, с. 296-297].

Необхідно наголосити на 4 пункті, який передбачав можливість богослужбової співдії з православними. Також велике значення Римського Службника в тому, що він сприяв відновленню обрядової однастайності в Українській Греко-Католицькій Церкві, повертаючи їй стару літургічну спадщину, спільну з Українською Православною Церквою з часів Петра Могили. Римське видання літургійних книг стало базою для загального спрощення деяких другорядних частин, зокрема повторень, які не є прописані, а лише дозволені.

Важливим феноменом у межах Римо-Католицької Церкви є діяльність Східних Католицьких церков. У розумінні Католицької Церкви такі утворення пройшли еволюцію від «схизматиків», котрих треба було повернути до католицизму, поступово латинізувавши ці Церкви, до «посередників» між Римом і Церквами Сходу, з котрими вони мислять і спілкуються в одній площині. II Ватиканський собор здійснив спробу осмислити ідентичність певної частини своїх вірних, результатом якої став декрет «Про Східні Католицькі Церкви».

Документ визнає цінність східної традиції, особливу місію Східних Католицьких Церков як моста єднання з православними Церквами, що не перебувають у спілкуванні з Римом. При цьому вказується, що як Східні, так і Західні Церкви, частково відрізняючись обрядами, церковною дисципліною та духовним спадком, підпорядковуються правлінню Римського Понтифіка. Жодна з

них не має переваг, кожній з них надаються однакові права та обов'язки. Собор наголосив, що вірні Східних Церков повинні бути впевненими в тому, що вони завжди можуть і повинні, з урахуванням власних традицій, дотримуватися своїх обрядів богослужіння та статутів [216, с. 126].

Тому-то II Вселенський Собор визначився з «деякими головними засадами» про Східні Церкви, і ці засади такі: 1.Непорушність традиції кожної окремої Церкви та обряду (ОЕ 2) [13, с. 172]; 2. Однакова гідність усіх помісних Церков (ОЕ 3) [13, с. 172]; 3.Патріархальний устрій Східних Церков (ОЕ 7-8) [13, с. 176]; 4. Повернення прав і привілеїв Східним Патріархам (ОЕ 9) [13, с. 176-177]; 5.Встановлення нових Патріархатів (ОЕ 11) [13, с. 177].

Ще одна соборна ухвала викликала масштабну дискусію й заперечення: «В кінці усі без винятку католики, як охрещені котрою-небудь некатолицькою Церквою чи спільнотою, що приступають до повноти католицької єдності, нехай збережуть всюди свій власний обряд, де б вони жили, нехай його шанують і по змозі його притримуються» (ОЕ 4) [13, с. 173]. Ця постанова захищала й унеможлиблювала латинізацію католиків східних обрядів.

Рішення собору стосувалися також східних християн, котрі не належать до Католицької Церкви, зокрема було постановлено, що «східним християнам, які в добрій вірі живуть відлучені від Католицької Церкви, якщо вони добровільно просять, можна уділяти Святі Тайни Сповіді, Євхаристії та Єлеопомазання. І католикам дозволяється просити уділення цих Тайн від тих некатолицьких священнослужителів, що в їхній Церкві є важними ці Тайни; і то кожного разу, коли цього вимагає потреба або справжня духовна користь, а фізично або морально неможливий доступ до католицького священника» (ОЕ 27) [13, с. 184]. «Також на основі тих самих засад дозволяється – якщо є слухна причина – співучасть у священних відправах, у речах і місцях поміж католиками й відлученими східними братами» (ОЕ 28) [13, с. 184-185]. Важливі постанови, котрі дають можливість проведення та участі в спільних богослужіннях греко-католиків з православними, активно, за певних обставин, втілюють в життя греко-католики в сучасній Україні.

Останні тези Декрету «Про Східні Католицькі Церкви» містять також промовисте зауваження, що «...ці всі права встановлюються з уваги на теперішні умови, доки Католицька Церква та Східні відлучені Церкви не дійдуть до повноти єдності» (ОЕ 30) [13, с. 185]. Футурологічне побажання-прагнення, оскільки, коли повністю з'єднаються Православні Церкви з Католицькою, тоді Східні Католицькі Церкви насправді перестануть існувати, бо будуть поєднані в одну структуру з православними, які перебуватимуть у євхаристійному спілкуванні з Римом.

Ця заява має глибоке екуменічне та унійне значення. II Ватиканський Собор, який складався переважно з римо-католицьких єпископів, не видав чітко сформульованих законів для Сходу. Він задекларував головні засади, які мали на меті повернути Католицькому Сходові його східний характер, а нові закони, як передбачалось, дадуть Східним Церквам такі самі східні ієрархи, коли дійдуть до повноти єдності. Сам заголовок Декрету «Про Східні Католицькі Церкви» вказує, що рішення собору стосуються лише Католицької частини Сходу й зовсім не торкаються Православних Церков.

Необхідно зазначити, що II Ватиканський собор ще раз показав, як загальнокатолицький розвиток церкви безпосередньо вплинув на розвиток УГКЦ та її культово-обрядових практик зокрема.

Свідченням та виявом екуменічної позиції в УГКЦ був той факт, що з 1975 року кардинал Сліпий почав підписувати свої документи титулом патріарха, хоча на це не було дозволу папського престолу. Але патріархат він бачив як об'єднання всіх християн-українців візантійсько-слов'янської традиції [193, с. 35-37]. З того часу одна частина греко-католиків на богослужіннях, зокрема в прохальних ектеніях, іменує свого предстоятеля як «патріарха». Натомість друга частина греко-католиків іменує свого предстоятеля як «верховного архієпископа». Перші спираються на внутрішню греко-католицьку традицію, засновану Йосипом Сліпим, що, своєю чергою, спирається на східну християнську традицію, другі визнають тільки офіційно затверджений титул у Ватикані. Про об'єднанчі цілі Сліпого свідчить його послання «Про поєднання у Христі» від 3 червня 1976 року, у якому він закликає до єдності й християн віри євангельської, а також єговістів, зазначаючи, що серед цих

християн є менше догматичної різниці та що вона є не принциповою поряд з тим, що об'єднує всіх [82, с. 38].

Наприкінці життя патріарх Йосиф Сліпий пише «Заповіт», у якому висловлює свої настанови українцям, щоб вони, ревні християни, були єдиними в змаганні за здобуття незалежності України [82, с. 8-34]. Своєрідною екуменічною проекцією є викладене в заповіті побажання бути похованим у соборі св. Софії у Римі, а коли відновиться незалежність України, перевести його у храм св. Юра у Львові. Якщо ж буде створений український патріархат, який би об'єднував усіх християн-українців, і відновляться богослужіння у храмі св. Софії в Києві, – перенести його прах до столиці [82, с. 33].

В цей час в діаспорі формується одне чернече згромадження, а саме український греко-католицький священник Омелян Ананевич під час перебування в Бразилії вирішив допомогти українським священникам у справі душпастирства та заснував «Згромадження сестер францисканок Третього чину». Метою діяльності новоствореної спільноти була допомога священникам у християнському вихованні українських емігрантів, головно дітей та молоді, а також праця при українських парафіях і школах. Владика Костянтин (Богачевський), тогочасний Апостольський візитатор українців у Бразилії, підтримав о. Омеляна в цій ініціативі [196].

Засновник подбав про те, щоб сестри напочатку здобули вишкіл у монахинь французького Згромадження святого Йосифа в Куритибі. Священник підтримував українок листами, порадами. Потім він привіз їх до містечка Маллет (штат Парана), де вони винайняли приміщення та почали провадити спільне духовне життя: разом молилися, роздумували над Євангелієм і працювали. Душпастир тричі на тиждень проводив для спільноти конференції, пояснював правила святого Франциска та готував монахинь до активної діяльності [16].

Водночас о. Омелян виклопотав дозвіл церковної влади на створення нового згромадження святого Франциска Третього чину візантійського обряду, який отримав від єпарха Понта Гросси. 1945 року, за пропозицією о. Методія Ковалю, який став духовним провідником після того, як о. Омелян вступив до монастиря францисканців, назву змінено на «Згромадження сестер-катехиток святої Анни».

Основна ціль – допомога українським емігрантам в Бразилії в пасторальній, навчально-виховній та оздоровчій працях. З часом сестри, на запрошення українських спільнот, почали засновувати свої монастирі й в інших країнах світу.

1971 року Патріарх Йосиф Сліпий запросив сестер св. Анни до Рима та доручив їм провадити українську гостинницю в Патріаршому домі на Piazza Madonna dei Monti. Сьогодні дім належить Товариству Свята Софія, яке заснував Патріарх, а сестри й далі опікуються гостинницею для Товариства. Структура працює під офіційною назвою «Casa di Procura delle Suore di Sant'Anna». Упродовж тієї служби, допоки ще не були зорганізовані українські осередки в Італії, сестри безкоштовно приймали в цій гостинниці українських біженців або тих, що виїжджали з України та зупинялись тут в очікуванні документів. Серед таких, наприклад, були математик Леонід Плющ, генерал Петро Григоренко та інші [169, с. 83].

Наступником патріарха Йосифа Сліпого став Мирослав Іван Любачівський. Спочатку він керував греко-католиками в діаспорі, коли ж було проголошено незалежність України й УГКЦ вийшла з підпілля, з проводом греко-католицької конфесії повернувся на Україну.

Післясоборний перегляд ситуації, яка склалася в церкві, та формування згідно з постановами собору нового бачення функціонування Східних Католицьких Церков почалися зі скликання в 1970 році «Папської комісії щодо перегляду Кодексу східного канонічного права». Ці та інші дії постанови, документи папського уряду були передумовою створення нового Кодексу Канонів Східних Церков, який Папа Іван Павло II проголосив апостольською конституцією «Sacri canones» («Священні канони») 18 жовтня 1990 року, Кодекс Канонів Східних Церков (ККСЦ – ССЕО) [25] увійшов в дію 1 жовтня 1991 р., через два роки після офіційного виходу УГКЦ з підпілля. Формування канону було дійсним «процесом», витоки якого знаходимо на II Ватиканському Соборі в декреті «Про Східні Церкви» [13, с. 171-186].

Важливість Кодексу Канонів Східних Церков на цьому етапі пояснюється багатьма причинами, однією з них є той факт, що багато носіїв автентичного обряду Української Греко-Католицької Церкви розкидані волею обставин по всьому світу,

де стикаються з багатьма західними впливами, а тому потреба уніфікації обрядового життя не тільки внутрішньою, а й зовнішньою потребою.

Кодекс Канонів Східних Церков акцентує увагу на тому, що збереження самобутніх обрядів Східних Католицьких Церков є необхідним не лише для того, аби якимсь чином вберегти окремішність цих спільнот, але й для того, щоб самі по собі ці обряди є надзвичайно цінним і багатими [35].

Тисячоліття хрещення України стало для УГКЦ нагодою для демонстративного виходу з підпілля. Громади УГКЦ у багатьох містах й селах Західної України проводять прилюдні урочисті богослужіння. Тисячі людей протягом 1988 р. беруть участь в урочистих прощах й богослужіннях: у Грушеві 10 липня, на Ясній Горі в Гошеві 16-17 липня, у Зарваниці 17 липня. Богослужіння в Зарваниці очолює владика Павло Василик. Поширюється література про церковну минувшину України, про українське церковне життя в діаспорі [145 с. 580].

Кардинал Агостино Казаролі, що представляв Папу Івана Павла II на ювілейних заходах на честь тисячоліття хрещення в Москві, на урочистому прийнятті 10 червня 1988 р. висловився на підтримку УГКЦ. У московському готелі він мав півторагодинну зустріч із представниками УГКЦ [145, с. 581].

Було розпочате ланцюгове голодування українських греко-католиків на Арбаті, організовувалися богослужіння перед зачиненими храмами.

У свято Соборності України 22 січня 1989 р. відбувся молебень УГКЦ на подвір'ї собору святого Юра у Львові, де тоді перебувала кафедра Львівської єпархії РПЦ. Митрополит РПЦ Никодим Руснак подав до прокуратури позов на організаторів мітингу. Це остаточно протиставило митрополита Никодима українській інтелігенції Львова. Митрополита згодом мусили відкликати до Харкова. 17 вересня 1989 р. в парку біля обкому КПСС у Львові відправлено молебень, на якому були присутні понад 200 тис. мирян. 29 жовтня священник Преображенської церкви РПЦ м. Львова о. Ярослав Чухній оголошує про перехід до УГКЦ. Храм займає громада УГКЦ [172, с. 504-505].

1 грудня 1989 р. у Ватикані відбулася особиста зустріч генсека ЦК КПСС Михайла Горбачова та папи Івана Павла II. Було досягнуто домовленості про

встановлення дипломатичних відносин між ССРСР і Ватиканом. УГКЦ мала бути легалізована зі вступом у силу нового закону про релігії, але реєстрація перших громад розпочалася вже під час перебування Горбачова у Ватикані [124, с. 300].

Нелегальні греко-католицькі громади, виходячи з підпілля, вимагали повернути церковне майно, передане РПЦ після 1946 р. У багатьох місцевостях настає поділ громад, частина яких висловлюється за перехід до УГКЦ, а решта бажає залишатися в Православній Церкві. Це викликає майнові конфлікти, які охопили сотні громад Львівської, Івано-Франківської й Тернопільської областей. 8-13 березня 1990 р. у Львові відбулися перемовини між делегаціями Ватикану, УГКЦ та РПЦ, але вони не мали жодних наслідків. До того ж у перемовинах не брала участь УАПЦ, до якої відійшла абсолютна більшість громад, що воліли лишатися православними.

30 березня 1991р. в Україну повернувся митрополит і верховний архиєпископ УГКЦ Мирослав Іван Любачівський. Центр УГКЦ знов був перенесений до собору Святого Юра у Львові [172, с. 506-507].

Розглянувши культово-обрядові практики греко-католицької церкви під час радянського правління в Галичині, зазначимо, що в цей період розвитку конфесія розвивалася у двох середовищах. Одне з них – це підпільна церква на Галичині та в Україні загалом, а також діаспорна церква за кордоном. Перше середовище витворило певну сакралізацію підпільної обрядовості, котра у своїй основі мала златинізовані елементи культово-обрядових практик УГКЦ; друге – спиралося на загальнокатолицькі тенденції розвитку богословського ставлення до східної духовності, котрі базувалися насамперед на рішеннях II Ватиканського собору та проголошували повернення Східних Католицьких Церков до своїх основ. Таким чином, у межах УГКЦ продовжилася тенденція розвитку греко-католиків «латинників», котрі в підпільній церкві впроваджували традиції запозичень від римо-католиків й керувалися постановами Тридентського собору стосовно літургійного богослов'я, і «восточників», котрі, спираючись на постанови II Ватиканського собору, за основу взяли очищення культово-обрядових практик УГКЦ від латинських нашарувань та відродження давніх візантійських традицій, притаманних церкві княжих часів.

Висновки до II Розділу

Дослідження будь-якого соціокультурного явища передбачає виявлення, аналіз та характеристику його історичних детермінант. У дисертаційній роботі проводиться історико-критичний аналіз розвитку культово-обрядових практик УГКЦ – від початку існування церкви та до її виходу з підпілля наприкінці 80-тих рр. XX століття.

Відстежуючи особливості розвитку культово-обрядової практики УГКЦ, можемо констатувати, що укладення Київською митрополією Берестейської унії з Римом передбачало незмінність культово-обрядового життя уніатів, що і можна прослідкувати в перших кілька десятиліть після Берестейського собору. Але вже згодом розпочалося часткове запозичення латинських культово-обрядових практик.

Питання про регулювання культово-обрядового життя унійної церкви було актуальним на різних церковних зібраннях протягом XVIII-XIX століть. Для трансформації обряду, який формувався в середовищі греко-католиків, визначальними стали Замойський синод, Добромильська реформа та Львівський Провінціальний собор. На даних соборах греко-католицьке духовенство намагалось знайти форму компромісу серед прихильників і поборників златинізованих елементів. Натомість результатом цих соборів стало запровадження та утвердження латинських нашарувань у культово-обрядових практиках УГКЦ.

У першій половині XX століття в середовищі Української Греко-Католицької Церкви в контексті її духового самовизначення між Сходом і Заходом чітко окреслюються дві групи: прихильників «чистого» візантійського обряду та послідовників запозичень з латинського обряду як способу демонстрації більшого зближення з Римом. Лідером першої групи був Андрей Шептицький, а другої – Григорій Хомишин. Така поляризація стала основою подальших тенденцій формування окремих груп (в даному дослідженні дефінійованих як «ідентифікаційних») в контексті інтерпретацій та реалізації культово-обрядової специфіки Греко-Католицизму.

Історична ситуація в період після II Світової війни зумовила зміни в специфіці культово-обрядових практик. Українська Греко-Католицька Церква розвивалась в

двох напрямках: у форматі підпільної церкви на території Радянського Союзу та діаспорної Церкви в еміграції. У підпільній Церкві культове життя було зовсім не контрольоване, а також зумовлене конспірологічними моментами, котрі спрощували обрядове життя. Особливістю було використання златинізованих елементів для відмежування від православних, котрі асоціювалися з комуністичною владою. Запровадження запозичень з латинських обрядів стало доказом приналежності греко-католиків до Католицизму. Натомість греко-католики в діаспорі перебували під впливом загальнокатолицьких тенденцій. Останні були визначені рішеннями II Ватиканського собору, котрий проголосив рівність всіх обрядів, плекання східних обрядів та їхнє очищення, а також запровадив національні мови у літургійне життя.

Розділ 3.

Сучасна Українська Греко-Католицька Церква: особливості культового життя

3.1 Філософські аспекти та богословські тлумачення літургійних практик у східному та західному християнстві

Варто зазначити, що основу культово-обрядових практик Української Греко-Католицької Церкви складає візантійський обряд, який був адаптований до української (руської) національної ідентичності. Фактично до нас цей обряд потрапив від болгар, котрі, своєю чергою, перейняли від св. Кирила і Методія кириличне письмо та візантійський обряд. Хоча слід зазначити, що на українській теренах він увібрав певні особливості, тому можна розглядати різновиди візантійського обряду: грецький, болгарський, сербський, румунський, український, російський тощо [151, с. 18-21].

Культово-обрядові практики як частина загального феномену релігії (конфесії), наприклад Православ'я, спираються на філософсько-богословські концепції, котрі витворили онтологічний статус культово-обрядових практик, а також їхній гносеологічний, аксіологічний та праксеологічний виміри.

Зазначимо, що єдиної концептуальної єдності в релігійній філософії не існує. Вона представлена різноманітними школами й концепціями, зорієнтованими на відносно автономне філософське богопізнання та обґрунтування православного віровчення й культу, що здійснюється в межах, апріорно означених церковними та богословськими канонами. Її тотальність і службові функції обумовлені характерними рисами Православ'я взагалі: традиціоналізмом, містикою та ірраціоналізмом [224, с. 15-17].

Залежно від проблем часу та релігійної визначеності, східнохристиянська філософія отримувала різні форми, залишаючись в той же час вірною святоотецькій традиції. Базою філософсько-теологічних конструкцій Православ'я була передусім філософія неоплатонізму з її культурою об'єктивно-онтологічної спекуляції і, що найсуттєвіше, з її досвідом такої організації релігійного переживання, у якій містика тісно пов'язана з міфологічно-інтуїтивним осягненням категоріальних конструкцій.

Без цього платонівсько-неоплатонівського досвіду взагалі була б неможливою православна христологія з її інтуїтивно-чуттєвим, майже наочним сприйняттям категоріальних співвідношень «іпостасей» в структурі триєдності та їхніх «єств» (у відповідних їм типах волі) в системі боголюбства [103, с. 421].

Саме цим досвідом в синтезі з ідеями ареопагетиків визначається й космологічний стиль східної філософії. У тому, що для католицької філософії конститутивно є важливою теорія передвизначення, православна філософія шукає можливості об'єктивної, сутнісної залученості людської природи до божественної, яку реалізує з допомогою містичного вчення «обоження» Атанасія Олександрійського. Христос прийшов на Землю задля спасіння людства від гріхів та піднесення людини до рівня Бога, що обумовлено його двоєдиним єством (божественним й людським). Основою богопізнання і його необхідною умовою є віра у Всевишнього й в надрозумні істини одкровення [225, с. 60-62].

У православній філософії важлива роль відводиться уяві про обоження матерії, яке здійснюється шляхом «засвоєння» божественного ейдоса. Але, на відміну від неоплатонізму, тут йдеться про «взаємопроникнення» цих двох начал. Обоження матерії мало місце не тільки щодо плоті боголюдини, а й регулярно здійснюється в євхаристії та можливе й в інших сферах, зокрема в пошануванні ікон. Ікона в православ'ї – це не просто умовний образ, здатний викликати релігійні емоції, а предметне розкриття надчуттєвого, яке гарантує достатність зв'язку із божеством. Це якоюсь мірою стосується всіх культових дій у Православ'ї. Звідси магікотеурічний тон літургічних текстів, де йдеться про безпосередню присутність і співучасть «небесних сил» в земному богослужінні. З такою оцінкою матерії пов'язане специфічне розуміння філософії людської плоті, яка хоч і принижена актом гріхопадіння, але в земному житті шляхом аскези її «негатив» може бути подоланий [217, с. 30-35].

Згідно з традицією ісихазму (Г. Палама, Г. Сінаїт, М. Кавасила), яка назавжди залишилася для Православ'я класичною нормою, єдиними засобами пізнання божественної істини визнавалися аскетичний подвиг, молитовне споглядання та містичне осяяння. Тільки завдяки містичному досвіду стає можливим пізнання Бога

через прояв його благодаті. В інтерпретації православної філософії гріх Адама та Єви викликав лише сутнісну деградацію людської природи, спадкову схильність до зла, але «юридичної відповідальності» за їх гріхи людина не несе. Тому в Православ'ї не існує догми про народження Марії від «непорочного зачаття», з допомогою якого в Католицизмі спадкова відповідальність за первородний гріх ніби знімається. На цій же основі Православ'я не сприймає й концепцію чистилища як тимчасової вдоволеності. Візантійська релігійна філософія справила значний вплив на інші Православні Церкви. У площині різних націокультурних систем вона спричинила поліфонію релігійно-філософських шкіл та концепцій [66, с. 25-30].

Безперечним є і її вплив на Київське християнство (X-XIIст.), теоретики якого розвивали софійний аспект релігійно-філософської традиції. Зберігаючи свою незалежність й апелюючи до ідеї раннього християнства, вони, як і їхні попередники, обґрунтовують діалогічний характер взаємозв'язку людини з Богом. Процес богопізнання як «обожнення» людини розпочинається з вольового акту віри на основі релігійного досвіду. Основою цього діалогу є божественне начало – «душа світу» Софія (Премудрість Божа). Саме вона стала джерелом божественної енергії, яка забезпечує рух людини до Бога й Бога – до людини. Через неї світ залучається до Бога, який створив його, одночасно проявляючи себе в ньому. З XIV ст. на Русі отримують значне поширення твори отців та вчителів Церкви з логіки, діалектики, патристики, а також ідеї візантійських ісихастів. Але релігійно-філософська думка в цей період не була однорідною [103, с. 422-423].

Варто дослідити, яким чином богословсько-філософські концепти Православ'я вплинули на розвиток молитовного життя у греко-католицькій конфесії. Отці Церкви, котрі споконвіків, і сьогодні зокрема, є незаперечними авторитетами в знанні та в дотриманні православної традиції, щодо практичного молитовного досвіду навчилися відрізняти досвід чисто людський від того, у якому людське наче пронизується Божественним, їхня основна порада – не шукати чудесних видінь, не провокувати в собі гострих переживань, загнuzдати уяву [165].

Під час молитви не треба допускати виникнення будь-яких видимих образів. Зримий образ, що закрався в уяву, таїть у собі небезпеку молитви до мрії, до самого

себе. У східній практиці предметом молитви є не види, не образи, а смисл, який осягає розум і переживає серце. Ідеться про містичне проникнення в духовний смисл окремих слів та висловів Писання, які постають в умі подвижника. Ці прозріння – наче промінь сонця, що несподівано пронизує ум [104, с. 159]. Авва Доротей, наприклад, навчає: «представ істину і молися про неї, або обертай її в умі під час молитви, і молитви складай також із неї ж. Настане мить, коли ця істина увійде в серце і охопить все єство душі, живлячи її та звеселяючи» [14, с. 159].

Східні Отці навчають, як не допустити у свій ум під час молитви нічого зайвого; наприклад, преподобний Ніл Синайський писав: «Коли молишся, пильнуй свою пам'ять, аби вона тобі не пропонувала нічого власного. А пам'ять малюватиме тобі в уяві під час молитви або образи давніх діл, або нові турботи, або постать того, хто тебе скривдив. Демон заздрить людині, яка молиться і безперестанно за допомогою пам'яті оживляють помисли про різні речі, а за допомогою плоті збуджують всі пристрасті» [11, с. 212]. Преподобний Максим Ісповідник вважав: «Хто щиро любить Бога, той молиться без будь-якого втішання» [12, с. 177].

Згідно з ученням Отців, під час молитви увагу ума слід зосереджувати не на тому, аби, доклавши певних зусиль, уявляти Божественний світ, бо в такому разі це потуга уяви, яка є протилежною до уваги і недопустимим зухвальством у молитві. Отці навчають «стояти увагою» в нутрі себе самого, увага ума повинна перебувати в серці, вона має бути зосередженою на смислі слів, які читаємо чи проказуємо [65, с. 27-28].

З молитовним подвигом Отці Сходу поєднували читання Святого Письма. Через нього входили в молитву, з нього черпали силу для подальших молитов і благодать переходу уваги до того легкого і радісного стану, який називають зворушенням. «Чувай безнастанно, повчаючись у Божому законі, через це бо зігрівається серце небесним вогнем» – каже преподобний Варсофій Великий [12, с. 588]. Читай Євангеліє, як заповів Бог, для пізнання усієї вселеної, щоби ум твій заглибився у Божі чудеса. Читання твоє нехай проходить у непорушній тиші, і звільнився від турботи про тіло і від житейського сум'яття, щоб відчути у своїй душі при солодкому усвідомленні найсолодший смак, що перевершує всілякі відчуття» [11, с. 588].

У «Світлі Сходу» Іван Павло II завважує: «Навіть коли він (чернець) співає зі своїми братами молитву, що освячує час, він продовжує особисте засвоєння Слова. Багатющий літургичний спів зі своїми гімнами, якими справедливо славляться всі Церкви християнського Сходу, є лише продовженням Слова – читаного, сприйнятого, засвоєного і, нарешті, співаного. Більша частина цих гімнів – це чудові переспіви біблійних текстів, передуманих та уособлених досвідом кожного члена і цілої спільноти» [27, с. 10.].

У православній традиції є важливим ісихастське вчення про «Божественне світло», яке розглядається як реальність, котра кожному дається в містичному досвіді тією мірою, яку він здатен прийняти. Хоча абсолютне споглядання Бога – вічна, безмежна радість – це тайна «восьмого дня» і належить до майбутнього віку, однак достойні можуть побачити Боже Царство, що приходить у силі (див. Мр. 9,1) вже в цьому житті. Такої благодаті сподобалися апостоли Яків, Петро та Йоан, які стали свідками Преображення [65, с. 30-32].

У середині XIV ст. виникли богословські суперечки про природу Таворського світла. Під час цих дискусій атонські ченці уклали апологію «Агіоритичний томос», де викладено різницю між світлом чуттєвим, розумовим і несотвореним. Апологія стверджує, що одне світло сприймає розум, а інше – чуття. Чуттєве світло виявляє чуттєві предмети, світло розуму – знання, що містяться в думках. Отже, зорові й розуму властиво сприймати не одне і те ж світло. Та коли достойні отримують надприродну благодать і силу, то вони й чуттями, і розумом бачать те, що перевищує усіляке чуття й усілякий розум [163, с. 167.].

Більшість святих Отців, які роздумували над Преображенням, визнають природу світла, яке бачили апостоли на Таворі, Божественною, несотвореною. Св. Григорій Богослов, св. Кирило Александрійський, св. Максим Ісповідник, св. Євфимій Зигабен поділяють цю думку, а св. Григорій Палама розвиває її та пов'язує з містичним досвідом. Світло, яке бачили апостоли на Таворі, притаманне Богові за природою і є предвічним, безконечним. Це світло існує поза часом і простором, у Старому Завіті воно являлося як Божа Слава та є чужим і невластивим природі старозавітної та нецерковної людини, тому його явління – страшне й

нестерпне для звичайної людини. Саме так Симеон Новий Богослов пояснює осліплення та поверження на землю Савла (апостола Павла) по дорозі до Дамаску – тоді ще майбутній апостол не мав віри в Христа й тому не зміг встояти перед Божественним світлом. Св. Григорій Палама згадує Марію Магдалину, яка, сповнена вірою, могла споглядати світло воскресіння, що наповнювало Господній гріб. Це світло дало їй змогу не лише зауважити все, що було в гробі, але й бачити Божих ангелів та розмовляти з ними.

У воплощенні Божественне світло сконцентровувалося в Богочоловікові Христі, у якому втілилася повнота Божества, тобто людськість Христа була обожествлена іпостасним єднанням із Божественною природою. Протягом свого земного життя Христос увесь час був осяяний Божественним світлом, але воно залишалося для більшості людей невидимим [163, с. 168.]. «Справжнє було світло – те, що просвітлює кожну людину. Воно прийшло у цей світ. Було у світі і світ ним виник – і світ не впізнав його» (Йо. 1,9-10). За православною традицією, Господнє Преображення – це не обмежена часом і простором подія. На Таворі преобразився не Христос, не Його людська природа – преобразилася насамперед свідомість апостолів, які отримали від Святого Духа здатність на деякий час побачити Христа таким, яким Він був – осяяним предвічним світлом Божества. «Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога» (Мт. 5, 8). Петро, якому незадовго до Преображення була дарована благодать упізнати в Ісусі Божого Помазаника, на Таворі промовив: «Господи, добре нам тут бути!» (Мт. 17, 4). Александр Шмеман вважає, що в цій фразі апостола слово «добре» вмістило всю повну свого первинного значення як відповідь людини на Божественне «добре»: «І побачив Бог, що воно добре» (Бут. 1, 10). На горі Преображення, осяяна Божественним світлом, людина побачила, зрозуміла й прийняла Боже добре, на відміну від того людського «добре», з яким погодилася Єва після спокуси (Бут. 3, 6). Петро на Таворі прийняв, сповідуючи, Боже добре – величну первозданну красу гармонійної єдності, цілності людини: тіла, душі, духа [224, с. 199-200.].

За трактуванням відомого православного богослова Александра Шмемана, «Петрові слова – це, по суті, навернення, метаноя, примирення людини з Богом. У

світлій хмарині, яка осінила людину та побачила, «що таке добре», прийняла це добре як своє життя і своє покликання. Цим баченням, цим знанням, цим досвідом на найбільшій своїй глибині й живе Церква, в цьому досвіді її початок і її сповнення, як і початок та здійснення всього в ній». Православна богословська традиція трактує кожного апостола, хто бачив Преображення, відповідно до тої благодаті, яка охопила апостолів завдяки світлу, що проникало в них. Так, у 17-й главі, де описане й Преображення, Матей розповідає, як Христос сплатив податок на храм. На запитання збирача податків Петро запевнив, що Учитель заплатить дидрахму. У цій ситуації Петро виступає сином за благодаттю [224, с. 200].

Апостол Яків, осяяний світлом Тавору, свідчив про Христа в служінні Церкві, був першим єпископом Єрусалиму та першим, хто віддав життя за Учителя. Апостол Йоан став першим богословом. Цікаво, що в його Євангелії не згадано про подію Преображення, однак воно повністю проникнуте Божественним світлом і кожним своїм словом стверджує Божественність Ісуса Христа [225, с. 67-68].

У православному богослов'ї, котре найкраще проглядається в літургійних текстах, Божественним світлом преображаються не тільки люди – перемінюється вся природа: «Гора, що була колись похмурою і задимленою, нині є чесна і свята» [44, с. 966-967.]. Ми також бажаємо «вознестися на висоту чеснот», тож «прийдіте і ми, доброю змінимося зміною» [44, с. 968].

Східна візантійська традиція наголошує на тому, що Тавор передує Голготі. Христос вивів апостолів на гору, явив їм свою Божественну славу, щоб вони змогли пережити й усвідомити ганьбу Голготи. Учні мають бути свідками й жахливої хресної смерті Вчителя, і Його слави у Воскресінні. Без Преображення на Таворі апостоли могли б сприйняти Воскресіння й прославлення Христа як наслідок Його богоугодного життя, життя чисто людського, тоді вони не зрозуміли б добровільності Його жертви. На Таворі ж апостоли побачили Ісуса як одну з Осіб Пресвятої Тройці, почули свідчення Отця, їх огорнула хмара – Святий Дух. Дозволивши своїм учням пережити радість Тавору, Ісус повернувся з ними униз до людей [157, с. 96-97].

У східній богословській традиції під дією благодаті людська природа вдосконалюється аж до єдності й тотожності з Божественною природою завдяки Божому дару – любові. Ознакою істинної любові до Бога є любов до ближнього. Христос – Божа Особа, «Схід з висоти» – зійшов до людини, прийнявши її природу, людина ж, яка є Його створінням, мусить підніматися, зростати до Божої природи шляхом з'єднання із несотвореною благодаттю, яку дарує Святий Дух. Любов є ознакою особистої свідомості, вона невіддільна від знання. Тільки свідоме духовне життя в безнастанному спілкуванні з Богом може преобразити природу людини, уподібнити її до Божої природи, залучити до несотвореного світла благодаті, на подобу людськості Христа. Досконала людська особа вся пронизана цим Божественним світлом, яке вона засвоює і яке стає даром Святого Духа та її властивістю: «праведники засяють, як сонце» в Божому Царстві (Мт. 13, 43). Євагрій Понтійський ототожнює Боже Царство зі знанням Пресвятої Тройці, зі свідомістю єднання. І навпаки, невідання – це ад, межа падіння людської особи. Якщо гріховне життя часто буває несвідомим зумисне, коли ми заплющуємо очі, щоб не бачити Бога, – то життя в благодаті – це безперервне поглиблення свідомості, це пильність, зростання в Божественному світлі [163, с. 163-164].

У Православ'ї християни є свідками й учасниками Таворського чуда, що довершується на кожній Божественній Літургії, яка є постійним сходженням Церкви на небо. Провадить християн, сходять разом із ними на вершину сам Христос – Той, «Хто приносить, і Кого приносять, і Хто приймає, і Кого роздають». Провадить на вершину, де «добре нам бути», до найбільшої святості – до Євхаристії, до причастя з Божою природою, до обожествлення. «Ми виділи світло істинне, ми прийняли Духа небесного, ми знайшли віру істинну, нероздільній Тройці поклоняємося, Вона бо спасла нас», – співають вірні, прийнявши святе причастя. А тоді служитель закликає: «В мирі вийдім», і ми, в імені Господнім, спускаємося з Тавору, аби нести Христове світло людям, аби свідчити Христа [153].

Щоб ще виразніше відчуту різницю містичного сприйняття, ознайомимося з описом несотвореного Божественного світла, який подає преп. Софроній (Сахаров), учень старця Силуана Атонського (1866-1938).

Несотворене Божественне світло за своєю природою є чимось цілковито відмінним від фізичного світла. Коли споглядаємо це світло, насамперед зроджується відчуття живого Бога, яке поглинає всю людину, нематеріальне відчуття [194, с. 320].

Нематеріальне в православній традиції розглядається як відчуття розумне, та не розумове; відчуття, яке владною силою захоплює людину в інший світ, але невимовно обережно – так, що людина не зауважує моменту, коли з нею це відбулося, і не знає тоді, чи в тілі вона, чи поза тілом. А усвідомлює себе при цьому так правдиво й глибоко, як ніколи у буденному житті, та водночас забуває і себе, і світ, захоплена насолодою Божої любові. Вона духом бачить Невидимого, дихає Ним, вся в Ньому.

До цього понадуявного, всеохопного відчуття живого Бога приєднується бачення світла; але світла, зовсім іншого за своєю природою, ніж світло фізичне. Сама людина тоді перебуває у світлі й уподібнюється до світла, яке споглядає, одухотворюється ним і не бачить, і не відчуває ні своєї матеріальності, ні матеріальності світу. Видіння являється незбагненим чином; у час, коли не очікуєш, приходить не із зовні, і навіть не зсередини, а невимовно охоплює дух людини, підносячи його у світ Божественного світла; і не може вона сказати, чи це був екстаз, тобто вихід душі з тіла, тому що й повернення в тіло людина не зауважує; тож немає в усьому цьому явищі нічого патологічного [194, с. 323].

Друга традиція, котра має свої особливості та розвинулася серед греко-католиків після підписання Берестейської унії, була католицька традиція. Особливий вплив на формування греко-католицької ідентичності мала єзуїтська філософсько-богословська духовна традиція, оскільки саме єзуїти стали одними з ініціаторів і пропагандистів церковної унії, а також місіонерами, метою яких було окатоличення якомога більшої кількості людей і народів.

Католицька філософія об'єднує різноманітні школи, основним завданням яких є обґрунтування католицького віровчення. Одні з них виконують чисто службові цілі та входять в офіційну церковну доктрину, інші – існують поза її межами, але виконують щодо неї метатеологічні функції й опосередковано впливають на її

формування та еволюцію. На відміну від православних філософсько-теологічних конструкцій, які базувались переважно на грецькій ідеалістичній філософії, фундаментом католицької філософії виступає інша філософська традиція – римський еkleктицизм з його суб'єктивістським підходом, у межах якого етатистсько-юридичний практицизм (Ціцерона) і рефлексуючий психологізм (Сенеки) доповнюють один одного [109, с. 34].

У зв'язку з цим для католицької теології Бог і людина передусім – суб'єкти волі. Для неї найважливішим є пошук гармонії волі Бога й волі людини – або в раціонально-юридичній площині (схоластика), або на шляхах сентиментального переживання з орієнтацією на індивідуалістичний суб'єктивізм (містику). Основною теоретичною проблемою католицизму є співвідношення свободи волі людини та божественного призначення. Тому тут важливе місце відводиться теорії передвизначення. Стиль католицизму конституювався в пелагіанських дискусіях про волю й благодать та обтяженість першородним гріхом, які не знайшли розуміння на Сході. Ідея адекватного вияву Абсолюту через його творіння характерна для християнської думки загалом, але в західній філософській теології вона проявляється (на відміну від східної) не так виразно [103, с. 425].

У Католицизмі в поняття триєдності вносяться еманацияні та субординаційні риси, завдяки яким друга й третя іпостась можуть сприйматися як другорядні. Між Богом і людиною тут стоїть благодать, яка інтерпретується (з великою формально-логічною вишуканістю) як чисто феноменальний вияв божества, зовнішній по відношенню до його ноуменальної суті. Таким чином, основні концептуальні засади ранньої католицької філософії були побудовані і розгорталися на основі однієї із провідних парадигм західно-християнського філософствування – на августинізмі (Августин Аврелій). Здійснивши реконструкцію принципів платонізму й основних положень неоплатонізму відповідно до християнського віровчення, вона з V по XIII століття ґрунтується на ідеях ірраціоналізму та містицизму. Основні засади цієї філософії зводились до того, що Бог є вищою сутністю (*summa essentia*). Він – єдиний, існування кого не є залежним, все ж інше існує завдяки Божій волі. Бог – і предмет, і причина пізнання. Саме він вносить світло в людський дух. Основою

духовного життя є воля, а не розум. Вихідним пунктом людського пізнання виступає віра в Бога, яка є передумовою будь-якого знання. Її першість перед розумом безумовна. Метою та сенсом життя людини є щастя, яке досягається передусім пізнанням Бога й випробуванням душі [103, с. 426].

Розпочинаючи з XII ст., Європа, головним чином через арабське та єврейське посередництво, знайомилася із спадщиною Аристотеля, зокрема з невідомими до того часу його метафізичними й фізичними трактатами. Це призвело до серйозної конфронтації грецького раціоналізму в особі Аристотеля та християнського субраціонального розуміння світу. Католицька церква змушена була реагувати на авторитет Аристотеля, який постійно зростав. Поступове сприйняття філософських трактувань Аристотеля й пристосування його до християнського розуміння світу пильно контролювалось Церквою, хоча варто зазначити, що їй не вдалося уникнути криз і потрясінь. У результаті тільки в середині XIII ст. перемогла думка про оздоровлення католицької теології філософією Аристотеля. Але йшла дискусія, яким чином її використати, щоб не завадити християнській теології. Католицькі філософи розділились на два основні табори. Консервативна течія наполягала на збереженні основних положень Августина з теологічних питань, але з одночасним використанням філософських елементів аристотелізму. Прогресивна ж – основний наголос робила на філософії Аристотеля, але й тут не було повного відмежування від традицій августиніанського мислення [109, с. 76].

Вплив філософії Аристотеля вилився, зрештою, через схоластику Альберта Великого в нову теолого-філософську систему, яка була створена Фоною Аквінським. Суть цієї системи викладена Аквінатором в його основних працях «Сума теології» і «Сума проти язичників». «Сума теології», яку він так і не закінчив, стала основною працею всієї схоластичної теології. У своїй теолого-філософській системі Аквінат вдається до чіткого розмежування науки та віри. Завдання науки, на думку теолога, зводяться до пояснень закономірностей світу. Він визнає можливість досягнення об'єктивного, нехибного знання та заперечує уявлення, згідно з яким дійсним вважається лише діяльність людського розуму. Пізнання повинне бути спрямованим насамперед на об'єкт і ні в якому разі – всередину, на суб'єктивні

форми мислення. Але, незважаючи на те що воно об'єктивне та істинне, пізнання не може бути всеохопним. Над царством філософського пізнання знаходиться інше царство, яким займається богослов'я. Це – сфера найістотніших таїнств християнської віри (триєдність, воскресіння тощо), надприродних істин божественного одкровення, блага вістка, які пов'язані лише з вірою. Але між наукою і вірою, згідно з твердженням Аквіната, немає протиріч. Християнська істина є вищою, ніж розум, але вона не суперечить йому. Істина може бути лише одна, бо її джерелом і критерієм є Бог. Тому філософія повинна служити вірі й теології тим, що релігійні істини представляє та інтерпретує в категоріях розуму, заперечуючи, як помилкові, аргументи віри. Цією роллю вона й обмежується. Філософія сама не може довести надприродну істину, але здатна послабити висунуті проти неї аргументи [198, с. 45-46].

Своє вчення про буття Аквінат будує на філософії Аристотеля. Але від його природничо-наукових поглядів Аквінський абстрагується та реалізовує лише те, що служить вимогам християнської теології. Світ він уявляє як систему, що включає декілька ієрархічно обумовлених площин. Перша, найширша – нежива природа, над нею існує світ рослин і тварин, із якого виростає світ людей, котрий є переходом до надприродної та духовної сфери. Найдосконалішою реальністю, вершиною та першою абсолютною причиною, сенсом і основою всього суцього є Бог [198, с. 47].

З'єднавши метафізику Аристотеля з платонівським уявленням, Аквінський приходить до висновку, що будь-яке суще – як одиничне, так і божественний абсолют – складається із сутності (*essentia*) та існування (*assentia*). Сутність будь-якої речі полягає у визначенні, яке фіксує родове, а не індивідуальне. У Бога сутність тотожна існуванню. Навпаки, сутність усіх створених речей не збігається з існуванням, оскільки воно не впливає з їх одиничної сутності. Усе одиничне є творінням, існує завдяки іншим факторам, має характер обумовлений і випадковий. Лише Бог абсолютний. Він є простим буттям, суцим. Створена річ, істота є буттям складним. Усі матеріальні речі є синтезом невизначеної, пасивної матерії та активної форми. Суцим, реальністю речі стають тому, що форми, які мають властивість відокремлюватися від матерії (або постають в абсолютно ідеальному

вигляді, як ангели, душі, або ж – є антилехією тіла), входять у пасивну матерію. Буття Бога може бути доведене розумом, тому у «Сумі теології» Аквінат дає п'ять доказів Бога [89, с. 78].

Таким чином, існує розумова істота, яка зумовлює рух всього до певної цілі. Нею є Бог. Спираючись на аристотелівське розуміння пасивної матерії й активної форми, Аквінат створює своє вчення про душу. Людська душа – безтілесна, незалежна від матерії субстанція. Цим зумовлена її вічність і безсмертя. Оскільки душа – це субстанція, незалежною від тіла, вона, як чиста форма, не може бути зруйнована. Аквінський розрізняє вегетативну душу, яка властива рослинам (обмін речовин і розмноження), сенситивну, яку мають тварини (чуттєві сприйняття, прагнення та вільний рух), і розумну душу, яка належить людині й виконує функцію її двох нижчих душ. Розуму Аквінський надає перевагу над волею [103, с. 427].

На вченні про душу й пізнання будується томіська етика. Передумовою моральної поведінки Аквінат вважає свободу волі. Репродукуючи чотири традиційні грецькі добродієвості – мудрість, мужність, поміркованість і справедливість – він додає ще три християнські – віру, надію й любов. Конструкція томіського вчення про добродієвості складна, але його центральна ідея є простою. Вона заснована на передумові, що людським єством є розум: хто проти розуму, той проти людини. Сенси життя Аквінат бачить у щасті, яке в душі свого теоцентричного світогляду розумів як пізнання й споглядання Бога. Кінцева мета людини полягає в пізнанні, спогляданні та любові до Бога. Шлях до цієї мети наповнений випробуваннями, розум веде людину до морального порядку, який виражає Божественний закон. Розум вказує, як треба себе поводити, щоб прийти до вічного блаженства й щастя [109, с. 78].

Після смерті Фоми Аквінського його теологічно-філософська система, не без складностей і протистоянь, стає офіційною доктриною католицької Церкви. Однак в умовах складної соціальної ситуації, в період Ренесансу, виникає перша криза томізму. У ньому була формалізована схоластична мудрість, що протистояла життю й науці. Подолати це протистояння намагалися представники так званої другої, нової схоластики. Найвидатнішим із них був Франциск Суарес, вплив якого довго

зберігався у філософії пізнього Ренесансу й у філософії XVII ст. Але, включивши в себе нові філософські ідеї неосхоластики й таким чином розширивши свій теоретичний фундамент, томізм у 1878 р. в енцикліці папи Лева XIII «Aeterni Patris» проголошується обов'язковим для всієї католицької Церкви. У XIX та XX ст. на його основі розвивається неотомізм – один із впливових філософських напрямків XX ст. (У. Клейтген, Ц. Сапсеварино, Ш. Мібераторе, Д. Мерсьє, А. Гарден, Ж. Марешаль, Ж. Марітен, Ж. Пікар, Ш. Бойє, А. Форес та ін.) [154, с. 83-85].

Лише в другій половині XX ст., у зв'язку із загальною кризою католицизму, ідеї неотомізму зазнають певних реконструкцій. У період підготовки та в ході II Ватиканського собору більшість теологів та релігійних філософів виступили з вимогою відмови від монопольного положення томізму в католицькій теології, який, на їхню думку, перетворився в гальмо на шляху оновлення й вирішення Церквою актуальних проблем. Ідеологи оновлення протиставили томізму концепцію плюралізму, яка відкрила шлях до активного синтезу католицької філософії та ідей феноменології, екзистенціалізму, структуралізму, позитивізму й інших світських філософських шкіл. Плюралістичні тенденції знайшли підтримку в папи Павла VI. Але в період понтифікату Івана Павла II, який загалом проходить під знаком консолідації та зміни доктрини й дисципліни всередині Церкви, своєю енциклікою «Віра і розум» (1998 р.) папа робить спробу повернення до монополізму в католицькій філософії, віддаючи перевагу томізму. Однак процес оновлення й модернізації зупинити вже не вдається [156, с. 100-101].

Сучасна католицька філософія розвивається у двох основних напрямках – «академічному», пов'язаному з дослідженнями саме христологічної тематики, і, так би мовити, соціальному – тому, який займається проблемами сьогоденної реальності з позиції Церкви. Основним завданням обох напрямків є намагання подолати розрив між абстрактністю теоретизування про трансцендентне та конкретністю живої історичної ситуації. Нової інтерпретації вимагала, не кажучи про інше, навіть основа основ теології – пояснення таких понять, як Бог і світ. Якщо в традиційному богослов'ї всі однодумно сходилися на тому, що Бог єдиний, універсальний для всіх, то сьогодні таке твердження не вважається беззаперечним.

Такими ж кардинальними є й проблеми створення та функціонування світу, де головне – пошук релігійно-філософського обґрунтування проблем сучасної цивілізації, який здійснюється завдяки популяризації ідеї, так би мовити, «зацікавленого містицизму», тобто, шляхом упровадження містичних поглядів про Бога, віру та ін. в саме життя. Шлях до Бога пов'язується не із самозреченням від реального світу, навпаки, вважається, що образ Бога треба наблизити до розуміння людини, стверджуючи його присутність у суєтності світу. Людина знаходить Бога, не відвертаючись від світу, а на шляху пошуку місць дотику «святості» й людяності. І мова йде тут не про абстрактне теоретизування, а про конкретні форми та способи життєдіяльності, що витікають із буденності [156, с. 104-105].

Проаналізуємо, як основні філософсько-богословські концепції вплинули на культово-обрядові практики Католицизму, витворивши притаманний католикам молитовний світогляд.

Наприклад, медитація Західної традиції передбачає викликування в умі й зберігання в пам'яті зримого образу. Ігнатій Лойола, засновник ордену єзуїтів, пропонує, наприклад, таку медитацію: уявити гігантські вогненні язика й душі, наче ув'язнені в розпечених тілах. Почути докори, плач, зойки, прокляття Ісуса Христа й всіх святих. Відчути запах диму, сірки, розкладу та гнилизни. Уявити, що ми самі обпікаємося цим полум'ям. Пригадати душі в пеклі та дякувати Богові, що не допустив мене до такого життя [28, с. 39.]. Ці вправи рекомендовано за годину до вечері. Така емоційна медитація призводить до того, що у власне релігійну сферу проникають збуджені людські емоції. Зрима, емоційне уявлення предмета релігійного досліду декого з подвижників доводить до екзальтованого стану.

Західна містика вимагає допомоги уяви, чуттєвого споглядання предмета «розважання». Б. Вишеславцев завважує, що для народів з іншим релігійним та естетичним вихованням є несприйнятними сентименталізм і солодкавість своєрідного релігійного бароко католицизму. Не сприймається також містика муки, яка переходить у самомучеництво й набуває сексуального характеру. І неприйнятними є щедрі відпусти гріхів, які обіцяються за відмовлення певної кількості відповідних молитов.

Лев Карсавін, який усе життя присвятив вивченню західної середньовічної релігійності, теж зауважує сексуальні ексцеси, що трапляються при «містичній любові до Бога» в латинських медитаціях. Учений робить висновок, що містика католицизму, який є занадто «людською» релігією, вносить у ставлення до Божества людську «принаду», земну еротику. Л. Карсавін зауважує, що після своїх видінь Метхільда, Гертруда, Анжела настільки переконані у своєму спасенні, що відкидають потребу останньої сповіді, вважаючи себе, після такого тісного зв'язку з Богом, нездатними допуститися будь-якого гріха. Східні монахи, навпаки, що більше зростають у богопізнанні, то глибше бачать свою гріховність, більше оплакують безмір гріхів – своїх і всього світу, – то більше стають «вбогими духом», пізнаючи правду про себе та подивляючи безмежжя Божої любові й милосердя. Слушно зауважує диякон Андрій Кураєв, що спокуси й падіння трапляються всюди – і на Сході, і на Заході, але питання полягає в тому, що в одному випадку падіння з болем визнається падінням, а в іншому – його раптом канонізують [159, с. 141.].

Осмислюючи філософсько-богословські концепції Католицизму, слід зазначити, що вони базуються на традиціях римського еkleктизму та легізму, філософії Августина Аврелія та аристотелівсько-томістичній традиції, котрі виробили, з одного боку, раціональне ставлення до культово-обрядових практик, з іншого – містицизм, який проголошує звернення до чуттєвого стану людської душі. Усі компоненти в сукупності складають феномен культово-обрядових практик Католицизму.

3.2 Орієнтальна спрямованість культово-обрядових практик ідентифікаційної греко-католицької групи

Орієнтальна ідентифікаційна група в межах УГКЦ дотримується й поширює серед греко-католиків слов'яно-візантійський обряд, котрий був прийнятий ще князем Володимиром під час хрещення Русі. Ідентифікація цієї групи виявляється у візантійській традиції, яка була закладена при підписанні Берестейської унії і котру в сучасних умовах активно плекає значна частина греко-католицького клиру разом з монахами студійського уставу та групою мирянських організацій.

Загалом східна християнська культово-обрядова практика є багатогранною та складається з різноманітних обрядів, зокрема з візантійської, вірменської, сиромалабарської, халдейської та інших традицій [226, с. 23-29].

Українська Греко-Католицька Церква від становлення й до сьогодення послуговується слов'яно-візантійською культово-обрядовою традицією. Враховуючи західні (латинські) нашарування, частина церковного клиру УГКЦ боролася за відновлення східних культових практик у первісному вигляді. Особливо в цьому процесі вирізняються монахи-студити, котрі ретельно дотримуються східної духовності та слідують уставу грецького святого Теодора Студита [143, с. 4-7].

Філософською та ідейною основою для орієнтальної групи є православна філософська традиція, котра була більш детально розглянута в попередньому підрозділі. Але тезово нагадаємо ідейну основу цієї групи: слов'яно-візантійська традиція; принцип «споглядання»; містично-ірраціональна спрямованість; святоотцівська традиція; традиції ісихазму;

Для висвітлення та аналізу структури культово-обрядової практики орієнтальної групи потрібно проаналізувати основні культу й обряди, котрі здійснюються за часовим принципом – доби, неділі, місяця й року.

Добове богослужбове коло – низка богослужінь, котрі відправляються протягом доби. Ці богослужіння є найрозвинутішими у східному християнстві, вони складаються з так званих вечірні, повечір'я, опівношниці, утрени та годин «часів». Ці богослужби є спільними молитвами, що супроводжуються богослужбовими співами та читаннями біблійних текстів. Тематика цих читань зумовлена особливостями християнської картини світу та подіями земного життя Ісуса [105].

Розглянемо богословське трактування добового літургійного кола. Розпочинає добове коло богослужінь чин вечірні. Центр вечірні – це світло, засвічене в храмі під звуки пісні «Світло тихе». Св. Василій Великий пише, що вже за його часів цей гімн був такий давній, що ніхто не знав про його походження [105, с. 253].

Символіка цієї культово-обрядової практики, зокрема, розглядається так: на початку вечірні оспівується сотворіння Всесвіту й віддається подяку за красу природи (Пс. 103). Згадується Ісус Христос як Спаситель, який під вечір підніс свої

руки на хресті, приніс свою кроваву жертву (Пс. 140) та просить, щоб Господь вислухав молитви.

Літургічний день у східнохристиянській традиції починається звечора, згідно з текстом Буття 1,5: «І був вечір, і був ранок – день перший». Тому в суботу ввечері чуємо воскресні стихирі та оклик «Господь воцарився», які пригадують східним християнам, що Христос воскрес із мертвих і володіє Всесвітом [74, с. 258-259].

Опісля приходять молитви й співи, у яких християни просять Господа про безгрішне закінчення дня та про побожне проведення й кончину свого життя. У великі свята співається ще й литія. У давнину це був молитовний похід по місті. Сьогодні служителі йдуть процесійно в притвор храму. Після литії благословляють хліб, пшеницю, вино й оливу. Колись, окрім обряду споживання цієї їжі під час всенічного моління, був теж обряд роздавання бідним пшениці [108, с. 53].

Наступним богослужінням, згідно з візантійською традицією, у добовому богослужбовому колі є чин утрени, котрий зародився в роки переслідування Церкви римськими імператорами. Християни збиралися в неділю перед світанком біля гробу Христа в Єрусалимі, щоб прославляти Христове воскресення. Архієрей обкаджував гробницю і храм на згадку про пахуче миро, що його принесли жінки-мироносиці. Він теж читав євангельську благовість про перемогу над смертю [105].

Для візантійського богослов'я Христове воскресіння – це основа недільної утрени. Як перші свідки воскресіння та пізніші християни при гробі Господнім, так і християни східної традиції, прийнявши благовість воскреслого Євангелія, сповідують, що вони пережили Господнє воскресіння, це виражається гімном «Воскресення Христове бачивши» і славослов'ям Христа.

Цю ранішню службу Церква трактує як приготування своїх вірних до зустрічі з Христом-переможцем. Читається шість псалмів, котрі є молитовним зверненням до розбудженої людини, у якої душа знемагає (Пс. 142,7), бо «беззаконня перевищили голову мою, неначе тягар важкий» (Пс. 37,5) [74, с. 278-279].

Подальші піснеспіви – такі, як «Поліелей», разом із піснею «Ангельський собор» – це початок урочистої частини утрени. У великі свята піснеспів «Величання» заступають «Ангельський собор». Велика поема з назвою «канон» помагає східним

християнам пережити історію спасення – від визволення з рук єгиптян (Пісня 1), через пророків, до Благовіщення (Пісня 9: «Величає душа моя Господа»).

Канон (греч. Κανών – правило, або норма) у православному богослужінні – жанр церковної гімнографії: складний багатострофний твір, присвячений прославленню якось свята чи святого, який входить до складу богослужінь утрени, повечір'я, полуношниці й деяких інших. Також канон читається на молебнях [105].

Повний канон складається з 9 частин («пісень»). Кожна з пісень канону бере за основу відповідну біблійну пісню, при цьому події старозавітної історії трактуються символічно як передвістя новозавітних подій.

Усі 9 пісень канону використовуються в богослужінні тільки у Великому каноні св. Андрея Критського. В інших випадках число пісень обмежується 2, 3, 4 або 8 піснями. Канони, у яких опускається друга пісня, мають назву «восьмипісонець». Три- й чотиріпісенні канони, що вживаються в богослужіннях Великого посту й П'ятдесятниці, називаються відповідно «трипісонець» і «чотиріпісонець» [164].

Структура канону має 9 пісень, що мають біблійну традицію, а саме: 1. Пісня виходу євреїв з неволі (Вих. 15, 1-19); 2. Пісня Мойсея (Вт. 32, 1-43); 3. Пісня пророчиці Анни (I Цар. 2, 1-11); 4. Пісня пророка Аввакума (Ав. 3, 1-19); 5. Пісня пророка Ісаї (Іс. 26, 9-19); 6. Пісня Йони (Йон. 2, 3-10); 7. Пісня 3-х юнаків, яких за віру в Єдиного Бога мали спалити в печі, складає дві пісні канону, а саме (Дан. 3, 26-56) є основою 7-ої пісні канону, а (Дан. 3, 67-88) – 8-ої пісні канону 8. Пісня Богородиці (Лк. 1, 46-55) не створила окрему пісню канону, а увійшла в нього незміненою й виконується повністю практично в усі дні року як т. зв. «Чеснішу від херувимів» між 8-ою и 9-ою піснею канону; 9. Пісня Захарії (Лк. 1, 68-79) [153].

Найвідомішим каноном у візантійській традиції є покаляльний канон Андрея Критського, котрий правиться в перший тиждень Великого посту з понеділка по четвер на вечірній службі та на 5 тиждень Великого посту на четверговій утрени. У цьому каноні вірні виконують великі (доземні) метанії (поклони) [5, с. 7-137].

Утрени закінчується великою прославою Творця (Пс. 148-150) і виголосом «Слава Тобі, що показав нам світло» та піснею «Слава в вишніх Богу». У ній вірні

переходять з прослави до подяки за спасення, що його приносить «Схід з висоти», Христос – світло істинне.

Далі в богослужбовому колі слідує чин Літургії (найголовнішою особливістю, якого є євхаристія), котрий на відміну від різних подій річного богослужбового кола виконується у трьох варіантах як Літургія: Івана Золотоустого, Василя Великого або Григорія Двоєслова, Папи Римського (або як її ще деколи називають Епіфанія, тобто Літургія Передосвячених Дарів). Божественна Літургія (Служба Божа, або Свята Євхаристія) трактується християнськими богословами як бенкет божого царства, на який вказують Христові притчі (Мт. 22,1-14, Лк. 14,15-24) На ньому Ісус Христос сприймається як предвічний цар, котрий кличе й перетворює людей різних віків, середовищ і національностей в нове людство [227, с. 18-23].

Літургія Івана Золотоустого складається з трьох частин: Прискомидії (приготування священика до Літургії), Літургії Слова (Літургія оглашених – для вірних і для тих, хто готується охреститися) і Літургії Жертви (Літургія вірних – тільки для охрещених осіб). Одним з філософсько-богословським трактуванням цього поділу як двох трапез. Перша трапеза, амвон – місце, з якого лунає Євангеліє, котре розглядається як життєдайне слово. На малому вході вірні кланяються та співають: «Прийдіте, поклонімся і припадім до Христа...». Це налаштовує вірних слухати, коли Господь заговорить до них через слова апостольських читань і Євангелія. Проповідь-гомелія розглядається як причастя цього ж Божого слова, бо через неї вірні осягають євангельську благовість і здобувають настанови у своєму християнському житті.

Друга трапеза – це вечеря, на якій приймається Христа під видами хліба й вина, що таїнственно стали його тілом і кров'ю. У причасті Христос у найбільш інтимний спосіб єднає зі собою. Симеон Новий Богослов пише: «Твоя, Христе, кров стає моєю кров'ю; Твоє, Христе, тіло стає моїм тілом». Та ця злука трактується не тільки особистою. У Святім Причасті ми єднаємося з іншими християнами в одну євхаристійну спільноту. За християнським світобаченням, це таїнство єдності здійснюється через жертву любові Ісуса Христа. Він сказав: «Коли буду піднесений з землі на хресті, притягну всіх до себе» (Ів. 12,32). На Службі Божій ця єдина

жертва на Голгофі стає для вірних сучасною безнастанно, тому що божество не можна обмежити до якогось часу чи місця. А християни, вглиблюючись у цю жертву, з вдячності до Христа за його любов віддають самих себе «як жертву живу, святу, приємну Богові», (Рм. 12,1), бо так поручає Літургія: «Самі себе, і один одного, і все життя наше Христу Богові віддаймо» [31, с. 96-99].

Літургія Василя Великого служиться у візантійському обряді десять разів у році: в усі неділі Великого посту, у Великий четвер і суботу, в надвечір'я Різдва й Богоявлення та в день св. Василя. До XI сторіччя її служили щонеділі.

Відрізняється вона від Літургії Івана Золотоустого своєю довгою анафорою (частиною між «Вірую» і возгласом «І нехай будуть милості...»). Це пам'ять про останню вечерю й Христову жертву на Голгофі. Суть Літургії – це благодарення, подяка. У перекладі з грецької мови «євхаристія» означає «благодарення». Пом'янувши все, що Бог учинив, християни оспівують, благословляють і благодарять Господа. На Літургії св. Василя співаємо чудовий гімн до Богородиці: «Тобою радується, Благодатная». Цю пісню богослови трактують так: «Вселенна святкує Маріїну згоду стати Божою Матір'ю і таїнственну Божу дію в неї». Літургією Василя Великого починають усі найбільші свята літургічного року (Великдень, Різдво, Богоявлення). Отже, її трактують як особливо урочисту, а не покаянну молитву [123, с. 21].

У візантійській церковній традиції Літургію Передосвячених Дарів служать під час Великого посту. Сьогодні вона відправляється щосереди та щоп'ятниці, але до XIII сторіччя у Візантії вона служилася в усі будні дні чотиридесятниці. Причиною цього є трактування Літургії Івана Золотоустого як радісної зустрічі з воскреслим Спасителем на його таїнственній вечері, на християнському сході не служиться її в покаянні, пісні дні чотиридесятниці (від понеділка до п'ятниці). Зате у візантійській традиції створилася ще одна Літургія, на якій нема жертвоприношення (поминання спасених діл Божих, освячення та зішестя Святого Духа). Це все відбувається на Літургії в попередню неділю, яка є днем радості навіть під час посту. З цієї Літургії зберігаються Святі Дари, щоб ними причащати вірних у будні дні Великого посту. Звідси назва – «передосвячених дарів» [199, с. 46].

Літургія Передосвячених Дарів складається з вечірні, до якої долучається обряд перенесення освячених дарів і Святе Причастя. На вечірній частині слухається читання із старозавітніх книг Буття та Приповідок. Перша описує райський стан, який людина втратила своїм свавільним гріхом. Таким чином у церковній традиції закликають повернутися до цього первісного блаженства. Друга книга – Приповідок – учить про божу мудрість, яка спонукає християн до здійснення духовних подвигів під час великої чотиридесятниці.

Важливими службами в добовому колі богослужінь є Часи – це християнські богослужіння, молитвослов'я, котрі освітлюють певну годину доби; складаються з трьох псалмів, кількох віршів і молитов, підібраних відповідно до кожної чверті дня та до особливих обставин страждань Спасителя. Вони містяться в Часослові.

Кожний з Часів відповідає певним подіям зі своїм смисловим навантаженням. Зокрема, Перший час відповідає загальноприйнятій сьомій годині ранку, освячує молитвою день, що настав. Третій час відповідає дев'ятій годині ранку, згадує про зішестя Святого Духа на апостолів. Шостий час – дванадцятій годині дня, пригадує розп'яття Ісуса Христа. Дев'ятий час – третій годині по полудні – згадується хресна смерть Ісуса Христа [44, с. 150-178].

Між годинами відбувається міжчасся (у сучасній практиці це відбувається тільки в деяких монастирях студійського уставу). Міжчасся складається з читання трьох псалмів, тропарів, молитви святителя Василя Великого та відпусту.

Служби Часів сформувалися в монастирях Сходу до IV століття; спочатку служби в монастирях і в пустельників відбувалися окремо, у встановлений для кожної з них час. Згодом, для зручності вірних, вони були об'єднані в три громадські богослужіння: вечірнє, ранкове і денне. Вечірнє богослужіння складається з дев'ятого часу, вечірні й повечір'я. Ранкове – з опівношниці, утрени та першого часу. Денне – з третього, шостого часу й Літургії [88, с. 45].

Деколи повечір'я й полуношницю служать зазвичай як келійне правило монахи; у монастирях опівношниця часто з'єднується з братнім молебнем на початку дня.

Напередодні великих свят і недільних днів відбувається вечірня служба, у якій поєднуються: вечірня, утрени й перший час. Таке Богослужіння називається

Всеношною, тому що в ранньохристиянський період воно тривало всю ніч. Слово «чування» означає «неспання». На празники в монастирях студійського уставу відбуваються чування, котрі тривають всю ніч, також їм часто передують велелюдні піші прощі з різних місць до монастиря, особливо виділяються прощі до Святоуспенської Унівської Лаври [142, с. 6].

Чин щоденних часів складається з таких частин: благословення, традиційній початок, потім три псалми. Служби часів, учинені під час Великого посту, мають у порівнянні із щоденними часами свої особливості. Великопісні часи відбуваються в понеділок, вівторок, середу, четвер і п'ятницю всієї Чотиридесятниці, у понеділок, вівторок і в середу Страсної седмиці, у середу і п'ятницю Сиропусної седмиці (якщо ці дні Сиропусної седмиці не збігатимуться із святом Стрітіння Господнього або з храмовим святом) [105].

На відміну від щоденних та великопісних часів, царські часи не є пов'язаними саме з чернечими богослужіннями, а належать до «пісенного чергування», який лежить в основі Статуту великої церкви св. Софії в Константинополі, на богослужіннях якої був присутній імператор Візантії. Відбуваються напередодні свят Різдва й Хрещення, в так звані Святвечори (6 січня і 18 січня), і присвячуються цим священним подіям, а також у Велику П'ятницю – коли вшановують Страсті Господні. Псалми для Царських годин не є псалмами, які читаються щоденно годинами, а є особливими для кожного з трьох днів, коли читаються ці часи. Крім псалмів, на кожному часі (а відбуваються вони послідовно, з першого по дев'ятий) читається паремія – уривок із Старого Завіту, що містить пророцтво про згадуваний день, текст з Апостола та Євангелія. Крім того, співаються особливі тропарі. Послідовність Царських часів міститься не в Часослові, а в мінеї для служб різдвяного і водохресного святвечора і в Тріоді пісному для часів Великої П'ятниці. Якщо якийсь із Святвечорів потрапляє на суботу або неділю, то царські часи переносяться на попередню п'ятницю і в цей день не буває літургії. Великодні часи не містять у собі ніяких псалмів, а складаються з пісень, що прославляють свято Великодня [44, с. 572-595].

Наступний важливий часовий відрізок, котрий визначає культово-обрядову практику – це тижневе (седмичне) коло богослужінь, котре є послідовністю богослужінь у межах однієї седмиці в різних Церквах. Зокрема східнохристиянські богослужіння цього кола викладені в Октоїхі.

Кожен день седмиці присвячено певній події таким чином: Неділя – прославлінню Воскресіння Христового; Понеділок – прославлінню безтілесних сил Ангельських; Вівторок – св. Іоанну Предтечі та пророкам; Середа – спогаду про зраду Юди, а також служба Хресту, пісний день; Четвер – прославлінню свв. Апостолів і свт. Миколи Чудотворця; П'ятниця – спогаду про хресні страждання й смерть Спасителя; служба Хресту, день пісний; Субота – прославлінню Божої Матері й всіх святих; також поминаються покійні [74, с. 29-40].

Наступним часовим проміжком для розгляду культово-обрядової практики є рік. Рік є філософсько-богословському розумінні певним колом в котрому відображається людське існування від народження (весна) до смерті (зима). В православній традиції річне богослужіння починається з 14 (1) вересня, так званого індікту – початку літургійного року і першим святом після цього слідує Різдво Пресвятої Богородиці 8 (21) вересня, як символ початку спасіння людства через народження Матері Божої. А закінчується літургійний рік 15 (28) серпням, святом Успіння Пресвятої Богородиці, як символ завершення спасіння, коли Богородиця упокоїлася зі Ісусом і всіма святими, прийшовши на її похорони всі апостоли символізують Церкву і показують на що мають надіятися всі віруючі люди.

Річне богослужбове коло безпосередньо пов'язане з церковним календарем, котрий приписує кожного дня поминання якихось подій або святих. Таким чином календар упорядковує свята, зокрема свята візантійської традиції – урочисті дні, присвячені пошануванню священних подій і особливо шанованих святих. У богослужбовому розумінні це дні річного богослужбового кола в Церкві, у які відбувається таїнство Євхаристії і в які Типікон наказує здійснювати службу переважно за Місячною Мінеєю, або ж Тріоддю, або лише за мінеєю (без Октоїха) – в частині змінюваних молитов. У строгому літургійному сенсі, святковими днями в Церкві можна вважати всі дні, у які Статут не забороняє здійснення Євхаристії

(повної літургії), крім седмичних днів Великого посту й середи та п'ятниці Сиропусної седмиці [151, с. 7-12].

За часом святкування свята поділяються на рухомі (перехідні) і нерухомі.

За місцем святкування – на загальні, які однаково урочисто відзначаються в усіх храмах, і місцеві. До місцевих належать так звані престольні (храмові) свята або свята на честь місцевошанованих ікон чи святих. За особливостями богослужіння престольні свята належать до розряду свят середніх. Вказівки про те, яким чином слід здійснювати службу храмового свята в поєднанні з іншою в той же день святковою службою, містяться у молитослові або Типіконі.

За типом свята також поділяються на Господні (на честь Спасителя), Богородичні та свята святих (соборів святих). Під святими розуміються як люди (угодники Божі), так і ангели [115].

Великими називаємо найбільш значущі свята з урочистим богослужінням – Великдень, усі дванадесяті свята, а також деякі інші.

За важливістю згадуваних Церквою подій свята поділяються на великі свята, а також середні та малі. Вони різняться між собою урочистістю богослужіння, причому Великдень має серед усіх свят абсолютно особливий статус та й Великодня Служба Божа є значно урочистішою від служб усіх інших свят. Торжество Воскресіння Христового згадується в Церкві кожен недільний день, при цьому відбувається бдіння [151, с. 15-20].

Великдень (перехідний) – найголовніше східнохристиянське свято; в каноні свята Пасха називається «святком свят і торжеством з торжеств».

Дванадесяті свята, зокрема, містять у собі наступні, котрі за хронологією церковного року, який починається 1 (14) вересня, можна розмістити таким чином:

1. Воздвиження Хреста Господнього – 14 (27) вересня;
2. Введення в храм Пресвятої Богородиці – 21 листопада (4 грудня);
3. Різдво Христове – 25 грудня (7 січня);
4. Хрещення Господнє – 6 (19) січня;
5. Стрітення Господнє – 2 (15) лютого;
6. Благовіщення Пресвятої Богородиці – 25 березня (7 квітня);
7. Вхід Господній в Єрусалим (перехідний) – неділя перед Великоднем;
8. Вознесіння Господнє (перехідний) – 40-й день після Великодня, завжди в четвер;
9. День Святої Трійці

(перехідний) – 50-й день після Великодня, завжди в неділю; 10. Преображення Господнє – 6 (19) серпня; 11. Успіння Богородиці – 15 (28) серпня.

Крім Великодня і дванадесятих свят, до великих належать: Покров Пресвятої Богородиці – 1 (14) жовтня; Обрізання Господнє й пам'ять свт. Василя Великого – 1 (14) січня; Різдво Іоанна Предтечі – 24 червня (7 липня); День святих первоверховних апостолів Петра і Павла – 29 червня (12 липня); Усікновення голови Іоанна Предтечі – 29 серпня (11 вересня) [166].

Богослужбові особливості великих свят полягають у тому, що служба Господніх дванадесятих свят і дванадесятих Богородичних дещо різниться. Наприклад, якщо дванадесяте Господнє свято трапляється в тиждень (неділя), то недільна служба повністю скасовується. Якщо ж на тиждень трапляється Богородичне дванадесяте свято, відповідні служби (свята і недільна) з'єднуються. Великі свята на честь святих відрізняються від середніх свят тим, що в цей день на утрені до канонів святих не додається канон Божої Матері [152, с. 21-23].

У кожного дванадесятого свята існує передсвято, віддання свята і віддання.

Передпразництво – це богослужбовий період підготування вірних до зустрічі свята. Тому в богослужіння разом з молитвословом дня й святих, які поминаються в цей день, включаються й молитвослов'я майбутнього свята.

Попразництво – це богослужбовий період продовження спогадів великого свята після дня свята. Церква прославляє протягом цих днів саму подію та учасників.

Віддання свята – це останній день попразництва. Він характеризується більшою урочистістю богослужіння, ніж в усі інші дні, але меншою, ніж у сам день свята. Молитвослов'я на богослужінні частково повторюють перший день свята [105].

Також важливим елементом християнської культово-обрядової традиції є піст – дотримання визначених Церквою обмежень щодо їжі протягом певного періоду часу, форма аскези. Головною відмінністю посту від дієти є його зумовленість релігійними поглядами. Конкретна форма посту – тривалість, від чого саме та як слід утримуватися – визначається приписами конкретної релігії [226, с. 185-187].

Піст має два джерела походження. Як усяка аскеза, піст – це випробування людини шляхом утримання від бажаного. Ще одним джерелом є уявлення, пов'язані

з ритуальною чистотою (нечистотою). Різні продукти вважалися більш чи менш ритуально чистими або ж принаймні більш чи менш бажаними, тому з релігійною метою є сенс утримуватися певних продуктів.

З релігійної точки зору є два підходи до постів: 1. піст самоцінний сам по собі, оскільки його дотримання для людини є корисним: Бог, встановлюючи пости, краще знає, що треба людині – це стосується також їжі; 2. піст не самодостатній сам по собі – це лише один зі способів аскези, і його дотримання має на меті саме самоконтроль, зосередження на духовному і т.п. [105].

У календарі, котрого дотримуються монахи студійського уставу, біля близько 200 днів протягом року – постові. Вони приурочені до православних свят, що створюють річне богослужбове коло й діляться на багатоденні та одноденні.

Постами були середа й п'ятниця в м'ясоїд. За підрахунками, в середньому в українців виходило 27 пісних тижнів, або 189 днів. Крім того, існували так звані «зарічні пости», тобто постування за обітницею, яку брали на себе окремі особи для спокутування гріхів чи в сподіванні майбутніх благ [209, с. 93].

Обов'язкові пости тривали десь 19 тижнів: Великий піст – 7 тижнів; Петрівка (піст) – від 3 до 6 тижнів; Спасівка (піст) – 2 тижні; Пилипівка (піст) – 6 тижнів.

За харчовими приписами православні пости можна розділити на п'ять категорій: 1. Найсуворіший піст – заборонено будь-яку їжу, допускається лише вода, в алергології та медицині це відповідає поняттю повного голодування. 2. Сухоїдіння (сухоїдство) – дозволено неварену рослинну їжу без вживання олії, у медицині це близьке до поняття про суворе вегетаріанське харчування у формі сиріодіння (сиріодства), але не рівнозначне останньому, бо в дні такого посту їдять хліб. 3. Уживання вареного – дозволяється вживання рослинної їжі, яку піддавали тепловій кулінарній обробці, проте без олії, цей тип харчування в медицині майже повністю відповідає суворому вегетаріанству. 4. Вживання вареного з олією – відповідає попередньому, але при цьому допускається використання олії в натуральному вигляді та для приготування їжі з рослинних продуктів. 5. Вживання риби – рослинна їжа в будь-якій кулінарній обробці доповнюється рибою та рибними продуктами, а також олією [88, с. 97].

Роз'яснення про пости даються в Типіконі, Номоканоні, Мінеї, Трійді і Часослові. Однак більшість правил міститься в Типіконі та Номоканоні. Крім цих постів, визначені ще щотижневі пости по середах (день спогаду про зраду Юди і арешт Ісуса) і п'ятницях (на згадку про хресні страждання й смерть Спасителя) весь рік. Але в деякі середи й п'ятниці піст скасовується, тобто дозволяється їсти м'ясу їжу весь тиждень. Такі тижні називаються «суцільні седмиці»: Великодня седмиця – тиждень після Великодня; Трійцька седмиця – тиждень після Дня Святої Трійці; Святки – з 7 січня до 18 січня, тобто 12 днів від Різдва Христового до Богоявлення (Водохрещця), крім останнього дня – Водохрещенського Святвечора; Седмиця митаря та фарисея – за два тижні до Великого Посту. Масляна (без м'яса) – тиждень перед Великим постом.

Є також одноденні пости, коли дозволяється їжа з рослинним маслом. Строгий піст у день приписується в такі дні: Усікновення глави святого Іоанна Предтечі – 11 вересня; Свято Воздвиження Хреста Господнього – 27 вересня; Водохресний святвечір – 18 січня [88, с. 98].

У дні посту стриманість має бути всебічна: від життєвих розваг та веселощів, подружніх відносин, вживання спиртного, бурхливого прояву пристрастей і негативних емоцій. Протягом постів та пісних днів в Церкві не відбувається таїнство вінчання, а зачаття дитини в пісний час вважалось великим гріхом. Перед причастям вірні практикують короткий піст – говіння, яке безпосередньо не закріплене у Священному Писанні або в церковних канонах [185, с. 97].

На дотримання у визначені дні за особистої потреби більш суворого посту, ніж вказано Церковним Уставом, необхідно взяти благословення у свого духовника. Наприклад, деякі благочестиві християни східної обрядовості з благословення своїх духовників цілий рік по середах і п'ятницях нічого не їдять до третьої години дня, тобто до того часу, коли Ісус на хресті віддав свій дух у руки Отця. Інші ж, наслідуючи чернечий статут з благословення священника дотримувалися посту по понеділках, що називається «ангельським постом», кожен понеділок в спогад про дні Сотворіння присвячений ангелам [14, с. 126-130].

Вірним, котрі готуються вступити в шлюб, рекомендується утримання від «скоромної» їжі протягом певного терміну. Додатковий піст може бути призначений вірному для спокутування особливо тяжких прогрішень.

У правилах посту Православної Церкви, зазначених у Типіконі та Номоканоні, здебільшого суворість посту різна для ченців і мирян. Церква закликає мирян прагнути до виконання правил, але за певних обставин можливе послаблення, на яке необхідно випросити благословення священника, а хворим, вагітним, жінкам, які вигодовують дітей, людям, зайнятим важкою фізичною працею, і подорожнім Церковним статутом робляться певні послаблення. Діти до семи років звільняються від посту, але, незважаючи на це, батькам потрібно поступово привчати їх до посту (наприклад, утримуватися від солодощів або веселих ігор), щоб після досягнення ними семирічного віку їм було легше починати постити [30, с. 63].

Важливим елементом обрядової практики східнохристиянської духовності є моління на чотках, котре активно провадять в межах УГКЦ монахи-студити.

Чотки, або вервиця (теж рожанець) – шнурок із нанизаними більшими й меншими перлами, зернами чи коралями, який використовують під час молитов, відчитуючи при кожному зернятку окрему молитву. Назва «вервиця» походить від церковнослов'янського «верв», що означає шнурок із вузлами. Оскільки ті вузлики (чи пізніші зернятка) відчислювалися, постала й друга назва – чотки [185, с. 148].

Як ми бачимо, фактично чотки та вервиця мають спільне походження, але з часом вони виробили різну молитовну практику. Так, вервиця, про котру більш детально мова піде в наступному підрозділі, притаманна західній християнській традиції, а чотки – східній традиції.

Вервиця і чотки відомі з перших часів християнства – з II чи III ст. н.е. Першими почали вживати вервицю (чотки) єгипетські пустельники, від них перейняли її грецькі ченці, а від грецьких – й українські ченці. На давніх малюнках перших українських ченців у Києві – святих Антонія й Теодосія Печерських зображено з чотками в руках. Український старовинний Номоканон з XI ст. приписує в 87 правилі: «Чотки хай мають 103 вузли. На всякому вузлі хай мовить чернець приписану молитву». Коли хто вступає в чернечий стан, одержує чотки із

словами: «Брате, прийми духовний меч, слово Боже...» Отже, чотки трактуються як духовний меч ченця, яким він має поборювати всі спокуси. У східнохристиянській традиції всі єпископи носять чотки [88, с. 99].

Молільники на чотках практикують Ісусову молитву – молитву до Ісуса Христа, з проханням про помилування. Ця молитва звучить так: «Господи, Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного». А коротка форма її – «Господи, Ісусе Христе, помилуй м'я». Найлаконічніша – «Господи, помилуй» [41, с. 27-30].

Ця молитва бере свій початок з Євангелія: «Митник здалека не смів навіть підняти очей на небо; але бив себе в груди й казав: Боже! Будь милостивий до мене, грішного!» (Лк.18: 13).

Згідно з візантійсько-православним ученням, ця молитва може використовуватися християнином як універсальне звернення до Бога за допомогою при спокусі, а ченцям вона пропонується як дієвий засіб християнського духовного вдосконалення [11, с. 132].

Ісусова молитва має добре розвинену богословську герменевтику. Зокрема ця молитва в аскетичній практиці допомагає збереженню ясності розуму й чистоти серця: спочатку від гріховних помислів та відчуттів, а в міру досягнення успіху – від розсіювання помислів, і призводить до стояння розуму (єднання розуму в самому собі в розумному предстоянні Богу) на ступені споглядання, що є зустріччю з Богом і плодом моління. За нею закріплено назву умного діяння. Молитва Ісусова також називається умно-сердечним діянням (оскільки вимагає об'єднання розуму й серця в закликанні імені Ісуса Христа), діянням серця, умною молитвою, таємницею-молитвою, священною молитвою, сердечною молитвою, затвором розуму та серця, тверезістю, зберіганням розуму.

Існують певні сходинки досконалості Ісусової молитви, залежно від ступеня дії слова, розуму, серця й Духа Божого, молитва має відповідні найменування. До всецілої відданості людини у волю Божу йому доступні три види молитви: 1. Словесна (читається вголос); 2. Умного діяння (розумна – вимовляється подумки, діяльна – при зусиллі самої людини); 3. Умно-серцевого діяння (розум зосереджений у словах молитви, а серце співчуває змістом слів)

Наступні два види молитви є важливим засобом очищення серця від пристрастей і гріха: 1. Умно-серцева самодвижно (безперервна молитва, рухома Святим Духом); 2. Умно-серцева чиста, або непарітельна (чиста від помислів).

Після з'єднання душі з Богом в єдиний дух виявляється вищий ступінь молитви, а саме у Молитві-споглядання (з'єднавшись з Господом, подвижник бачить великі таємниці Божі) [41, с. 18-20].

Появу Ісусової молитви відносять до афоризмів Макарія Єгипетського (бл. 300 – бл. 390). Традиція давньоруської літератури пов'язує Ісусову молитву з тлумаченням Іоанна Златоуста на «Перше послання до Коринтян» апостола Павла, але в працях Златоуста тлумачення цього місця зовсім інше.

Добре відома східнохристиянській духовності книга «Відверті розповіді мандрівника своєму духовному батькові», написана анонімним православним старцем у другій половині XIX століття. У цьому творі йдеться про досвід навчання Ісусової молитви та про спосіб оволодіння нею, який подається св. Симеоном у Добротолубії: «Сядь безмовно і відокремлено, схиливши голову, закрив очі; тихіше дихай, уявою дивися всередину серця, зводь розум, тобто думка з голови в серце. При диханні кажи: «Господи, Ісусе Христе, помилуй м'я», тихо вустами або одним розумом. Намагайся відганяти помисли, май спокійне терпіння і частіше повторюй це заняття» [97, с. 22].

Згідно із твердженнями святих отців, Богові в людині повинні бути підпорядковані основні частини душі – розум та серце. При такому підпорядкуванні Богу вся душа й тіло (як вмістилище душі) перетворюються в обитель Святого Духа. Підкорення Богові розуму не завдяки безперервній пам'яті про Нього за допомогою моління Ісусовою молитвою, а завдяки розумовим та серцевим устремлінням до Бога – запорука поєднання з Господом, умова безперестанного перебування в людині Божественної благодаті, яка оновлює людське єство. Таке підпорядкування вимагає невпинного вправління, щоб розум і серце були «цілком спрямовані до Бога», «прийняли і засвоїли собі Євангеліє», служили «виразом Євангелія усіма вчинками, всіма рухами, таємними і явними» (св. Ігнатій Брянчанінов) [41, с. 45-47].

Якщо ж не дати розуму й серцю таких богоугодних вправ, то душа людини «буде невпинно вправлятися в тих думках і відчуваннях, які народяться в ній самій, інакше кажучи, вона буде розвивати своє падіння, розвивати в собі брехню і зло, якими вона заражена» (св. Ігнатій Брянчанінов). Такою богоугодною вправою є безперервна молитва Ісусова. Вона – «найлегший засіб сходження до безперервності в молитві», «простий і разом з тим вседіючий засіб до утвердження духа у всіх духовних діяннях, так само, як і у всьому духовному подвижницькому житті», вона «просвічує, зміцнює, оживляє всіх ворогів, видимих і невидимих, перемагає і до Бога зводить» (св. Теофан Затворник) [15, с. 34].

Навчання Ісусової молитви початківця має, проходити під керівництвом досвідченого старця, у якого є досвід виконання цієї молитви. Особливе керівництво необхідне при навчанні умного діяння молитви [12, с. 246-248].

Однак є спосіб вчинення Ісусової молитви, характерний для всіх християн (не лише монахів) «повсякчас і на всякому місці». Основна й практично єдина умова цього методу – увага, зокрема зосередження уваги на словах молитви й утримання її в ній. Треба просто чути слова молитви, вимовлені думкою або голосом.

Додатково до цього способу святий Ігнатій (Брянчанінов), слідом за ранніми святими отцями, пропонує утримання уваги на верхівці серця (трохи вище лівої частини грудей). Для більш легкого виконання цього можна прикладати до цього місця руку. Святий Теофан Затворник теж радить сходити умом (увагою) з голови в серце.

Основна умова правильного діяння Ісусової молитви – не забувати про її мету. Мета – покаєння (вимолене залишення гріхів і звільнення з пекла), тобто в особистому плані – це зміна, очищення від гріха, примирення і, як результат бажаний та багатьма досягнутий – повернення до спілкування з Богом [41, с. 45-47].

Отже, розглянувши структуру орієнтальних культово-обрядових практик УГКЦ, виокремимо частини обрядовості, котрі поділені за часовим принципом, – денне, тижневе, місячне та річне кола богослужінь. Також до особливостей орієнтальних греко-католицьких культових практик слід віднести святкування

великих християнських свят, практики постів та моління Ісусової молитви на чотках.

Орієнтальна греко-католицька ідентифікаційна група представлена діяльністю чернечих згромаджень, а також мирянських організацій, котрі у своїй діяльності використовують, популяризують та відроджують слов'яно-візантійський обряд.

Необхідно наголосити на тому, що організація чернечого життя на Сході та Заході християнського світу є різною. Східнохристиянська традиція будує чернече життя навколо монастиря як певної локаційної точки. Монастирі мають різний статус щодо розвитку. Найбільшого розвитку монастир досягнув в східній традиції, коли отримав статус Лаври та ставропігії з безпосереднім підпорядкуванням голові Церкви в особі патріарха. Ці головні осередки (Лаври) також створюють дочірні монастирі, котрі їм підпорядковуються. У західній християнській традиції монахи гуртуються в окрему інституцію, котру називають чином. Цей монаший чин має своє керівництво – від настоятелів провінційних монастирів до головного генерала ордену, котрий управляє всім орденем за підтримки загальних зборів (капітули), яка збирається кожних 4-5 років. Головний генерал ордену безпосередньо підпорядковується Папі Римському, а провінційні настоятелі ще й провінційним митрополитам чи єпископам. Така структура немає певного локаційного характеру, а здебільшого формується упродовж створення та організації чину [71, с. 127-137].

Головною характеристикою культового життя орієнтальної ідентифікаційної групи УГКЦ є зосередження особливої уваги на дотриманні повного церковного правила відповідно до слов'яно-візантійського обряду, тобто денного, тижневого, місячного та річного кола богослужінь. Але в окремих спільнотах орієнтальної групи є своя специфіка організації культово-обрядового життя, яка детальніше розглядатиметься, коли аналізуватимемо склад орієнтальної групи.

Стосовно монастирів східного обряду, котрі функціонують в межах УГКЦ, то провідну роль тут відіграють монахи Святоуспенської Унівської Лаври. Монахи Святоуспенської Унівської Лаври, також їх називають монахи Студійського Уставу (студити) – монаше згромадження Української Греко-Католицької Церкви. Студійська Унівська Лавра УГКЦ є монастирем патріаршого права (ставропігійний

монастир). Діє чимало студійських монастирів УГКЦ, котрі є дочірніми по відношенню до Унівської Лаври, ігумен якої є головним настоятелем для всіх студійських обителей [196].

Студійське монашество веде свій початок з V століття, коли в Константинополі, за часів імператора Лева I, римський патрицій і консул Студій збудував у 462 році храм св. Івана Хрестителя та заснував при ньому монастир – Студіон. Згодом монастир став центром духовного життя Візантії. У IX столітті ігуменом цього монастиря був преподобний Теодор Студит. За його керівництва Студійський монастир як богослужбовий заклад став зразком для монастирів усієї Візантії.

Ім'я Теодора Студита також відоме в християнському світі передусім через Типікон, тобто чернечий устав, у якому він пристосував загальні чернечі правила св. Василя Великого до потреб монастиря в Студіоні. Хоч в ті часи кожен монастир творив собі свій власний устав, проте устав Теодора Студита почали переймати й інші монастирі. З Константинополя студійський устав набув поширення на Афон та на терени південної Італії [72, с. 21-39].

У 1073 року грецький чернець Михайло передав його преп. Теодосію Печерському, згодом цей устав був перейнятий усіма монастирями Київської Русі. Але з плином часу внаслідок різноманітних обставин ця чернеча традиція була перервана [151, с. 112-113].

Наприкінці XIX століття митрополит Андрей Шептицький відновив в УГКЦ монаше життя за древнім Студійським уставом. Одночасно із відродженням УГКЦ наприкінці 80-х років відбулося й відродження студійського монашества. На Святвечір 1991 року в Унівській Лаврі після майже півстолітнього мовчання залунали урочисті дзвони. Святоуспенська Лавра знову стала матірним домом студійських обителей. За рік до цієї події розпочалися богослужіння в першому офіційно поверненому монастирі св. пророка Іллі в Дорі-Яремчі. У Львові законним власникам повернуто Свято-Іванівську обитель на Чернечій горі; 1992 року влада передала студійським ченцям приміщення та храм кармелітського латинського монастиря. Тепер тут діє Свято-Михайлівський монастир [169, с. 44].

Почалася віднова Свято-Троїцького монастиря в Зарваниці, закладено нові чернечі осередки в Городку та в Підкамені на Львівщині, відновлено скит св. Андрея в урочищі Лужки біля с. Осмолода. Чернечі осередки також постали за кордоном: Борисоглібський монастир у м. Полоцьку (Білорусь) та місійна станиця у Висовій (Польща) [196].

Серед студійської спільноти культивуються пошанування двох блаженних, котрі належали до неї. Це, зокрема, блаженний Климентій (Казимир) Шептицький, котрий був ігуменом Унівської Лаври, а пізніше архімандритом всіх студитів, та блаженний Леонід (Леонтій) Фьодоров, якого Андрей Шептицький призначив екзархом російських греко-католиків і який брав активну участь у розбудові Російської Греко-Католицької Церкви. Леонід Фьодоров був засуджений радянською владою й помер на засланні. Цих мучеників-студитів проголосив папа Іван Павло II блаженними під час свого візиту в Україну [169, с. 45].

При студійському Свято-Іванівському монастирі у Львові діє видавництво релігійної літератури «Свічадо», де видано багато релігійних книг, які пропагують східнохристиянську духовність. Зокрема вони видали серію книг «Джерела східної християнської духовності», в котру увійшли переклади праць східних Отців Церкви. Також православну «Добротолюбіє», «Життя Святих Дмитра Туптала», багато інших книг про східну, православну духовність. Дане видавництво видає богослужбову літературу, зокрема: Службники, Требники, Псалтирі, Апостол, Часослов, котрими користуються представники орієнтальної греко-католицької ідентифікаційної групи.

Свято-Покровський жіночий монастир Студійського уставу або студитки (монахині студійського уставу) – жіноча гілка студійських монастирів Української Греко-Католицької Церкви, яка була заснована у 1924 році, на празник Покрови Пресвятої Богородиці. Сьогодні діють монастирі в Німеччині – в Крефельді (Вестфалія) та в Буке. У Львові постав монастир Святої Покрови, що розташований у приміщенні колишнього латинського монастиря бенедиктинок (площа Вічева), котрий є головним: у підпорядкуванні монастиря є 6 дочірних монастирів в Україні та місійна станція в Білорусії [23].

У селі Колодіївка (Тернопільської обл.) облаштовано монастир св. Теодора Студита, який має контемплятивний характер. 1995 року Божого в місті Івано-Франківську, з благословення владики Софрона Дмитерка започатковано молоду чернечу спільноту, яка складалася із семінаристів, а очолив її о. Григорій Планчак. Водночас у 1995 році Любомиром (Гузаром), на той час архімандритом студитів, з Рима в Колодіївку переведено студійський монастир. Молода спільнота з Івано-Франківська у 1996 році з благословення екзарха Києво-Вишгородського оселилася в Колодіївському монастирі св. Теодора. У травні 1999 року Божого на прохання Кир Корнилія Пасічного, єпископа Торонтського, був заснований монастир в Оранжвіллі (Канада), який існував три роки, а в червні 2001 року – монастир св. Духа у с. Долина Теробовлянського р-ну. Також у 1997 році Божому під духовним проводом о. Григорія було створено жіночий Святовведенський монастир у смт. Великі Бірки. Ігуменом монастиря є отець Григорій Планчак. Цей монастир є матірним для трьох інших монаших спільнот [168].

Традицію східного монашества відроджує також братія Свято-Покровського монастиря у с. Закреничне Івано-Франківської області. Нині обитель у Закреничному – продовження молитовного життя, що практикувалось на цьому місці ще з часів Київської Русі й аж до другої половини XVII століття [169, с. 38-40].

Зауважимо, що до орієнтальної греко-католицької групи входять також мирянські організації, котрі здебільшого діють при монастирях і храмах, де правлять монахи студійського уставу. Однією з мирянських організацій орієнталістського характеру є Товариство студентів-католиків «Обнова», котре було засноване 1930 року за сприяння Йосифа Сліпого, але заборонене за радянської влади та відновлене 1992 року за благословенням Івана-Мирослава Любачівського. Це товариство проводить щорічні травневі прощі для молоді до Святоуспенської Унівської Лаври, популяризуючи студійську духовність у середовищі молодих греко-католиків [62].

Також слід зазначити, що в Українському Католицькому Університеті у Львові, посилаючись на чимало документів православно-католицьких богословських комісій, не вживають додаток до Символа віри «Filioque». А натомість інтенсивно досліджують та впроваджують візантійську духовність серед греко-католиків,

прикладом цього може слугувати Майстерня літургійних перекладів «Трипісонець», до складу якої входять деякі викладачі Українського Католицького Університету, котрі займаються перекладами літургійних текстів з мов оригіналу, в основному з грецьких та церковнослов'янських мов, зокрема, вже здійснено переклад «Божественної Літургії Передосвячених Дарів» [3].

Також прослідковується тяжіння всієї УГКЦ до орієнтальної греко-католицької ідентифікаційної групи через правлячих ієреїв цієї церкви. Ця тенденція розпочалася з початку 2000-них років коли УГКЦ очолив владика Любомир Гузар, котрий належить до монахів студитського уставу, під час своєї діяльності ряд єпископських свячень отримали саме ієромонахи студитського уставу, або лояльні до них клірики. Також теперішній предстоятель УГКЦ владика Святослав Шевчук проголосив себе послідовником політики Гузара.

Отже, описавши й схарактеризувавши східну богослужбову практику, яка існує в межах УГКЦ, можемо ствердити, що така практика має свій прояв у щоденному житті багатьох вірян, а також монахів-студитів в середовищі греко-католиків. Цій практиці властива виразна ірраціональна основа та намагання досягнути споглядання Бога через культово-обрядову практику.

3.3 Окцидентальність в середовищі Української Греко-Католицької Церкви як вияв латинізації

З'ясувавши структуру культово-обрядових практик орієнтальної греко-католицької групи, переходимо до розгляду окцидентальної ідентифікаційної групи. Необхідно зазначити, що орієнтальна група є основою, з якої починала свою культово-обрядову практику УГКЦ. Повертаючись до першоджерел, представники орієнтальної групи намагаються якнайглибше та якнайдосконаліше відтворити первісну богослужбову практику. А культово-обрядові практики окцидентальної групи, навпаки, є певною модифікацією православного обряду із запозиченнями, котрі греко-католики в основному перейняли від римо-католиків. Хоча потрібно зауважити, що протягом історії саме ці запозичення неодноразово ставали

символами греко-католицької ідентичності, як, наприклад, упродовж діяльності Церкви в підпіллі – у другій половині ХХ ст.

Культово-обрядові практики окцидентальної греко-католицької групи є дуже різноманітними, оскільки в різних частинах конфесії златинізовані впливи розвинулися по-різному, тому вони не мають чіткої впорядкованості. Для глибшого аналізу спробуємо структурувати ці практики.

Українська Греко-Католицька Церква від початку заснування зазнавала впливу латинських нашарувань. Це було зумовлено як зовнішніми, так і внутрішніми факторами. Зокрема, зовнішніми факторами були: бажання частини римокатолицького духовенства перевести греко-католиків на латинський обряд та тиск на уніатів з боку польської влади.

Внутрішніми чинниками можна вважати: навчання уніатських священиків за кордоном у латинських традиціях, а також визначення греко-католицької ідентифікації через латинські чи златинізовані культу та обряди.

Філософською та ідейною основою для цієї групи є католицька філософська традиція – до рішень II Ватиканського собору. Тезово розглянемо ідейну основу групи: головний елемент ідентифікації належності до Католицизму; беззаперечне шанування Папи Римського; раціональна спрямованість; традиції Тридентського богослов'я та рішень Замойського синоду; паралітургійна спрямованість культово-обрядових практик.

Для визначення структури культово-обрядової практики цієї групи потрібно проаналізувати основні культу та обряди, котрі здійснюються за часовим принципом: доби, неділі, місяця й року.

Денне богослужбове коло у василіянському монастирі відрізняється від богослужбового кола монахів студійського уставу. Безпосередньо до традиційного візантійського денного кола додаються молитви ранішні та вечірні із розважаннями. Також опускаються міжчасся й неодноразово нехтуються чини часів. Ставлення до чину утрени та вечірні є більш довільним. Вони можуть пропускатися або скорочуватися. Більш виразний акцент ставиться на літургії, котра може

відправлятися декілька разів на день, чого не практикують представники східної традиції [221, с. 319-324].

Також розвинулися такі практики: приватні й читані літургії; нехтування традицією «алітургійних днів» (дні у Великому Пості, коли не звершуємо Євхаристії); впровадження практики одного з різновидів служб – литаній – литанія до Пресвятою Імені Ісуса; литанія до Пресвятого Серця Ісуса; литанія до святого Йосипа; литанія до Пресвятої Крові; Причастя на колінах.

Як приклад одного з елементів культової практики – причастя на колінах. Свою думку з приводу такого приймання висловив отець-єзуїт Роберт Тафт, віце-ректор Папською інституту східних досліджень, один із провідних знавців Східної Літургії в Римі: «...в деяких златинізованих греко-католицьких церквах існує практика, і певні люди, які називають себе «римо-католицькими традиціоналістами», наголошують на тому, і приклякають тоді, коди служитель таїнства приближується до них, створюючи своєрідний спектакль самим собі, що складає незручності іншим причасникам. Вони, напевно, це роблять тому, що схиляння на приклоніння колін не тільки «більш благочестиво», а також більш «традиційне», тобто, таке, що було характерним для обряду в період до II Ватиканського собору» [205, с. 6].

Звичай вклякання є середньовічною західною практикою, котра поступово була прийнята Латинською церквою між XI і XVI століттями і, звичайно, поступово почала запозичатися греко-католиками в їхньому літургійному житті.

Цікавим є той факт, що після II Ватиканського собору внаслідок прийнятих реформ у римо-католиків з'явилася практика приймання Причастя стоячи, натомість у греко-католиків традиція вклякання подекуди залишилася і донині [110].

У тижневому циклі Римської обрядової традиції, який має вплив на греко-католиків, сформувалися такі присвяти: неділя – Христовому Воскресінню й Святій Трійці; понеділок – Святому Духові та душам у чистилищі; вівторок – Святим ангелам; серeda – Святому Йосипу; четвер – Святим Дарам; п'ятниця – Страстям Христовим і Його Святому Серцю; субота – Пресвятій Богородиці та її Непорочному Серцю [158, с. 511-512].

Із цього седмичного кола в латинській традиції поряд з візантійською є крім Воскресіння, ще й поминання Святої Трійці в неділю, (окрім страстей Христових), поминання Святого Серця Христового, а також шанування святих дарів у четвер. Наприклад, у василіянських монастирях кожного першого четверга місяця здійснюється обряд виставляння Святих Тайн.

Також важливим щодо седмичного кола є, окрім Страстей Христових, вшанування Серця Христового. Це набожество виникло в XVII столітті, а в 1856 році було офіційно затверджене Апостольською Столицею, відтак поширене по всій Католицькій Церкві [81, с. 3].

Засновницею цього набоження стала с. Маргарита Марія Алякок (1647-1690). Вона була монахиною чину Посіщення Пречистої Діви Марії в монастирі Паре ле Моньяль у Франції. Вона мала кілька видінь, найважливішими з яких є три. 1. Ісус Христос показав Маргариті Своє Серце й сказав, «що більше не в змозі ховати в грудях полум'я Своєї любові до людей і хоче відкрити їм скарби Свого Серця, щоб врятувати їх від вічної загибелі». 2. Ісус через Марію Алякок запросив людей, щоб вони кожної першої п'ятниці упродовж дев'яти місяців приступали до св. Сповіді та св. Причастя, а кожного тижня з четверта на п'ятницю вночі цілу годину молилися на честь Його Серця, опущеного і страждаючого в Оливній Горі. 3. У видінні 1675 року Христос визначив предмет набоження – Серце, запалене любов'ю до людей, і встановив першу п'ятницю для винагородження за гріхи [81, с. 8].

Видіння монахині дали поштовх до формування своєрідних культово-обрядових практик, які широко використовуються окцидентальною греко-католицькою групою. Прихильники василіянської духовності, а також частина греко-католиків східного обряду практикують дев'ятниці – до Пресвятого Серця Ісусового та інші, у котрих описані різноманітні благодаті, що можуть зійти до молільника за умови практикування вказаних молитов і приступання протягом дев'яти місяців в першу п'ятницю кожного місяця до таїнств Покаяння-Сповіді та Євхаристії. Серед греко-католиків було поширене зображення на іконах Христа і Марії з відкритими серцями, що також стало ознакою приналежності сім'ї до греко-католицької Церкви.

Вплив латинського обряду позначився і на циклі місячних богослужінь. У межах римо-католицької церкви сформувався такий порядок присвяти місячних богослужінь: січень – імені Ісуса; лютий – Святому Сімейству; березень – Святому Йосифу Обручнику; квітень – Святих Дарів; травень – Пресвятої Богородиці; червень – Святому Серцю Ісуса; липень – Пречистої Крові Христової; серпень – Непорочного Серця Богородиці; вересень – Семи скорбот Марії; жовтень – Розаріо (вервиці) Пресвятої Богородиці; листопад – Поминання покійних; грудень – Непорочному Зачаттю [158, с. 495-498].

У сучасній практиці збереглися в основному чотири з них. Травень і жовтень присвячені Пресвятій Богородиці, червень – Серцю Ісуса, а листопад – поминання покійних. Ці чотири місячні присвяти є характерними і для греко-католиків.

Особливо це простежується в культурі Богородиці, котра в греко-католицькій літургійно-обрядовій практиці займає визначне місце, і без згадки про неї не відбувається жодне богослужіння. Сфера богородичного культу також не уникла запозичень елементів латинської народної побожності, звідти взято певний релігійний сентименталізм, популяризацію різних приватних об'явлень і т. ін. Особливою прикметою латинського богородичного благочестя було акцентування на «непорочному зачатті».[125, с. 101-103].

У сучасному католицькому богослов'ї після II Ватиканського собору теж акцентують увагу на богородичному культурі. Зазначимо, що прояви богородичного благочестя, що надто переакцентують інші прикметні особливості Богородиці, представляючи їх у фанатичному світлі, можуть деформувати віру, затінюючи її первісну суть у пізнанні та служінні єдиному Богу в Пресвятій Трійці.

З особливим культом Богородиці пов'язана традиція проведення «травневих богослужінь», присвячених Діві Марії, яка поширилася в Європі в XIX столітті, а вперше виникла в кармелітському монастирі у Ферраре. Тоді монастирська служба складалася з розважань, молитов, співу лоретанської літанії і з т.з. (*loges mariani* (марійських квіточок), а закінчувалася благословенням Святими Дарами).

Також у Римському обряді, на відміну від, наприклад, Візантійського, немає добре продуманої розвиненої системи з'єднання різних свят, що припадають на

один день. Як правило, якщо спогад про святого або свято потрапляють на неділю або інший день, що має особливе значення, це свято або скасовується зовсім, або переноситься на інший день. При потраплянні на недільний день торжество має пріоритет перед неділею, проте в особливі періоди року (Великий піст, Великодній період, Адвент) пріоритет має неділя, а торжество переноситься на інший день.

Рухомі свята також іноді переносяться, але вже з іншої причини: свято, що припадає на робочий день, може бути перенесене на найближчу неділю. Це пояснюється т.з. «Пастирською необхідністю» і має на меті дати можливість відвідати святкову службу людям, котрі в цей день працюють. Наприклад, на наступну за ним неділю може переноситися Вознесіння, Торжество Тіла Христового. Рішення про те, які саме свята переносяться, приймається на місцевій єпископській конференції. Такий порядок частково поширився на греко-католицьких прихильників латинізації [100].

Частина свят в Католицькій Церкві належить до т. зв. «обов'язкових» (інша назва «приписані свята, або «субграві», від лат. *Sub gravi poena*, що позначає ступінь провини того, хто цих свят не дотримується»). Це своєрідний аналог візантійським дванадцятисвяттям. У ці дні кожен католик зобов'язаний відвідати святкову месу. До таких свят належать усі недільні дні року, а також 10 урочистостей з наведеного нижче списку, хоча місцева Єпископська конференція може вносити корективи в цей список, наприклад, деякі з цих свят перенести на неділю. Тут проглядається важливий момент щодо впливу католицької церковної структури, котра має пріоритетний авторитет над святоотцівською традицією.

Щодо свят то вони наступні: 1. 8 грудня – Непорочне Зачаття Діви Марії; 2. 25 грудня – Різдво Христове; 3. 1 січня – Торжество Пресвятої Богородиці; 4. 6 січня – Богоявлення; 5. 19 березня – Св. Йосипа Обручника; 6. 40-й день після Великодня – Вознесіння; 7. 60-й день після Великодня – Пресвятих Тіла і Крові Христових; 8. 29 червня – Свв. апостолів Петра і Павла; 9. 15 серпня – Успіння (Взяття на Небо) Пресвятої Діви Марії; 10. 1 листопада – Усіх Святих [32, с. 502].

Важливо відзначити, що серед латинських греко-католицьких прихильників витворилося особливе ставлення до свята торжества Пресвятої Богородиці та

святого Йосифа Обручника (що вважається покровителем Католицької Церкви), яке святкується 8 січня за юліанським календарем. Також важливим є свято Пресвятих Тіла і Крові Христових, з яким пов'язаний обряд приймання першого причастя після проходження катехитичного навчання. Цей обряд є запозиченим з латинської традиції і став своєрідним відповідником римському миропомазанню (конфірмації), після котрого можна приймати причастя. У візантійській традиції тайна миропомазання уділяється після хрещення, тому причащатися можуть і діти до 7 років без сповіді [152, с. 144-145].

Щодо посту, то в Римо-католицької церкві він полягає в духовному та фізичному утриманні від надмірностей (в їжі й у справах). Основним елементом посту є постанова, яку кожен вірний дає собі перед його початком. Постанова може стосуватися обмежень в їжі, у в розвагах і т.п. [32, с. 473].

Чинний статут посту, як і багато іншого в житті Католицької Церкви, визначає Кодекс Канонічного Права (ККП). Ось витяги з цього кодексу стосовно посту:

У Каноні 1249 вказано, що всі вірні Христу, і кожен з них по-своєму, в силу Божественного закону, зобов'язаний здійснювати покаєння. Але для того щоб всі вони з'єдналися один з одним, спільно здійснюючи покаєння, пропонуються покаєнні дні, коли вірні Христу повинні особливим чином віддаватися молитві, виконувати справи благочестя й милосердя, відрікатися від самих себе, вірно виконуючи свої обов'язки, а насамперед – дотримуючись посту й стриманості за нормами нижченаведених канонів.

Також канон 1250 проголошує, що покаєнними днями й періодами у вселенській Церкві є всі п'ятниці протягом усього року і час Великого посту.

Згідно з канonom 1251, утримуватися від м'яса чи інших видів їжі згідно з приписами конференції Єпископів слід в усі п'ятниці року, крім тих, на які припадає певне торжество. Утримання ж і піст обов'язкові в Попільну Середу, а також у п'ятницю Страстей і Смерті Господа Ісуса Христа.

Канон 1252 проголошує, що закон утримання обов'язковий для тих, кому виповнилося чотирнадцять років, а закон про піст – для всіх повнолітніх осіб, аж до початку шістдесятого року життя. Однак пастирям, а також батькам слід подбати,

щоб і ті, для кого в силу більш юного віку закон посту й стриманості ще не обов'язковий, виховували в собі справжнє почуття покаяння.

Наприкінці канон 1253 вказує, що конференція Єпископів може точніше визначити порядок дотримання посту й стриманості, а також повністю або частково замінити піст і стриманість іншими формами покаяння, особливо справами милосердя та благочестя [100].

Як видно з наведеного тексту канону, для днів Великого посту, хоча вони й зазначені як покаянні, нема конкретних вказівок про піст. Це є підставою для багатьох християн на практиці не дотримуватися «харчових» обмежень у цей день, замінюючи їх, наприклад, додатковими молитовними правилами (напр. богослужіння «Хресної дороги»), або справами милосердя, або відмовою від веселощів, розваг і т. п [32, с. 347].

Окремо треба згадати такий вид посту, як євхаристійний піст, тобто утримання від їжі перед прийняттям Причастя. В апостольські часи, як видно з текстів Нового Завіту, такого посту не було. Однак згодом повсюдно було встановлено вимогу приступати до Причастя «натщесерце», тобто до прийняття будь-якої їжі.

Коли в середині ХХ століття Папа Пій XII дозволив (спочатку в окремих парафіях за особливим дозволом, а потім – повсюдно) здійснювати меси ввечері, виникла необхідність обмежити тривалість євхаристійного посту, оскільки утриматися від їжі аж до вечора багатьом було б важко. Тому встановлено тривалість посту – 3 години.

Унаслідок реформ II Ватиканського Собору тривалість євхаристійного посту була скорочена до однієї години. Таким чином, католик, який бажає приступити до Причастя, повинен перед цим утримуватися від їжі щонайменше одну годину. Уживання води (і ліків, кому вони необхідні) при цьому не обмежується [13, с. 18].

Такої практики посту дотримуються представники окцидентальної ідентифікаційної групи Української Греко-Католицької Церкви, зокрема потрібно наголосити на тому, що відповідно до католицьких канонів піст починають практикувати з 14-ти років, натомість у східній традиції з 7 років, також західний

піст є менш прискіпливо розписаний щодо вживання їжі, а головний акцент ставиться на постанові. До того ж детально регламентованим є свхаристійний піст.

Важлива позалітургійна латинська обрядова практика – це молитва на вервиці, що зародилася в глибоку давнину II століття. На Сході, у Сирії, християни, побудувавши перші монастирі, почали молитися там, нанизуючи сушені зернята ягід на шнурочки [147].

У період середньовіччя Латинська Церква перейняла вервицю від Східної Церкви. З цього часу, молячись за допомогою вервиці, католики вірять, що той, хто молився на ній, отримає Божі ласки, прощення своїх гріхів. Молитва на вервиці допомагає їм укріплюватися у вірі.

Першими великим пропагандистом молитви на вервиці був св. Домінік (1170-1221). За Святим переданням, у Тулузі 1214 року перед ним з'явилася з Неба Матір Божа з трьома небесними дівами й попросила поширювати молитву на вервиці поміж християнами. У XV столітті в Західній Європі, де молитва на вервиці була майже забутою, бл. Алан де Рупе (1428-1475) допоміг відродити її. Пізніше місіонер св. Людовік Грінйон де Монфорт (1673-1716) поширював культ моління на вервиці. Він вважав, що Пречиста Діва Марія з усіх набожеств найбільше цінує вервицю, бо через неї кожний християнин отримує прощення за провини, звільняється від гріха, прагнучи досконалості, зростає у ласці [212].

У розповідях про св. Франциска згадується такий випадок: один молодий чернець ревно відмовляв вервицю щодня перед обідом. Одного разу він не зумів її вчасно відмовити. Щоб не порушувати своєї обітниці, просив дозволу в настоятеля на запізнення до обідньої трапези й пішов до монастирської каплички. Настоятель, зауваживши, що хлопця досить довго немає, послав до каплички іншого брата. Зайшовши туди, він побачив, як молодого ченця Матір Божу та двох ангелів огортало дивовижне сяйво. На кожне «Богородице Діво» з уст молодого монаха виходила біла троянда, її підхоплювали ангели та оздоблювали нею корону на голові Пречистої Діви Марії [171, с. 4]. Ця історія дуже популярна серед католиків, і її часто люблять розповідати в середовищі окцидентальної греко-католицької групи.

Власне тому вервицю називають ще рожанцем (розарій), що в перекладі означає корона троянд (рож). Блаженний Алан де Рупе говорив, що вервиця із 150 «Богородице Діво» є великою короною із білих троянд для Марії, а вервиця із 16 «Отче наш» – малою короною із червоних троянд для Ісуса. Хоча треба зауважити, що тепер повний розарій складається із 200 молитов «Богородице Діво» і 21 молитви «Отче наш», які, своєю чергою, діляться на такі розважання:

- Радісні таїнства (в понеділок та вівторок): 1. Про Благовіщення (в наміреннях про чесноту покори); 2. Про відвідини св. Єлизавети Марією (за любов до ближнього); 3. Про Різдво Христове (за душевну вбогість); 4. Про Стрітіння Господнє (за чесноту послушності); 5. Про віднайдення Ісуса в храмі (за чесноту побожності).
- Світлі таїнства (в четвер): 1. Про Богоявлення (за підчинення Божій волі); 2. Про чудо в Кані Галилейській (за набожність до Пречистої Діви Марії); 3. Про те, як Ісус проповідував Царство Боже (за ласку навернення); 4. Про Преображення Господнє (за святий страх Божий); 5. Про установлення Євхаристії (за дух вдячності Богові).
- Страсні таїнства (в середу та п'ятницю): 1. Про молитву на Оливній горі (за щирий жаль і каяття за гріхи); 2. Про бичування Христа (за чесноту чистоти); 3. Про терням увінчання (за духовну відвагу); 4. Про Хресну дорогу (за чесноту терпеливості); 5. Про Розп'яття Ісуса Христа (за остаточну витривалість).
- Славні таїнства (в суботу та неділю): 1. Про Воскресіння (за чесноту віри); 2. Про Вознесіння (за чесноту надії); 3. Про Заслання Святого Духа (за чесноту любові); 4. Про Успіння Пресвятої Богородиці (за щасливу смерть); 5. Про прославу Марії в небі (за вічне спасіння) [47, с. 2-4].

Також серед католиків переповідається та поширюється послання Матері Божої в Меджугор'ї, котрі були зафіксовані 29.09.1995 р., зокрема, там були сказані такі слова щодо вервиці: «Дитино Моя, яке невимовне захоплення переживаю Я, коли ви творите молитву святої Вервиці! Тоді Я щаслива, бо пізнаю Свої задуми у ваших серцях: коли ви творите Вервицю, Я бачу Ісуса, який сіє в серці кожного з вас

любов! Я називаю вас Своїми дітьми та об'єдную в мирі, бо ви тепер одно: Христос живе та зростає у вас» [147].

Важливими промоутерами вервиці були Папи Римські, котрі також закликали берегти таїнство вервиці. Вони стверджували, що важливим чинником Марійської духовності є молитва на вервиці. Деякі люди вважають молитву на вервиці монотонною та застарілою, але вірні сприймають її як одну з найбільш суттєвих та благодатних практик християнської набожності.

Папи вшановували молитву на вервиці. Так папа Пій IX висловлювався про вервицю: «Моїм найбільшим скарбом у Ватикані є Вервиця. Вона – моє Євангеліє». Папа Лев XIII говорив: «Католицький люде, люби Вервицю, католицький люде, молися часто і охоче на Вервиці». Пій X у своєму заповіті написав: «Поміж усіма молитвами Вервиця є найкращою, вона приносить найбільше ласк. Вона є молитвою, яка найбільше зворушує Серце Божої Матері». Папа Пій XI стверджував: «Поміж молитвами, якими ми звертаємося до Божої Матері, Вервиця займає особливе місце. Вона є чудесним вінцем, прекрасною молитвою» [212].

Папа Павло VI в апостольському посланні «Культ Марії» висловлює таку думку про вервицю: «Вервиця здатна поглиблювати християнське життя та помножувати апостольську ревність». Іван-Павло II називає вервицю простим та багатим молінням, яке усім доступне, вважаючи, що вона – «драбина, по якій піднімаються до Неба за допомогою руки Марії» [147].

Важливим елементом молитви на вервиці є обітниці тим, хто на ній молиться. Це важлива відмінність від Ісусової молитви на чотках, котра проголошує метою споглядання Бога, без явних обітниць. Найбільш розповсюджені є 15 обітниць Матері Божої тим, хто молиться на вервиці. Ці обіцянки полягають в особистій опіці Матері Божої, перемогою зла і обіцянкою вічного життя, щастя на землі, а також таких конкретних обіцянок, як не померти несподіваною смертю без святих тайн, звільнення від чистилища і запевнення у виконанні прохань які звертаються до Богородиці та рахування молільників особистими синами [47, с. 6].

Зауважимо, що молитви на вервиці є різноманітними, наприклад: вервиця щоденна, вервиця Пресвятого Серця Ісуса, вервиця до Євхаристійного Ісуса,

вервиця з розважаннями, золота вервиця, вервиця для дітей, вервиця за душі в чистилищі та інші. У них можна побачити відображення як католицької догматики – догмат про чистилище, так і акцент західної духовності на стражданні Ісуса Христа, на відміну від східної традиції, котра наголошує на Воскресінні Христа [212].

Ще одною важливою формою позалітургійного вшанування Ісуса Христа є Хресна дорога, обряд якої здійснюється в межах УГКЦ кожної п'ятниці Великого посту, а також в різні дні року, коли згадуються страсті Христові, у декотрих парафіях навіть щоп'ятниці.

Ця форма розважання про страсті Христові виникла в середньовіччі, але своїм корінням сягає перших християнських століть. Вона є подібною до страсних латинських служб, у яких вірні розмірковують над муками Спасителя. Традиційним візантійським великопісним богослужінням є Літургія Передосвячених Дарів, яку служать кожної середи та п'ятниці Великого посту. «Хресна дорога», як запозичення з іншого обряду, відрізняється від традиційних богослужінь не тільки будовою, але й способом відправи. Із запровадженням «Хресної дороги» з ужитку стала витіснятися Літургія Передосвячених Дарів [91].

Важливим є ще той факт, що, маючи чіткий розпорядок з чотирнадцяти стацій, котрі складаються з розважань, молитов (переважно одна до конкретної стації, за котрою промовляють «Отче Наш» і «Богородице Діво») і страсних пісень, можемо простежити відсутність чітко визначених розважань; Хресні дороги є різного авторства, що ще раз підтверджує латинський характер цього обряду, на відміну від східнохристиянського, де всі обряди є більш сталі та канонічно затверджені.

Проаналізувавши специфіку культово-обрядових практик окцидентальної греко-католицької ідентифікаційної групи, зазначимо, що в них частково використовуються латинські або златинізовані форми. Таке впровадження стосується практично всіх елементів обрядовості церкви – від Літургії до приватних молитовних практик – і здебільшого базується на раціональному осмисленні Бога й Священного. Діалог з Богом і святими в цих практиках трактується через розумове осмислення обрядів. Також варто зазначити, що ці культово-обрядові практики є в багатьох випадках основою духовної ідентифікації окцидентальної групи.

З метою глибшого осмислення активного практикування та популяризації культово-обрядових практик златинізованого характеру в середовищі УГКЦ, необхідно розглянути склад окцидентальної ідентифікаційної групи, зокрема монаших спільнот, а також громадсько-мирянських організацій.

Насамперед розглянемо чернечі згромадження, котрі входять до складу окцидентальної греко-католицької ідентифікаційної групи. Варто зазначити, що ці монаші чини були утворені та функціонують в межах УГКЦ. За основу побудови своїх спільнот вони використали латинський принцип, а саме – навколо «монашого чину», котрий має свою чітку побудову та чітке підпорядкування. Також важливим елементом є генеральні капітули – зібрання представників всього чину заради вибору керівництва, обговорення й вдосконалення своєї діяльності; на таких капітулах можуть приймати рішення стосовно культово-обрядових практик, відкидання або додавання до молитовного життя тих чи інших практик. Це відрізняється від східної традиції, яка керується типіконами, котрі складені в монастирях і в яких важче впровадити зміни.

Першим чернечим згромадженням, котре мало чітку златинізовану побудову, був василіянський чин. Це згромадження об'єднало всіх греко-католицьких монахів ще на початку XVII століття та залишалось єдиним великим монашим згромадженням уніатської Церкви до кінця XIX століття.

Отже, василіяни – монахи Чину Святого Василія Великого, ЧСВВ (*Ordo Sancti Basilii Magni, OSBM*), східно-католицький монаший Чин (Орден), діє у східних Католицьких Церквах, які дотримуються візантійського обряду [56].

Монахи цього Чину дотримуються правил, написаних у IV столітті св. Василієм Великим. Він сформував правила для спільножитніх монастирів (кіновії), що поєднували б молитовний характер монашества з працею. Монастирі василіян є в Антіохійському (мелькітському) Патріархаті, в Українській та Румунській Греко-Католицьких Церквах, існує також італо-албанський монастир Гроттафєррата біля Рима. Український чин монахів-василіян був утворений завдяки реорганізації монастирів Київської митрополії, які разом із митрополитом Київським та єпископами прийняли єдність із єпископом Рима.

Серед василіян особливо виразно простежується культ почитання св. Василя Великого, св. Йосафата Кунцевича, а також інших василіянських мучеників та ісповідників, котрі були замучені радянською владою та проголошені блаженними папою Іваном Павлом II під час його візиту в Україну (єпископ Перемишлянсько-Самбірський Йосафат Коциловський; єпископ Пряшівський Павло Гойдич; Северіан Бараник; Яким Сенківський; Віталій Байрак). Також окремо можна виділити культ почитання Йосифа Веніаміна Рутського, котрий офіційно не проголошений ні святым, ні блаженным, але який був одним із засновників і реформаторів василіянського чину і котрого василіяни вшановують, зображаючи його лик в храмах, також називаючи його іменем різні заклади [173, с. 15-19; 66-73; 77-80].

Варто зазначити, що василіяни мають свою друкарню «Місіонер», котра існувала ще з кінця XIX століття, за радянської влади вона була закрита й відновлена в роки незалежності України. Друкарня публікує різні прокатолицькі книги, наприклад Народний Католицький Катехизм Франца Шпігаро, котрий був написаний у 1917 році в дусі Пієвої епохи (епоха в Католицькій Церкві відзначалася консерватизмом, а також інклюзивним підходом стосовно Католицької Церкви), у видавництві «Місіонер» цей Катехизм у перекладі українською мовою був надрукований у 1997 році, ставши бестселером серед греко-католицьких окциденталістів [96]. Також видавництво публікує папські енцикліки та інші документи Католицької Церкви, праці римських пап, тощо [27]. «Місіонер» видає й богослужбову літературу, зокрема Службники, Требники, Молитвослов [44], котрий є особливо популярний серед греко-католиків; виданий в 1990 році, він слугує основною богослужбовою книгою практично для всієї окцидентальної греко-католицької групи. У видавництві виходить друком багато невеликих за обсягом богослужбових книг, де є тексти дев'ятниць, Хресної дороги, адорацій тощо.

Також при храмах окцидентальної групи діє чимало молодіжних організацій, які беруть активну участь у діяльності василіянської спільноти. Прикладом може слугувати товариство «Містична троянда», котре засноване при храмі Андрія у Львові. Молоді люди з товариства організують прощі до василіянських

монастирів, проводять Хресні дороги, часто сповідаються, при цьому приймають причастя на колінах, моляться дев'ятниці тощо [24].

Охарактеризуємо жіночу гілку Василянського Чину. Василянки – сестри Чину Святого Василя Великого, жіноча монаша спільнота, яка живе за правилами, укладеними св. Василієм Великим.

Монастирі василянок діють у Східних Католицьких Церквах, в яких дотримуються візантійського обряду, зокрема й в Антіохійському Патріархаті та на Сицилії – сестри св. Макрини (італо-албанська традиція). Жіночі василянські монастирі ведуть початок своєї традиції від заснування сестрою Василя Великого Макриною жіночого монастиря в Аннесісі (Мала Азія) [61].

Сьогодні Чин нараховує 630 сестер, котрі знаходяться в таких країнах: в Україні, Угорщині, Словаччині, Польщі, Німеччині, Італія, Греції; США, Аргентина, Австралія, Бразилії та Румунія [189, с. 25-214].

Окрім власне василянських згромаджень, в середовищі УГКЦ присутні монаші греко-католицькі спільноти, котрі були засновані безпосередньо василянами чи за їхнього сприяння, або такі, що перебувають під духовною опікою та наставництвом отців-василян. Стосовно культово-обрядового життя, слід зазначити, що для різних монаших спільнот характерним є різний ступінь латинізації, оскільки з розвитком цих спільнот відбуваються зміни як у напрямку очищення обрядів від латинських запозичень, так і в протилежному – збереження та примноження їх.

До жіночих спільнот, у діяльності яких виявляємо вплив латинських нашарувань, належали сестри-йосафатки – Згромадження Сестер свщмч. Йосафата (ЗССЙ) – жіноче чернече Згромадження Української Греко-Католицької Церкви.

У 1990 р. було розпочато будівництво монастиря в м. Львові, а в 1992 р., з благословення Блаженнішого Івана Мирослава Кардинала Любачівського, сестри відкрили новіціят. Починаючи з 1990 р., вони проводять активну діяльність у м. Золочеві, а в серпні 1995 р. повертаються на стале проживання та працю в с. Кізлів Буського р-ну Львівської обл. [178].

З лютого 1995 р., на прохання сс. Витанок та пропозицію Владика Василя Медвіта, сестри оселилися в смт. Олеську Буського р-ну, де проводили свою

діяльність до 1999 року. У 1996-2000 роках сестри займалися місійною працею в с. Улашківцях Чортківського р-ну Тернопільської обл., а в 1988-2000 рр. – у місті Луцьку Волинської області.

Згромадження сестер-мироносиць під покровом святої Марії Магдалини (ЗСМ) – жіноче чернече згромадження єпископського права УГКЦ, засноване на початку ХХ століття.

Відновлення повноцінного життя Згромадження відбулось у 1989 році разом із виходом із підпілля Української Греко-Католицької Церкви. На сьогодні монастирі Згромадження сестер-мироносиць розташовані на території трьох єпархій: Івано-Франківської архієпархії, Коломийсько-Чернівецької єпархії та Мукачівської Греко-Католицької єпархії.

Ще одним жіночим монашим згромадженням, витоки якого – у василіанській духовності, є «Сестри Службниці Непорочної Діви Марії (ССНДМ)». Це жіноче чернече Згромадження Української Греко-Католицької Церкви засноване наприкінці ХІХ століття.

Співзасновниця Сестер Службниць Непорочної Діви Марії – Йосафата Гордашевська, упокоїлась 7 квітня 1919 році. За її життя Згромадження заснувало 40 осередків, де працювали 400 послушниць. 1992 р. у Перемишлі (Польща) був розпочатий процес беатифікації. 6 квітня 1998 р. Папа Іван Павло II проголосив її праведною, а 2001 р., під час свого візиту в Україну – блаженною. Церква вшановує Йосафату Гордашевську 20 листопада. Серед блаженних мучеників УГКЦ, проголошених Папою Іваном Павлом II у 2001 році, є ім'я ще одної сестри службниці – Тарсикії Мацьків, яка загинула в 1944 році.

За межами України Згромадження є у Франції, Німеччині, Англії, Бразилії, Аргентині, Канаді та США. Головна управа сестер-службниць знаходиться в Римі. На сьогодні до Згромадження належить понад 1000 черниць в усьому світі. Чернечий Статут сестер-службниць був підтверджений Папою Пієм XII в 1956 р.

Згромадження сестер св. Йосифа Обручника Пречистої Діви Марії (йосифітки) (ЗССЙО) – жіноче чернече Згромадження єпископського права Української Греко-Католицької Церкви, засноване наприкінці ХІХ століття.

В згромадженні є культ блажених с. Олімпії (Ольга Біда) та с. Лаврентії (Левкадія Гарасимів) котрі стали мученицями та були проголошені блаженними УГКЦ. Сестер заарештували в 1950 р. солдати НКВД, їх вивезли до пересильного табору в Бориславі, а згодом засудили на довічне заслання у с. Харськ Томської області. У 2005 році їх мощі були віднайдені та перевезені із Сибіру в Україну. Для вшанування пам'яті про них облаштовано каплицю у величному новозбудованому монастирі на вул. Личаківській у Львові. Таким чином, в згромадженні є особливий культ сестер Лаврентії та Олімпії [173, с. 86-92].

В Україні діє 8 домів (в яких проживає 53 сестри), у Польщі – 5 домів, в Канаді сестри проживають у 2 домах, у Бразилії – в 4 домах. Спільнота ЗССЙО діє також в м. Прокоп'євську (Росія).

Сестри-катехитки святої Анни – жіноче згромадження Української Греко-Католицької Церкви, засноване в Бразилії 1932 року. Сестри ведуть свою діяльність у діаспорі, а також на території України. Із 1962 р. духовний провід Згромадженням переходить до оо. Василіан. В Україні сестри-катехитки працюють з 1991 р.. У Бразилії, у США, в Італії, в Україні діє 18 домів, у яких проживає 103 сестри.

Далі схарактеризуємо монаші спільноти, котрі були засновані не василіянами, але також мають західнохристиянську структуру та використовують златинізовані культово-обрядові практики.

Згромадження Сестер Непорочного Серця Марії Фатімської – жіноче чернече Згромадження єпископського права УГКЦ, засноване в середині ХХ століття.

Окрім постійної молитви (1/3 доби), харизма нового згромадження передбачає опіку над дітьми та церковними братствами, виховання та катехизацію молоді, допомогу парафіяльним священикам, місійну діяльність, опіку над людьми з особливими потребами.

На сьогодні Згромадження Сестер Непорочного Серця Марії Фатімської має головний дім в м. Зборові Тернопільської області. Діють також спільноти у Львові, Києві, Кіровограді. На поясі сестри носять вервицю, на якій заповідала молитися Фатімська Богородиця.

У Згромадженні відчутний культ єпископа, священномученика Григорія Хомишина, котрий був активним прихильником латинізації УГКЦ, а згодом проголошений папою Іваном Павлом II у Львові блаженним разом ще з 27 представниками УГКЦ. Він особливо пошановується у Франківській митрополії, де був колись єпископом і загалом серед окцидентальної греко-католицької ідентифікаційної групи [173, с. 12-15].

Місійне товариство святого апостола Андрія – чоловіча монаша спільнота УГКЦ, заснована наприкінці ХХ століття. Головною метою Товариства є внутрішня та зовнішня місійна праця.

Товариство святого апостола Андрія було засноване в 1997 році за ініціативи о. Маріуша Міхаліка та єпископа Івано-Франківського Софрона (Дмитерка). О. Міхалік, уродженець Польщі, за походженням українець, у 80-х роках приїхав в Україну, де згодом розпочав навчання в Івано-Франківській духовній семінарії і паралельно у Варшавській духовній академії. 5 квітня 1997 року став священником. Під час навчання в семінарії о. Міхалік почав готувати підґрунтя для заснування місійного Товариства, яке б провадило активну душпастирську діяльність на пострадянських теренах [169, с. 33].

Товариство було офіційно засноване декретом єпископа Софрона (Дмитерка) 30 листопада 1997 року. Від листопада 1997 року до квітня 1998 року спільнота не мала власного будинку. У квітні 1998 року було придбано невеликий будинок, у якому оселились 4 брати.

У 1999 році члени Товариства роз'їхались для поглиблення богословської освіти у Вищу місійну семінарію отців-вербістів в Польщу та до Рима. 25 жовтня 2003 року в Тисмениці, поблизу Івано-Франківська, відбулось посвячення нового монастиря Товариства, яке очолив єпископ Софрон (Мудрий).

На сьогодні Товариство має два монаші Доми та Реколекційний будинок у Заріччі, Надвірнянського району. У вересні 2002 р. для емігрантів Товариство заснувало місійну станицю в португальському місті Евора. Головними завданнями товариства святого апостола Андрія є проведення місій та реколекцій [196].

Згромадження Сестер Пресвятої Євхаристії (сестри-євхаристки) засноване в 50-ті роки ХХ століття. Отець Петро Більо – парох с. Подільці (Самбірщина Львівської обл.), вирішив започаткувати нове активне жіноче Згромадження, яке б культивувало Євхаристійного Ісуса.

У 1992 році його офіційно зареєстровано, а через рік Блаженніший Кардинал Мирослав Іван Любачівський благословив сестер-євхаристок на розвиток і працю у Львівській архієпархії. Зараз сестри мають два монастирі в Івано-Франківській та Самбірсько-Дрогобицькій єпархіях.

Згромадження Сестер Пресвятої Родини (ЗСПР) заснував 1911 року отець Олександр Дикий, співзасновниками були о. Теофіл Горникевич та перша сестра Згромадження с. Тереза-Текля Юзефів.[17].

Згромадження Дочок Матері Божої Неустанної Помочі (Дочки МБНП) було засноване в липні 2003 року. Група сестер одного зі згромаджень УГКЦ звернулася до кардинала Любомира Гузара, Глави УГКЦ, з проханням дозволити їм вийти з цього згромадження й створити нову спільноту. Через місяць сестри отримали на це дозвіл і розгорнули нову сторінку свого життя. Вони переїжджають до Новояворівська (Львівська обл.), де працюють при церкві свв. ап. Петра і Павла. 31 жовтня цього ж року сестри одержали, з рук Гузара, перший декрет заснування нової спільноти.

Розгляд складу окцидентальної греко-католицької ідентифікаційної групи дозволяє стверджувати, що ця група в своїй основі має Василіянський чин – котрий, окрім власної розгалуженої структури, став засновником та духовним провідником у низці монаших і мирянських греко-католицьких рухів.

Окцидентальна ідентифікаційна група УГКЦ використовує частину латинських запозичень, котрі були впроваджені в богослужбовий ужиток УГКЦ протягом століть, тому ці культово-обрядові практики для греко-католиків окцидентальної групи стали ключовими у визначенні своєї ідентичності, а також невід'ємною частиною їхнього щоденного молитовного життя.

3.4 Феномен загальнокатолицького руху та його вияви в культово-обрядовому функціонуванні сучасної УГКЦ

Українська Греко-Католицька Церква, крім своєї східної та модифікованої під латинським впливом ідентифікацій, має ще й суто католицьку ідентифікацію. У межах Католицької Церкви вона ідентифікується як одна із Східних Католицьких Церков, церква свого права та традиції. Водночас ця конфесія тісно співіснує співпрацює з різними структурними елементами Католицизму, зокрема з римською курією, а також з іншими Східними Католицькими Церквами. Також Церква бере активну участь у різноманітних всекатолицьких заходах (з'їздах, конференціях, Всесвітніх днях молоді, молитовних тижнях тощо). Також серед греко-католиків діють загальнокатолицькі монаші чини рухи, які приймають візантійську обрядовість, але мають специфічні прояви культово-обрядових практик.

Третя ідентифікаційна група, діяльність котрої проаналізуємо, – це так звана загальнокатолицька група, яка складається з монаших і мирянських католицьких згромаджень, котрі діють у межах Католицької Церкви незалежно від обряду. Переважно вони були засновані на Заході як римо-католицькі згромадження, але потім поширили свою діяльність на інші Східні Католицькі Церкви, зокрема й УГКЦ. У своїй більшості вони перейняли візантійський обряд і культово-обрядове пошанування в ньому, але вирізняються також певними культовими відмінностями – такими, як пошанування засновників своєї спільноти, і певними приписами, котрі стосуються всіх членів цієї спільноти, незалежно від їхнього обряду.

Філософською та ідейною основою для цих групи є католицька філософська традиція, яка була більш детально розглянута в першому розділі. Але тезово нагадаємо ідейну основу групи: томістська філософська традиція; принцип «раціоналізації віри»; екуменічна спрямованість; католицький містицизм; рішення II Ватиканського собору; традиції папської науки (через енцикліки, послання тощо).

Щодо денного кола богослужінь, то загальнокатолицька група практично повторює денний цикл окцидентальної групи, відправляючи вечірню, утрєню, євхаристійну літургію щоденно, але пропускаючи часто часи, міжчасся та

полуношню молитву. Особливий наголос ставиться на Євхаристійній Літургії, котра подекуди правиться декілька раз на день і може замінити вечірню.

Характеризуючи тижневе коло богослужінь, з'ясуємо, що залежно від різних представників загальнокатолицької групи вони можуть використовувати як візантійський, так і латинський розпорядок денних посвят щодо кожного дня тижня, які були розглянуті в попередніх підрозділах.

Проведення богослужінь місячного розпорядку в цій групі він збігається з практиками окцидентальної групи, зокрема, тотожною є присвята місяців: травня – Богородиці; червня – Христу Чоловіколюбця; жовтня – молінню на вервиці (розарію) та листопада – поминання померлих.

Якщо простежимо за проведенням різноманітних річних свят, то виявимо, що в кожного представника загальнокатолицької ідентифікаційної групи є свої особливості, котрі будемо аналізувати нижче, розглядаючи склад загальнокатолицької ідентифікаційної групи в межах УГКЦ.

Варто зауважити, що хоч структура культово-обрядових практик загальнокатолицької ідентифікаційної групи УГКЦ має тотожні з окцидентальною групою культово-обрядові практики, але є й деякі відмінності. Загальнокатолицька група будує своє літургійно-богословське життя згідно з рішеннями II Ватиканського собору, котрий постановив плекати та досліджувати східні обряди й зрівняв їх у гідності, на відміну від окцидентальної групи, котра свою богословсько-літургійну традицію формує на засадах Тридентського собору, який фактично був ратифікований у межах УГКЦ через рішення Замойського синоду. Ця традиція вважає латинський обряд вищим від інших і фактично дає дозвіл на існування візантійського обряду у видозміненій формі златинізованих практик, котрі свідчать про «католицьку» приналежність Східних Католицьких Церков. Цю тезу можна проілюструвати невеличким обрядом приймання причастя на колінах, котрий загальнокатолицька група відкинула, як і вся Католицька Церква, а в окцидентальній групі такий обряд продовжує існувати.

Отже, слід зазначити, що загальнокатолицька група, керуючись рішеннями та тенденціями, притаманними всій Католицькій Церкві, досліджує та впроваджує

візантійський обряд, відкидаючи старі латинські нашарування і, своєю чергою, залишаючи ряд елементів, котрі є додатковими та глобально не суперечать східнокатолицьким традиціям, але духовно поєднують їх зі своїми спільнотами в межах всієї Католицької Церкви.

Особливим є склад загальнокатолицької ідентифікаційної групи Української Греко-Католицької Церкви. Вона сформована з різноманітних чернечих згромаджень, а також громадсько-мирянських організацій, котрі ведуть свою діяльність у межах всієї Католицької Церкви й на теренах УГКЦ.

Загальнокатолицький рух серед греко-католиків можна поділити на дві категорії (відповідно до їх статусу в Католицькій Церкві): 1. Відомі історичні спільноти, котрі століттями провадили свою діяльність у межах Католицької Церкви, а також місіонерські монаші згромадження, які здійснюють свою діяльність по всьому світі. До їх складу входять: редемптористи, салезіани, єзуїти, францисканці тощо; 2. Засновано нові загальнокатолицькі рухи, а саме рухи, котрі виникли після II Ватиканського собору та в своїй діяльності керуються принципами екуменізму, а саме: «Віра і світло», «Тезе», «Живий вогонь» тощо.

Також цей рух можна структурувати за хронологічним принципом – тобто за часом початку діяльності серед греко-католиків: 1. Перша половина XX століття – період, коли їх запрошує здійснювати свою діяльність серед греко-католиків митрополит Андрей Шептицький: редемптористи, салезіани; 2. 90-ті роки XX століття (після виходу УГКЦ з підпілля) – засновано здебільшого згромадження, які провадили діяльність серед греко-католиків в еміграції та почали здійснювати свою діяльність в Україні, а саме: францисканці та єзуїти; 3. 2000-і роки – нові рухи, які були засновані в Європі в другій половині XX століття та почали діяльність і серед греко-католиків: «Віра і світло», «Живий вогонь», «Тезе».

Щодо загальнокатолицьких чернечих та мирянських рухів, то вони інтегрувалися в життя греко-католицької церкви після запрошення в 1913 році на місійну діяльність митрополитом Андреем Шептицьким монашого Чину Найсвятішого Ізбавителя (ЧНІ), або, як їх ще називають, «редемптористів» (від лат. «redemptor» – «відкупитель», «ізбавитель») [219, с. 224]. Така ідея виникла в

митрополита після відвідин Канади, де він познайомився з місією редемптористів серед українців. Найбільш плідною за своїми наслідками була зустріч з бельгійським місіонером о. Ахілю Деляре, який у 1906 році прийняв східний обряд, щоб працювати з українськими емігрантами в Канаді (після виїзду з України в кін. ХІХ-поч. ХХ ст. вони довгий час не мали жодного духовного проводу).

Розглянемо детальніше діяльність цього монашого згромадження. Редептористи – чоловіче монаше Згромадження Найсвятішого Відкупителя (назва в Україні: Чин Найсвятішого Избавителя», ЧНІ) (Congregatio Sanctissimi Redemptoris, CSSR). Католицьке монаше згромадження Папського права засноване святим Альфонсом Марією де Лігуорі та єпископом Томазо Фалькоей для роботи серед сільського населення та малозабезпечених сімей, яким бракувало духовного виховання. Згромадження діє в Латинській Церкві та Східних Католицьких Церквах [196].

21-го серпня 1913 року до Західної України, в маленьке село Унів, прибули о. Йозеф Схрайверс та ще 5 отців й 1 брат. Митрополит Андрей Шептицький подарував їм у цьому селі свій маєток, який отці перетворили в перший український монастир редемптористів. У 1918 році Митрополит придбав для редемптористів землю й будинок на Збоїськах (нині Львів), а пізніше ще два будинки на Голоску (нині Львів) та у Львові. Редемптористи отримали церкву в Тернополі. У 1920 році вони заснували монастир в Станіславові (Івано-Франківську) [169, с. 72].

У 2001 році Папа Іван Павло II під час візиту в Україну проголосив чотирьох українських редемптористів блаженними, культ яких має велике значення серед греко-католиків, особливо культ Миколая Чернецького. Також блаженними були проголошені о. Василь Величковський, о. Іван Зяттик та о. Зенон Ковалик.

Після виходу УГКЦ з підпілля обителі редемптористів в Україні почали знову відроджуватись. Більшість монастирів, які існували до війни, було відновлено. 1 вересня 1997 року відкрито Вищий духовний інститут згромадження редемптористів. Сьогодні монастирі редемптористів є у Львові, Тернополі, Кам'янці-Подільському, Гніздичеві, Новояворівську та Ковелі [169, с. 73-74].

Також це монаше згромадження має свою жіночу гілку, зокрема редемптористки – загальна назва для жіночих згромаджень Найсвятішого Избавителя

(Ordo Sanctissimi Redemptoris, O.Ss.R). В Україні в лоні Української Греко-Католицької Церкви діють монастирі єпископського права редемптористської гілки сестер Місіонерок Найсвятішого Ізбавителя (МНІ).

Жіноча гілка сестер-редемптористок сягає своєю історією 1720 року, коли о. Томазо Фалькоей (який разом із святим Альфонсом де Лігуорі є засновником чоловічого згромадження редемптористів) заснував в італійському місті Скала жіночий монастир споглядального характеру, що базувався на уставі візитанток. Проте новий статут монастиря був укладений сестрою Марією Челесте Кростароза, яка вступила до монастиря в м. Скала у 1724 році, та за участі святого Альфонса де Лігуорі в 1731 році. Новий статут був затверджений Папою Бенедиктом XIV 8 червня 1750 року. Первісний характер жіночих монастирів редемптористок є контемплативний (споглядальний) [196].

На запрошення редемптористів 12 липня 1997 р. до України приїхала генеральна настоятелька редемптористок у Німеччині сестра Вероніка Аймер. Сестрам з Німеччини запропонували зайнятися духовною формацією майбутніх українських редемптористок-місіонерок. 27 квітня 1998 р. 5 дівчат розпочали жити спільнотним життям у Львові. У той час, поки німецькі сестри готували до розгляду на Генеральній Капітулі питання про формацію українських сестер у східному обряді, кандидатками духовно й матеріально опікувалися оо. редемптористи. У січні 2000 р. на Генеральній Капітулі сестер було дано позитивну відповідь на запит українських редемптористів про формацію сестер в Україні. [169, с. 142].

У 2005 році українська спільнота проголошено Провінцією на Генеральній Капітулі в Німеччині. Українським редемптористкам надано право власного самоврядування та обрано перший місцевий Провінційний уряд, до якого ввійшли й українські сестри. 1 серпня 2008 року відбулася важлива подія для української Провінції – складання перших вічних обітів перших шести українських сестер.

Згодом перекладено, опрацьовано й затверджено Конституції і Статути української провінції, за основу яких взято Конституції і Статути всього згромадження, тобто Латинське Канонічне Право, за винятком тих пунктів, які суперечать Східному Канонічному Праву.

Українська Провінція Згромадження Сестер Місіонерок Найсвятішого Ізбавителя є частиною Згромадження Сестер Місіонерок Найсвятішого Ізбавителя. Усе згромадження поділяється на регіони (або провінції): Німеччина-Австрія, Японія, Болівія, Чилі та Україна. Вищими керівними органами Згромадження є Генеральна капітула та Генеральний уряд з осідком у Мюнхені (Німеччина) [78].

Ще одним із перших загальнокатолицьких чернечих згромаджень, котре веде свою діяльність серед греко-католиків, є згромадження салезіян. Це чоловіче монаше Згромадження Святого Франциска Сальського, СДБ (Societas Sancti Fracisci Salesii, SDB). Католицьке монаше Згромадження Папського права діє як в Латинській Церкві, так і в Східних Католицьких Церквах.

Згромадження Святого Франциска Сальського (салезіяни) було засноване святим Іваном Боско. Засновник обрав святого Франциска Сальського як покровителя новоутвореного згромадження через доброту та ревність у його діяльності задля спасіння людських душ. Св. Іван Боско помер у 1888 році. На той час Згромадження налічувало 773 монахів та 57 монаших домів. 1 квітня 1934 року, в день Воскресіння Господнього, Папа Пій XI, який особисто знав отця Боско, проголосив його святим.

На початок III тисячоліття салезіяни працювали в 116 країнах світу, налічували більше 20000 членів та 2711 домів. Це Згромадження є третьою за вчисельністю місійною католицькою спільнотою в світі. У Римі салезіяни мають Папський Салезіянський Університет (Pontificia Studiorum Universitas Salesiana), який був заснований у 1940 році в Турині, а в 1965 році перенесений до Рима. Салезіянам належать й інші заклади: Богословський Інститут Святого Томи Аквінського в Мессіні (Італія), Богословський Коледж Найсвятішого Серця Ісуса в Шиллонгу (Індія), коледжі в Бангалорі (Індія), Каракасі (Венесуелла), філії богословського факультету Салезіянського університету в Іспанії, Ізраїлі, Гватемалі, Бразилії, Мексиці, Конго й на Філіппінах.

На сьогодні українські салезіяни східного обряду мають чотири осередки-спільноти у Львові. Улітку вони організують табори «Веселі Канікули», утримують Молодіжний навчальний центр, де молодь має змогу отримувати

спеціальну освіту, Гімназію Блаженного Климентія Шептицького та інші духовно-виховні ініціативи для дітей і молоді. Салезіяни опікуються «Родинним домом Покрова» для дітей-сиріт, що є при Церкві Покрови Богородиці у Львові [58].

Зростання та поширення салезіянської місії в Україні та необхідність ще кращого поширення й вкорінення харизми отця Боско в лоні УГКЦ спонукали генерального настоятеля салезіянського згромадження о. Паскуаля Чавеса, який отримав згоду своєї Ради, декретом від 29 березня 2012 року заснувати Провінцію Салезіянського Згромадження УГКЦ Покрови Пресвятої Богородиці. Таким чином усі українські салезіяни греко-католики, які з 2005 року належали до Салезіянської Делегатури УГКЦ, що, своєю чергою, підпорядковувалася провінційному настоятелю в Москві, отримали повноцінну чернечу структурну одиницю з центром у Львові. В Україні діють також салезіяни латинського обряду.

Цей чин також має жіноче відгалуження. Салезіянки – жіноче монаше Згромадження дочок Марії – Помічниці християн (*Congregatio Filiarum Mariae Auxiliatricis*, FMA), католицьке монаше згромадження Папського права, яке діє як в Латинській Церкві, так і в Східних Католицьких Церквах. Згромадження зосереджує свою увагу на вихованні дітей та молоді, особливо найбільш вразливих та тих, які мають особливі потреби, згідно із системою, розробленою святим Іваном Боском.

Свою діяльність на території України сестри-салезіянки розпочали в 1992 році у Львові. Вони прибули сюди на запрошення отців-салезіян УГКЦ. З 1993 року сестри-салезіянки працюють також в Одесі – в лоні Римо-Католицької Церкви. Українські салезіянки належать до провінції «Східна Європа – Грузія» (Білорусь, Грузія, Росія, Україна), центр якої знаходиться в Москві [169, с. 76-78].

Одним з найвпливовіших і найрозгалуженіших католицьких чинів, котрі ведуть свою діяльність серед греко-католиків, є Товариство Ісуса, або Єзуїтський орден (лат. *Societas Iesu*, скорочено S.J. або S.I.) – християнський чернечий орден Римо-Католицької Церкви. Члени ордену відомі як єзуїти. Їх інколи називають «Солдатами Ісуса Христа» або «піхотинцями папи» через те, що засновник Товариства Ігнатій Лойова був лицарем, до того як став священником. Девізом єзуїтів є фраза: «*Ad maiorem Dei Gloriam*» (лат. Усе на славу Божу) [37, с. V-VI].

Товариство Ісуса – найчисленніший чернечий орден у складі католицької церкви. Сьогодні кількість єзуїтів становить 20170 чоловік, серед яких 14 147 – священники. Їхні місії діють у 112 державах на всіх континентах світу. Головні напрямки діяльності єзуїтів – євангелізація, освіта та наукові дослідження. Першим і досі єдиним єзуїтом-папою є чинний понтифік Франциск.

На теренах України єзуїти були ще з другої половини XVI століття, вони брали активну участь у підписанні Берестейської унії (про що було описано в попередньому розділі). Але щодо Східних Католицьких Церков, то Товариство Ісуса почало активно брати участь у їхній діяльності після II Ватиканського собору. У межах УГКЦ єзуїти почали активно працювати з кінця 90-тих років XX століття. Головним чином це пов'язано з постаттю отця Давида Назара – вихідця з Канади, з родини українських емігрантів, який вступив до ордену за кордоном, а після проголошення незалежності України приїхав на історичну батьківщину й править у візантійському обряді, а також бере активну участь у житті УГКЦ [53].

У Головному домі, у Львові, зараз постійно перебуває головний настоятель Товариства Ісуса в Україні о. Давид Назар, а також ще кілька єзуїтів. Основні напрямки їх діяльності: адміністрування ордену в Україні, видання ігнатіянської літератури, праця «на виклик» – реколекції, дні віднови, релігійні конференції й семінари тощо. Серед членів Товариства Ісуса в Україні є представники обох католицьких обрядів: латинського та візантійського. Тому орден має офіційну реєстрацію як в Українській Греко-Католицькій Церкві, так і в Римо-Католицькій Церкві. В Україні єзуїти опікуються трьома римо-католицькими парохіями. Члени Товариства завжди охоче виїжджають на реколекції, дні віднови, конференції та семінари. Активно діє місія «Єзуїтська релігійна служба». Ця організація є українським відділом Всесвітньої єзуїтської служби, яка за дорученням Ватикану, опікується проблемами біженців та мігрантів цілого світу.

Товариство Ісуса має 43 святих і 134 блаженних, серед них найвідомішими є: свв. Ігнатій Лойола, Франциск Ксаверій, Роберто Белларміно, Алоїзій Гонзага, Станіслав Костка, культ яких поширюється серед єзуїтів. Варто згадати й про культ блаженного о. Яна Бейзиму, котрий поширюють єзуїти, оскільки він походив з

України. Народився у 1850 р. на Волині, до Товариства вступив у 1872 році, а в 1881 році був висвячений на пресвітера. До 1898 року працював в єзуїтських школах у Тернополі та Хирові, у 1912 році був місіонером Мадагаскару, де працював серед прокажених. 18.08.2002 року папа Іван Павла II беатифікував його [169, с. 54-55].

Важливим елементом єзуїтської духовності та їхнього культово-обрядового життя є «Духовні вправи» Ігнатія Лойоли. Ці вправи виконані в дусі Контрреформації, з особливим наголосом на стражданнях Христа, мають на меті сприяти очищенню та покаянню людини. Духовні вправи єзуїти провадять у форматі реколекцій як у своєму реколекційному домі в Хмельницькому, так і за домовленістю на парафіях чи в спільнотах РКЦ та УГКЦ.

«Ігнатіянські реколекції», або «Духовні вправи» розділені на чотири частини й названі автором тижнями. Завдяки цим вправам реколектант проходить етапи духовного життя: очищення, просвічення та з'єднання. Перший тиждень: пізнати глибину свого гріха та глибину Божого милосердя; Другий тиждень: пізнати, полюбити й наслідувати Христа; Третій тиждень: терпіти разом зі страждаючим Христом; Четвертий тиждень: радіти з Воскреслим Христом; Контемпляція (роздумування) «Про Любов» [38, с. 30-220].

Необхідно зазначити, що найстарішим католицьким монашим згромадженням, яке діє серед греко-католиків, є Чин Братів Менших, заснований святим Франциском із Асизу. У 1209 році цей Чин усно благословив папа Інокентій III. Остаточне ж схвалення Чину задокументував папа Гонорій III у 1223 році в буллі «Solet annuere». Так у Церкві з'явився новий тип чернечих спільнот, названих жебрущими ченцями. На час смерті святого Франциска у Чині Братів Менших перебувало понад 5000 ченців [192, с. 27-35].

Початки Чину Братів Менших у візантійсько-українському середовищі сягають 1992 року, коли до Львова прибула спільнота братів-францисканців. 1994 році брати з Провінції Успіння Пресвятої Богородиці в Польщі з благословення правлячого архієрея Михаїла Сабриги оселилися в Тернополі, приймаючи служіння в парафії Св. Петра. Згодом вони збудували монастир (1996 р.). Також францисканці працюють на Закарпатті.

Серед францисканців поширеним є мирянський рух, котрий називається Францисканський Чин Світських, або Третім Чином Франциска, і є одним із об'єднань вірних. Спільнота францисканців-мирян прагне досягнути досконалості і веде практично монаше життя, звичайно зі сім'єю, не маючи обіту цілібату.

Францисканці, як і деякі інші латинські чини, діляться на три категорії: 1. Чин – це монахи-чоловіки; 2. Чин – монахині, сестри-клариски; 3. Чин – миряни, котрих називають покутниками, братами й сестрами від покути.

Діяльність світських францисканців скеровується до внутрішнього оновлення своєї особи в Христі Ісусі. Брати й сестри III Чину моляться за визначеним уставом правилом, творять молитву за мир, читають і роздумують над Святим Письмом, «переходять від Євангелії до життя і з життя до Євангелії» [192, с. 54-56].

Розпорядок молитов, який існує серед францисканців III чину візантійського обряду в межах УГКЦ, є таким: Кожного понеділка спільнота молиться францисканську вервицю за мир в храмі св. Петра (Тернопіль) о 18.45; Кожного четверга вшановується пам'ять св. Франциска о 18.45. в храмі св. Петра (Тернопіль); Кожного третього четверга місяця є Служба Божа о 18.00 в храмі св. Петра (Тернопіль) в наміренні III Чину, у якій вся спільнота бере участь; Кожної третьої п'ятниці щомісяця відбуваються нічні чування спільноти III Чину в монастирі Різдва Пресвятої Богородиці ЧБМ (від 21.00 до 8.00) [46, с. 37-64].

Ще одним католицьким чином в межах УГКЦ є Згромадження сестер милосердя св. Вінкентія де Поль (*Societas Filiarum Caritatis a S. Vincentio de Paulo, FdC*) – католицьке жіноче Згромадження, яке діє як у Латинській Церкві, так і в Східних Католицьких Церквах. Згромадження зосереджує свою роботу на справах милосердя для людей, які потребують фізичної, духовної або ж моральної допомоги. Сестри не складають вічних обітів, а тільки щорічні [196].

У 1837 році о. Янсенс та Марія Мартенес заснували спільноту Згромадження в Бельгії в місті Денсін. Під час свого перебування в Бельгії з працею сестер ознайомився митрополит Андрей Шептицький. Зважаючи на те, що він бачив потребу в такому Згромадженні в Галичині, митрополит вирішив заснувати східну гілку сестер милосердя. З благословення Папи 25 березня 1922 року митрополит

направив на новіціат в Бельгію перших дівчат з України. А 8 червня 1926 року перші сестри повернулися з Бельгії в Галичину і почали працювати в Станіславові (Івано-Франківську), допомагаючи бідним, сиротам та недужим. Першою настоятелькою Згромадження в Україні з 1926 по 1970 була бельгійка, сестра Єлисавета Аліція Поппе. Після виходу з підпілля УГКЦ Згромадження сестер милосердя святого Вінкентія також відновило свою працю. А з 1992 року знову функціонує Лічниця (нині шпиталь ім. Митрополита Шептицького у Львові) [196].

Згромадження Воплоченого Слова, ВС (Institutum Verbum Incarnatum, IVE) – католицьке чернече Згромадження, яке діє як в Латинській, так і в Східних Католицьких Церквах. Головним завданням Згромадження є праця задля якомога глибшої інкультурації (воплочення) Євангелія в різних культурах, тобто перетворення силою Євангелія критеріїв судження, визначальних цінностей, точок інтересу, напрямків думки, джерел натхнення, моделей життя людей різних культур. Духовність Згромадження базована на «Духовних вправах» св. Ігнатія Лойоли [98].

Зараз Згромадження відповідає за душпастирську працю в трьох парафіях (зокрема в м. Скадовську Херсонської області), проводячи, згідно з харизмою, спільні апостоляти із сестрами Згромадження. Серед основних напрямків діяльності Згромадження в Україні – праця для людей, що потребують особливої допомоги, незалежно від віку чи соціального становища, у Містечку Милосердя Святого Миколая, де проживають неповносправні жінки, самотні молоді матері, діти з неблагонадійних сімей (опікуються Містечком сестри Воплоченого слова, а священники надають духовну підтримку). Окрім цього, отці-воплоченці працюють на єпархіальному радіо «Дзвони» в м. Івано-Франківську, організовують реколекційні табори для дітей, підлітків, молоді та «Духовні вправи» св. Ігнатія Лойоли. Чоловіча гілка нараховує 25 членів, з-поміж яких 14 священників (2 з них аргентинці, 10 працює в Україні, 2 – в Італії, 2 – в м. Омську (Росія), 11 братів [169, с. 28-31].

Третій Чин Згромадження працює для мирян, які хочуть євангелізуватися в місцях, де живуть, і шукають формування та підтримки з боку Згромадження. Крім дорослих та молоді, до них приєднуються також і підлітки. Упродовж року для них організовуються формаційні зустрічі зі Службою Божою, науками й конференціями,

реколекції та духовні вправи, свята. В Україні сьогодні проводять активну діяльність понад 70 офіційних членів Третього Чину [77].

Одним із нових монаших загальнокатолицьких чинів в УГКЦ є Сестри Службниці Господа і Діви Марії з Матару, (Servidoras del Señory de la Virgen de Matara, SSVM) – католицьке жіноче чернече Згромадження, яке діє як в Латинській, так і в Східних Католицьких Церквах. Спільнота є жіночою гілкою Згромадження Воплоченого слова.

Заснування жіночої гілки Згромадження Воплоченого слова в Україні датоване днем 5 січня 1999 року, коли сюди прибули перші місіонерки – настоятелька Марія де ляс Лягрімас (Сліз) Фаріна, с. Марія Мадре де Діос (Мати Божа) Соколюк та с. Марія Крістіана (Християнка) Дем'янчук. Дві останні сестри були уродженками Аргентини, проте мали українське коріння. Перший український монастир постав в Івано-Франківську. Українська гілка Згромадження Воплоченого слова налічує 82 сестри, які живуть у дев'яти спільнотах. 14 місіонерок живуть в Росії (Казань, Ульяновськ, Омськ, Хабаровськ), Казахстані, Італії та Литві. 15 сестер перебувають на формації в Італії [79].

Також у Католицькій Церкві існують організації «богопосвячених мирян», які живуть і працюють серед мирян, але дотримуються майже тотожних обітів та принципів, котрі мають монахи, наприклад, як III Чин католицьких орденів. Однією з таких загальнокатолицьких організацій є «Мілес Єзу» («Воїни Христові»).

«Мілес Єзу» є Інститутом богопосвяченого життя. Зазвичай члени інституту живуть у спільноті (окремо жіночі та чоловічі спільноти) та приймають обіти вбогості, чистоти та послуху. Ідеї спільноти: постійне особисте навернення до Христа, молитовне розпізнання свого покликання та свого життєвого стану, апостольська ревність за спасіння душ через свідчення про Христа у світських обставинах своєї щоденної праці [22].

У 1990 році «Мілес Єзу» вперше заснував спільноту Східного обряду у Львові. З перших років існування в «Мілес Єзу» були люди, які, поділяючи харизму та місію «Мілес Єзу», об'єдналися в групу асоційованих членів під назвою «Vinculum». Офіційною назвою Інституту є «Сини та Дочки Непорочного Серця Матері Божої

Богоявлення», але зазвичай та повсюди він є відомий як «Мілес Єзу». «Мілес Єзу» було затверджено як «Церковну родину посвяченого життя» єпархіального права в дієцезії Риму 6 січня 2002 року [196, с. 25-26].

«Мілес Єзу» має своїх членів-священиків, основним завданням яких є дбати про сакраментальне життя членів спільноти. Оскільки зараз в Україні немає жодного з них, вони підтримують зв'язок із місцевим парохом та з іншими священиками. Кожна спільнота дотримується літургійного календаря та обряду, у якому вона була затверджена місцевим Ординарієм. Кожен член щороку організовує 8-денні Ігнатіянські реколекції під проводом особи, яка має вишкіл у проведенні духовних вправ. Реколекції можуть проводитися як спільноту, так й індивідуально. Щомісяця кожен член, бажано у групі, але за необхідності індивідуально, проводить день реколекції для сприяння своєму духовному життю [22].

Варто зауважити, що зараз активну участь в церковному житті бере загальнохристиянська мирянсько-монаша спільнота Тезе (фр. Taize) – міжнародна християнська екуменічна спільнота із села Тезе, що знаходиться у французькому регіоні Сона і Луара, в Бургундії.

Спільнота заснована в 1940 Братом Роже, який переїхав до Франції із Швейцарії та залишався її головою аж до своєї смерті 16 серпня 2005 року. Хворіючи на важку форму сухот, брат Роже після довгих роздумів вирішив створити спільноту, яка могла б жити згідно з «основними тезами Євангелія – простотою і добротою серця». У роки Другої світової війни в результаті купівлі покинутого мешканцями дому був створений пункт допомоги для біженців та євреїв, які ховалися від фашистів. Але восени 1942 року цей пункт було викрито, і брат Роже був змушений тікати. У 1944 р. він повернувся та продовжив життя спільноти.

Сьогодні спільнота налічує більше ніж сто монахів різних національностей, що представляють протестантську та католицьку Церкви. Життя в спільноті сконцентроване на молитві та роздумах. Молоді люди із всіх континентів відвідують Тезе протягом усього року. Молитва Тезе має свій унікальний характер, творячи новий стиль церковної музики. Зміст текстів пояснюється духовною природою спільноти. Пісні побудовані на коротких фразах, взятих із псалмів чи інших книг

Святого Письма, які повторюються кілька разів. Ці повтори призначені для того, щоб допомогти роздумам і молитві. Незважаючи на те що спільнота заснована у Західній Європі, вона намагається об'єднати людей різних релігійних традицій зі всіх кінців земної кулі. Це прагнення до міжнародного єднання втілюється в музиці та молитвах, де пісні виконуються багатьма мовами й все активніше впроваджуються елементи православної традиції. Надзвичайно популярним став стиль виконання пісень Тезе, вироблений Жаком Бертє. Це короткі музикальні фрагменти, що ритмічно повторюються до 15 разів і перериваються короткими періодами мовчання. Згодом слідує кульмінація – десятихвилинне мовчання [51].

Спільнота Тезе є важливим екуменічним центром для християнського паломництва, яке привертає увагу тисячі молодих людей. Уже протягом багатьох років молодь відвідує село Тезе у Франції. Іноді протягом тижня в селі перебуває до шести тисяч людей. Найбільше паломників літом, а також на Великдень. Щотижневі міжнародні зустрічі молоді (віком 17-35 років) – пріоритет спільноти. Вони включають спілкування на євангельські теми в малих групах та спільну молитву.

Наприкінці останніх років проводиться масова спільна зустріч молоді в одному із міст Європи. Головна ціль цих зустрічей – дати змогу молодим людям зустріти Новий рік разом. У межах Греко-Католицької Церкви багато молодих людей відвідують селище Тезе, а також організують молитовні групи в дусі Тезе [51].

Ще однією впливовою організацією загальнохристиянського напрямку серед греко-католиків є спільнота «Віра і Світло». Рух зародився під час міжнародної прощі до Лурду, яку організували в 1971 році Жан Ваньє та Марі-Елен Матьє у Франції. У цій прощі брали участь розумово неповносправні особи з різних країн світу, їхні батьки та молодь, яка приїхала дарувати свою дружбу та підтримку. Ця проща відбулася в особливій атмосфері радості, дружби та любові, об'єднавши 12 тисяч осіб. Після цього в усьому світі при різних парафіях люди продовжували зустрічатися в спільнотах.

Перша українська спільнота «Віра і Світло» була заснована Зенею Кушпетю в 1992 році у Львові. Зараз ідіє вже 30 спільнот у різних містах України. Хоча духовність спільнот є екуменічною і її члени – люди різного віровизнання, в Україні

більшість спільнот діють при греко-католицьких парафіях. Кілька спільнот, зокрема в Закарпатті та в Кам'янці-Подільському, діє при римо-католицьких парафіях.

Головна харизма спільнот «ВіС» – дружба із розумово неповносправними особами та їхніми родинами. Тому рух об'єднує розумово неповносправних осіб, їхніх батьків та молодь-приятелів. Молитва у «ВіС» є такою, яка б була зрозуміла для осіб розумово неповносправних: із піснями, жестами, свічками. Раз на місяць члени спільнот мають спільну недільну зустріч, одним з елементів якої є коротка спільна молитва. Крім цього, в іншу неділю місяця спільнота разом бере участь у недільній Літургії. Деякі спільноти раз на місяць збираються також, щоб спільно відмовити вервицю [15].

Відносно новим, але все більш поширюваним є харизматичний рух, котрий був заснований серед протестантів і почав розвиватися в Католицькій Церкві після II Ватиканського собору. Католицький харизматичний рух, або Католицька харизматична основа – загальна назва різноманітних харизматичних спільнот, організацій та груп.

На відміну від інших католицьких церковних рухів, рух не має єдиного осередку. Понтифікальна рада в справах мирян (лат. Pontificium Consilium Pro Laisic), органи, що координують цей Рух, затвердили Католицьке братство спільнот і товариств харизматичного союзу (англ. The Catholic Fraternity Of Charismatic Covenant Communities And Fellowship) (30 листопада 1990 року) та Міжнародну службу католицької харизматичної Онови (англ. International Catholic Charismatic Renewal Services) (14 вересня 1993 року) [99].

На думку експертів, зараз у світі нараховується більш ніж 140 мільйонів католиків-харизматів. Україна є єдиною європейською державою, яка не має свого католицького харизматичного національного комітету, хоча цей Рух поширюється між католиками римського та візантійсько-українського обрядів з початку 90-х років ХХ століття. Зокрема серед греко-католиків існує велика кількість харизматичних спільнот, як-от: «Школа Марії», спільнота «Благовіщення», «Живий вогонь», «Тавор», «Агапе», курси «РУАХ» (єврейською перекладається як «подих життя», а також аббревіатура «Радісне, Успішне, Активне, Християнство») тощо [63; 64].

Перші католицькі харизматичні спільноти з'явилися в 1967 році в США та в Колумбії. У 1976 році кардинал Леон Йозеф Суененс заснував у Брюсселі перший міжнародний католицький харизматичний координаційний центр. У 1985 р. офіс був переміщений у Ватикан і з 1993 року перейменований у Міжнародну службу католицької харизматичної онови (міжнародна аббревіатура ICCRS). До симпатиків цього руху належать папи Павло VI, Іван-Павло II, Бенедикт XVI, видатні католицькі богослови Карл Ранер, Раньєро Канталаммеса, Рене Лаурентін [101].

Харизматичний рух часто використовує такий обряд, як «Молитва мовами або глосолалій». Отже, говоріння мовами, відоме як глосолалія – від грецьких слів *glossa* (мова) і *lalia* (говоріння) – було широко практиковане в ранній Церкві. Розглянемо терміни, якими котрими оперують харизмати: Гласолалія – явище, яке проявляє себе як говоріння невідомою чи неіснуючою «мовою», яка для слухача чується, як справжня мова. Ксенолалія – говоріння реальною іноземною мовою, яку той, хто говорить, ніколи не вчив. Гносеологічний досвід – досвід, який можливо чітко, ясно та зрозуміло виразити за допомогою мови. Негносеологічний досвід – досвід, який неможливо сповна виразити, неможливо комунікувати іншим з допомогою мови. Мовна верифікація – визначення точного значення слова. Рефлекторне знання – знання, яке можна чітко, недвозначно та зрозуміло передати іншому, тобто знання, засноване на гносеологічному досвіді. Неректорне знання – знання засноване на негносеологічному досвіді.

Навчання та практикування сучасного «говоріння мовами», «глосолалії», має останнім часом значний і дуже суперечливий вплив на християнство. Навіть «ортодоксальні» Церкви (як Католицька та деякі Протестантські деномінації), багато з яких старанно уникали і не схвалювали «говоріння мовами» в минулому, схиляються тепер до цього, бажаючи вільно використовувати для себе та членів своєї Церкви, в багатьох випадках, правдоподібно, бачачи в цьому допоміжний засіб для утримання чи притягнення вірян, кількість яких зменшується, або для притягнення нових прихильників. Також представники харизматичного руху посиляються на місця в Біблії, де розповідається про глосолалію. Найвідомішим

прикладом є уривок, з котрого дізнаємося про Зіслання св. Духа на апостолів, які вони почали говорити різними мовами (Дій 2, 1-21) [64].

Прикладом розвитку культу вервиці може слугувати організація Живої Вервиці, заснована преподобною Павліною (Марією) Жарікот у 1826 році в м. Ліон (Франція). З 20 років Павліна розпочала займатись місійною діяльністю. Вона була близьким духовним соратником св. Івана Марії Віанея, священника з Арсу. Організація Живої Вервиці була офіційно схвалена й постійно підтримувана папою Григорієм XVI. Канонічного статусу вона набула 27 січня 1832 року [64].

Організація працює в межах УГКЦ й активно поширює свою діяльність. Мета, котру проголошують учасники Живої Вервиці, – умилоствити гнів Божий на грішний світ через заступництво Богородиці, через молитву за Боже благословення для Церкви.

Намірення молитви, за які моляться представники Живої Вервиці, є такими: відновлення віри в Господа Ісуса Христа та тріумфу Непорочного Серця Марії; поширення набожества до св. Філомени та святих УГКЦ; молитва за духовне відродження в Церкві та в місцевості, де діє осередок Живої Вервиці [49].

Загальнокатолицька ідентифікаційна група, котрі діє в межах УГКЦ має структуру відносно культово-обрядових практик котрі вони проводять і котрі полягають у дотримуванні візантійсько-слов'янського обряду, а також культивуванні поклоніння святим котрі були у складі того чи іншого загальнокатолицького монашого чину чи католицького руху, а також молитовних практик котрі притаманні католицькому чину чи рухові серед своїх членів. Щодо складу загальнокатолицької групи то він є різноманітним та таким котрий має тенденцію розвитку і збільшення представництва різноманітних загальнокатолицьких організацій та рухів серед греко-католиків. Також варто відзначити, що молодь цієї конфесії через різноманітні загальнокатолицькі заходи, котрі відбуваються у різних частинах світу спілкуються з ровесниками зі всього світу і переймають загальнокатолицькі культово-обрядові практики. Цій тенденції також сприяє процес глобалізації світу та розвитку технологій, зокрема Інтернету.

Висновки до Розділу III

У сучасному культовому житті Української Греко-Католицької Церкви спостерігається різноманіття культово-обрядових практик. Структуризуючи спільноту цієї конфесії, виокремимо три ідентифікаційні групи, а саме: орієнтальну, окцидентальну та загальнокатолицьку.

Особливістю орієнтальної ідентифікаційної групи є тяжіння культово-обрядових практик до візантійського коріння. Також до особливостей орієнтальних греко-католицьких культових практик слід віднести святкування християнських свят згідно з візантійською традицією, з практикою постів та моління Ісусової молитви на чотках. Ідейним натхненником та осередком орієнтальної групи є монастирі, котрі дотримуються східнохристиянської духовності, найвідомішим з яких є Святоуспенська Унівська Лавра зі своїми дочірніми монастирями.

Специфікою окцидентальної ідентифікаційної групи є наявність в структурі їхніх культово-обрядових практик златинізованих елементів та запозичення відносно латинського обряду, які по-різному впроваджуються в різних монаших, парафіяльних чи мирянських спільнотах. Найяскравішим представником у складі окцидентальної групи є василіанський монаший чин, а також чимало інших монаших та мирянських згромаджень, пов'язаних з діяльністю цього чину.

Виключно сучасною тенденцією функціонування культово-обрядових практик Української Греко-Католицької Церкви є формування загальнокатолицької ідентифікаційної групи. В основі культових практик цієї групи закладено принципи, сформульовані на II Ватиканському соборі, – вивчення й дотримання обрядових практик східної Церкви, з котрою пов'язана спільнота, з максимальним зверненням до джерел, з пошануванням традицій. Поряд з тим поширюється культ католицьких святих, впроваджуються молитовні практики, прописані в статутах, директивах чи в інших письмових або усних приписах спільноти. Репрезентують цю ідентифікаційну групу як давні католицькі чини, так і сучасні рухи та згромадження. Для загальнокатолицької ідентифікаційної групи характерним є поєднання історичної зумовленості й сучасних загальних світових тенденцій розвитку релігії та її культово-обрядової сфери.

Висновки

1. Проаналізовано, що осмислення феномену існування релігійних конфесій здійснюється шляхом виокремлення аспектів їхнього функціонування, одним з яких є культово-обрядовий вимір. Саме тому культові практики Української Греко-Католицької Церкви як різноаспектне явище та як вимір існування ідентичності конфесії вимагають глибокого всестороннього аналізу теоретичних основ.

2. Ці особливості насамперед зумовлені межовістю формування греко-католицького середовища – з однієї сторони базуючись на православних філософсько-богословських концепціях, також на застосовані філософсько-богословських підходів до формування своєї ідентичності через культово-обрядові практики Католицизму. Тому Українська Греко-Католицька Церква як феномен пограничного світу увібрала в своїй ідентифікації східні та західні філософсько-доктринальні традиції, котрі знайшли свій вияв у формуванні культово-обрядових практик Греко-Католицизму.

3. Продемонстровано, що розвиток УГКЦ від її утворення внаслідок Берестейської унії і до кінці XIX століття, відбувався під постійним латинізуючим впливом з боку католиків латинського обряду. Брак власних навчальних закладів, котрі б навчали майбутніх отців і богословів в дусі східного християнства, спонукало до того, що майбутні отці і богослови вчилися на Заході в духовних закладах з латинською богословською парадигмою мислення. Латинізацію греко-католиків засвідчують постанови Замойського синоду, котрий систематизував культово-обрядові практики згідно рішень Триденського собору. Добромильська реформа Васильянського чину, котру провадили отці-езуїти, а також Львівський помісний собор 1891 року котрий прийняв багато латинізуючи впливів в сфері обрядовості. Спроби очищення культово-обрядових практик від латинізуючи впливів або були не реалізовані, або були ініційовані та підтриманою Російською імперією для приєднання уніатів до Московського православ'я. Тому для греко-католиків культово-обрядове очищення викликало велику підозру, а дотримання

латинізуючих культово-обрядових практик ще раз засвідчувало їх вірність Римському престолу, а також зберігало їхню ідентичність.

4. Встановлено, що ХХ століття було важливим етапом розвитку Української Греко-Католицької Церкви. На початку століття предстоятелем церкви Андреем Шептицьким впроваджувалися зміни і реформи в житті церкви. Здійснювалось очищення культово-обрядових практик, котрі використовували греко-католики, від латинських нашарувань. Митрополит Шептицький визначив курс конфесії на поглиблене вивчення і застосування східної візантійської духовності, він очолив орієнтальну групу серед греко-католицького духовенства. Ці дії призвели до дискусії з частиною греко-католицького духовенства на чолі з станіславівським єпископом Григорієм Хомишином, котрі виступили за збереження латинський нашарувань в культово-обрядових практиках, а також виступали за більш тісний зв'язок з латинською богословською традицією.

У післявоєнний період розвитку УГКЦ розвивалася у двох середовищах. Одне з них це підпільна церква на Галичині і в Україні загалом, а також діаспорна церква за кордоном. Підпільне середовище витворило певну сакралізацію обрядовості в підпіллі, котра у своїй основі мала златинізовані елементи культово-обрядових практик УГКЦ. Діаспорне середовище спиралося на загальнокатолицькі тенденції розвитку богословського ставлення до східної духовності, котрі в основному базувалися на рішеннях II Ватиканського собору і проголошували повернення Східних Католицьких Церков до своїх основ. У межах УГКЦ продовжилася тенденція поділу на греко-католиків «латиників», котрі в підпільній церкві продовжували традиції запозичень від римо-католиків, а також керувалися ще постановами Тридентського собору стосовно літургійного богослов'я, а також «восточників», котрі спираючись на постанови II Ватиканського собору за основу взяли очищення культово-обрядових практик УГКЦ від латинізуючи нашарування, а також відродження давніх візантійських традицій.

5. Дослідивши культово-обрядові практики сучасної УГКЦ, виявили, що їх особливості в сучасній Українській Греко-Католицькій Церкві є різноманітними. Спираючись на візантійський обряд слов'яно-українського зразка, на загал конфесія

ділиться на три ідентифікаційні групи, кожна з яких має особливий підхід стосовно використання обрядів: орієнтальну, окцидентальну та загальнокатолицьку групи.

Також визначено, що ідентифікаційні групи в межах Української Греко-Католицької Церкви не конкурують одна з одним, а в співіснують у своїй різноманітності. В сукупності три ідентифікаційні греко-католицькі групи творять ідентичність УГКЦ. Разом вони створюють неповторний феномен УГКЦ, як межової церкви, котра існує і вбирає в собі традиції Сходу і Заходу.

6. Визначено, що особливістю орієнтальної ідентифікаційної групи є тяжіння культово-обрядових практик до візантійського коріння. Також до особливостей орієнтальних греко-католицьких культових практик слід віднести святкування християнських свят згідно з візантійською традицією, з практикою постів та моління Ісусової молитви на чотках. Ідейним натхненником та осередком орієнтальної групи є монастирі, котрі дотримуються східнохристиянської духовності, найвідомішим з яких є Святоуспенська Унівська Лавра зі своїми дочірніми монастирями.

Щодо окцидентальної греко-католицької ідентифікаційної групи – слід зазначити, що вона послуговується багатьма латинськими, або златинізованими культово-обрядовими практиками. Дані практики стосуються практично всіх елементів обрядовості даної церкви – від Літургії до приватних молитовних практик і в основному базуються на зверненні до раціонального осмислення Бога і Священного, а також діалог з Богом і святими через розумове осмислення культово-обрядових практик. Дані практики для даної групи є в багатьох випадках визначальними стосовно їхньої духовної ідентифікації.

Загальнокатолицька група, спираючись і керуючись рішеннями та тенденціями орієнтована на притаманній всій Католицькій Церкві досліджує і впроваджує візантійський обряд, відкидаючи старі латинізуючі елементи та в свою чергу залишаючи ряд елементів, котрі є додаткові та глобально не суперечать східнокатолицьким традиціям, але духовно поєднують їх з своїми спільнотами в межах всієї Католицької Церкви. До її складу входять монаші та мирянські

організації котрі, діють в межах Католицької Церкви, в тому числі і серед Східних Католицьких Церквах, зокрема і УГКЦ.

Також прогнозовано, збільшення кількості загальнокатолицьких рухів, зокрема через діяльність молоді в греко-католицькому середовищі. Молодь цієї конфесії через участь у різноманітних загальнокатолицьких заходах, котрі відбуваються у різноманітних частинах світу переймають загальнокатолицькі культово-обрядові практики. Цій тенденції також сприяє процес глобалізації світу та розвитку технологій, зокрема Інтернету.

7. Встановлено, що в тенденціях розвитку культово-обрядових практик прослідковується тяжіння до орієнтальної греко-католицької ідентифікаційної групи через правлячих ієреїв цієї церкви.

Список використаних джерел

Джерела

1. Акафіст до преподобномучениць Олімпії та Лаврентії / [упоряд. с. Альойзія Рондяк]. – Львів : Вид-во Зародження сестер святого Йосифа Обручника Пречистої Діви Марії, 2010. – 32 с.
2. Біографії архиєреїв УГКЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ugcc.org.ua/38.0.html>.
3. Божественна літургія Передосвячених Дарів: нове розширене видання зі стихирами Тріоді, Октоїха та Мінеї / [упоряд. Андрій Шкраб'юк, Тарас Тимо і Максим Тимо]. – Львів : Вид-во УКУ, 2009. – 340 с.
4. Великий В. Морально-аскетичні твори / Василій Великий ; [пер. з давньогрецьк. Л. Звонської]. – Львів : Свічадо, 2007. – 380 с.
5. Великий канон Андрея Критського з поясненнями. Служба у перший і п'ятий тиждень Великого посту / [пер. з церковнослов. Л. Петрович]. – Львів : Свічадо, 2004. – 272 с.
6. Верксііс Б. Розважання на всі дні цілого року для законних осіб. Ч. 1 (від 1 січня до 30 червня) / о. Б. Верксііс ТІ ; [пер. з нім. о. Петра Котович ЧСВВ]. – Жовква : Друкарня ОО. Василіан в Жовкві, 1929. – 648 с.
7. Верксііс Б. Розважання на всі дні цілого року для законних осіб. Ч. 2 (від 1 липня до 31 грудня) / о. Б. Верксііс ТІ ; [пер. з нім. о. Петра Котович ЧСВВ]. – Жовква : Друкарня ОО. Василіан в Жовкві, 1930. – 608 с.
8. Воскресла служба восьми гласів: Тропарі, кондаки, прокімени / [упоряд. А.Я. Мазур]. – Львів : Просвіта, 1994. – 64 с.
9. Гузар Л. Лист Блаженнішого Любомира до Блаженнішого Митрополита Володимира, Предстоятеля Української Православної Церкви [Електронний ресурс] / Любомир Гузар. – Режим доступу : <http://www.ugcc.org.ua/293.0.html>.
10. Гузар Л. Один божий народ у краї на київських горах [Електронний ресурс] / Любомир Гузар. – Режим доступу : <http://old.ugcc.org.ua/ukr/documents/appeal2004/sobor>.

11. Добротолюбіє, або Слова й глави священного тверезіння, вибрані з творів святих і богонатхненних отців. Т. 1 / [пер. з церковносл. С. Матіяш]. – Львів : Свічадо, 2009. – 352 с.
12. Добротолюбіє, або Слова й глави священного тверезіння, вибрані з творів святих і богонатхненних отців. Т. 2 / [пер. з церковносл. С. Матіяш]. – Львів : Свічадо, 2009. – 444 с.
13. Документи Другого Ватиканського Собору. – Львів : Свічадо, 1996. – 760 с.
14. Доротей А. Поучення і послання / Авва Доротей ; [пер. з рос. Симеон Гермак, Венедикт Щурат-Глуха]. – Львів : Свічадо, 2005. – 200 с.
15. Запитальник Згромадження сестер катехиток святої Анни [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/1297.html>.
16. Запитальник. Віра і світло [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/3251.html>.
17. Запитальник. Згромадження сестер Пресвятої Родини [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/2711.html>.
18. Запитальник. Згромадження сестер святого Вінкентія [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/1713.html>.
19. Запитальник. Згромадження сестер святого Йосифа Обручника Пресвятої Діви Марії [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/2037.html>.
20. Запитальник. Згромадження сестер святого священномученика Йосафата [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/2196.html>.
21. Запитальник. Згромадження сестер Служебниць Непорочної Діви Марії [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/2335.html>.

22. Запитальник. Мілес Єзу [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/3051.html>.
23. Запитальник. Святопокровський жіночий монастир Студійського Уставу [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/1030.html>.
24. Запитальник. Чин святого Василя Великого (ЧСВВ) [Електронний ресурс] / [упор. Михайло Кобрин]. – Режим доступу : <http://mykhaylo-kobryn.livejournal.com/776.html>.
25. Затворник Т. Про покаєння / Теофан Затворник ; [пер. з рос. Монахині Софії]. – Львів : Свічадо, 2006. – 200 с.
26. Інститут Воплощеного Слова (Россия) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.iverussia.org/>.
27. Іван Павло II. «Orientale Lumen» («Світло сходу») / Іван Павло II (Кароль Войтила). – Львів : Місіонер, 2008. – 48 с.
28. Ідентичність монашества в покликанні і служіння УГКЦ: Заключний документ Першої Сесії Собору монашества УГКЦ «Преображення у Господі», 2008 р. – Львів : Свічадо, 2010. – 88 с.
29. Ісповідник М. Тлумачення Господньої молитви. Містагогіка / Максим Ісповідник ; [пер. з рос. Т. Різун]. – Львів : Свічадо, 2014 – 80 с.
30. Кавасила М. Життя в Христі / Микола Кавасила ; [пер. з давньогр. Дз. Коваль]. – Львів : Свічадо, 2005. – 168 с.
31. Кавасила М. Пояснення Божественної літургії / Микола Кавасила ; [пер. з давньогр. Дз. Коваль]. – Львів : Свічадо, 2007. – 128 с.
32. Катехизм Католицької Церкви. – Львів, 2002. – 772 с.
33. Катехизм Української Греко-Католицької Церкви: Христос – наша Пасха. – Львів : Свічадо, 2011. – 343 с. : 64 іл.
34. Квіти святого Франциска / [пер. з італ. о. Йосафат Ананевич]. – Львів : Свічадо, 2009. – 244 с.
35. Кодекс Канонів Східних Церков [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://old.ugcc.org.ua/ССЕС/ССЕС-toc.html>.

36. Конституції і директиви. Згромадження сестер святого Йосифа Обручника Пречистої Діви Марії / [упоряд. о-д. Дем'ян Синовець та гол. нас. с. Тадея Андрухів]. – Львів : Місіонер, 1997. – 152 с.
37. Лойова І. Заповіт прочанина: Автобіографія святого Ігнатія Лойоли, засновника Єзуїтів / св. Ігнатій Лойола ; [пер. з англ. А.Маслюх]. – Львів : Свічадо, 2003. – XX, 98 с. (Ігнатіянська серія).
38. Лойола І. Духовні вправи / св. Ігнатій Лойола ; [пер. з англ. А. Маслюха]. – Львів : Свічадо, 2006. – 246 с. (Ігнатіянська серія).
39. Любачівський М.-І. Пастирське послання Про єдність Святих Церков / Мирослав Іван Любачівський. – Львів, 1994. – 36 с.
40. Мартинович Й. Хресна дорога / о. Йосиф Мартинович. – Львів, 1927. – 42 с.
41. Мистецтво молитви / [пер. з рос. Лілії Петрович]. – Львів : Свічадо, 2007. – 264 с.
42. Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії: документи і матеріали 1899–1917 / Андрей Шептицький ; [за ред. Юрія Авакумова]. – Львів, 2004. – 924 с.
43. Молебень до преподобномучениць Олімпії та Лаврентії / [упоряд. с. Альойзія Рондяк]. – Львів : Вид-во Зародження сестер святого Йосифа Обручника Пречистої Діви Марії, 2009. – 24 с.
44. Молитвослов: Часослов – Октоїх – Тріодь – Мінея. – Львів : Місіонер, 2009. – 1374 с.
45. Молитовник прочанина / [упоряд. ієр. Онуфрій]. – Львів : Монастир монахів Студійського Уставу, 2004. – 136 с.
46. Молитовник францисканський. Монастир Різдва Пресвятої Богородиці Чину Братів Менших (францискани східного обряду) / [гол. ред. о.Ездраш Басок ЧБМ]. – Тернопіль : Терно-граф, 2005. – 136 с.
47. Моліться на вервиці щодня / [упоряд. єп. Стефан Хміляр]. – Торонто, 2005. – 8 с.

48. Набожество до Пресвятого Серця Христового. Братство священників святого священомученика Йосафата / [упоряд. о. Василь Ковпак]. – Львів : ТОВ «Прінт Ок», 2011. – 288 с.
49. Організація «Жива Вервиця» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.livingrosary.org.ua/>.
50. Основні документи Берестейської унії / [упоряд. Порфирій Підручний] // Записки Чину Святого Василя Великого №15. – 1996. – 46 с.
51. Офіційна сторінка руху Taize [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.taize.fr/uk>.
52. Офіційна сторінка Святоуспенської Унівської лаври [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://studyty.org.ua/>.
53. Офіційна сторінка Товариства Ісуса в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://jesuits.org.ua>.
54. Офіційна сторінка Чину Найсвятішого Ізбавителя [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.cssr.lviv.ua/>.
55. Офіційний сайт Milites Christi Imperatoris (Воїни Христа Царя) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.christusimperat.org/uk>.
56. Офіційний сайт Василіанського Чину Св. Йосафата [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://osbm.info/>.
57. Офіційний сайт Провінції Найсвятішого Ізбавителя в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://osbm.in.ua/>.
58. Офіційний сайт Салезіян святого Івана Боско, УГКЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.sdbua.net/index.php/ua>.
59. Офіційний сайт Сестер Милосердя Святого Вікентія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sestrymyloserdja.blogspot.com/>.
60. Офіційний сайт Сестер Салезіанок в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://salezianky.blogspot.com/>.
61. Офіційний сайт сестер Чину Святого Василя Великого [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.basiliansisters.org/homeukr.html>.

62. Офіційний сайт Товариства «Обнова» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://obnova-lviv.org.ua>.
63. Офіційний сайт харизматичної спільноти «Благословення» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://blagoslovennya.org/>.
64. Офіційний сайт харизматичної спільноти «Як Марія» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.yakmariya.org.ua/>.
65. Палама Г. Об исхождении Святого Духа / Григорий Палама ; [пер. з греч. архимандрита Нектария Яшунского]. – Краснодар : Текст, 2006. – 192 с.
66. Палама Г. Трактаты / Григорий Палама ; [пер. з греч. архимандрита Нектария Яшунского]. – Краснодар : Текст, 2007. – 256 с.
67. Почати наново – від Христа. Оновлена відданість богопосвяченому життю у третьому тисячолітті. Конгрегація інститутів богопосвяченого життя та апостольських спільнот / [пер. з англ. Р.Паранько]. – Львів : Видав. відділ Отців Редemptористів «Місія Христа», 2004. – 64 с.
68. Преображення у Господі : матеріали II сесії Собору монашества УГКЦ 2006 р.: «Покликання і формація». – Львів : Свічадо, 2007. – 192 с.
69. Преображення у Господі : матеріали III сесії Собору монашества УГКЦ «Служіння і післанництво», 2008 р. – Львів : Свічадо, 2009. – 208 с.
70. Преображення у Господі : матеріали Конф. монашества УГКЦ «Покликання і формація», 2005 р. – Львів : Свічадо, 2006. – 352 с.
71. Преображення у Господі : матеріали Конф. монашества УГКЦ «Служіння і післанництво», 2007 р. – Львів : Свічадо, 2008. – 260 с.
72. Преображення у Господі : матеріали Конф. монашества УГКЦ. – Львів : Свічадо, 2004. – XXXVI + 348 с.
73. Преображення у Господі : матеріали собору монашества УГКЦ. – Львів : Свічадо, 2005. – 196 с.
74. Прийдіте. Поклонімся. Молитовник. – Львів : Свічадо, 2007. – 988 с.
75. Провінційний Синод у Замості 1720 р. Б./ Постанови. – Івано-Франківськ : Нова зоря, 2006. – 304 с.

76. Роздуми християнина про ангела хоронителя / [пер. з рос. В. Драбик]. – Львів : Свічадо, 2005 – 200 с.
77. Сайт парафії свв. Кирила і Методія м. Івано Франківськ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.pkm.if.ua/>.
78. Сайт польської провінції сестер-редемптористок [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ossr-kz.net/pl/node/3>.
79. Сайт Провінції Зарваницької Богородиці Сестер Служебниць Господа і Діви Марії з Матару [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.lastivky.org/>.
80. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / [пер. о. Івана Хоменка]. Українське Біблійне Товариство. – United Bible Societies, 1992. – 1070 с. ; 352 с.
81. Сестра Маргарита Марія Алякок і набожество до Пресвятого Ісусового Серця // Молитовник для членів Апостольства Молитви та почитателів Серця Ісуса. – Львів : Добра книжка, 2008. – 54 с.
82. Сліпий Й. Заповіт Патріарха / Йосиф Сліпий. – Львів : Піраміда, 2003. – 56 с.
83. Служба Божа / [упоряд. Андрій Мазур]. – Львів : Просвіта, 1992. – 72 с.
84. Статути Згромадження сестер святого Йосифа Обручника Пречистої Діви Марії. – Саскатун, 1964. – 112 с.
85. Студит Т. Поучення / Теодор Студит. – Львів : Свічадо, 2007. – 228 с.
86. Твори преподобного і богоносного Франциска з Асичу, серафимського отця / [пер. з італ.]. – Львів : Свічадо, 2012. – 160 с.
87. Творча спадщина єпископа Хомишина [Електронний ресурс] / Григорій Хомишин. – Режим доступу : <http://homyshyn.te.ua/literary.html>.
88. Типікони. Т. 1 / [ред. : єрм. Венедикт та ін.]. – Львів : Свідчадо, 2007. – 140 с.
89. Тома з Аквіну. Сума теології / св. Тома з Аквіну ; [пер. з лат. Павла Содомори]. – Львів : Споллом, 2010. – 520 с.
90. Хомишин Г. Українська проблема / єпископ Григорій Хомишин. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2011. – 112 с.

91. Хресна дорога [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://molytva.at.ua/index/khresna_doroga/0-63
92. Чинности и Рѣшеня руского провинціального Собора въ Галичинѣ отбувшого ся во Львовѣ въ роцѣ 1891. – Львов, 1896. – 130 с.
93. Шептицький А. Пастирські послання 1899–1914 рр. Т. 1 / Андрей Шептицький. – Львів, 2007. – L, 1014 с.
94. Шептицький А. Пастирські послання 1918–1939 рр. Т. 2 / Андрей Шептицький. – Львів, 2009. – XII, 1248 с.
95. Шептицький А. Пастирські послання 1940–1944 рр. Т. 3 / Андрей Шептицький. – Львів, 2010. – XXXII, 828 с.
96. Шпігаро Ф. Католицький Народний Катехизм / Франц Шпігаро [пер. о. Ярослава Левицького]. – Львів : Місіонер, 1997. – 598 с.
97. Щирі розповіді Прочанина своєму духовному отцеві / [пер. з рос. Д.Кічі]. – Львів : Свічадо, 2008. – 232 с.
98. Institute of the Incarnate Word. Provice of Immaculate Conception [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.iveamerica.org>.
99. International Catholic Charismatic Renewal Services [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.iccrs.org>.
100. Kodeks Prawa Kanonicznego [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.intratext.com/X/POL0025.HTM>.
101. The Catholic Fraternity Of Charismatic Covenant Communities And Fellowship [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.catholicfraternity.net>.
102. The Religious Family of the Incartane Word [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.ive.org/index.php?lang=en>.

Література

103. Академічне релігієзнавство / [за наук. ред. Анатолія Колодного]. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.

104. Алфеев И. Духовный Мир Исаака Сирина / митрополит Илларион Алфеев. – [6-е изд.]. – М. : Изд-во Москов. патриархии Русской православной Церкви : Вече, 2013. – 440 с.
105. Алымов В. Лекции по исторической литургике [Электронный ресурс] / Виктор Алымов. – Режим доступа : http://krotov.info/history/04/alymov/aly_m_00.html.
106. Аматуллі Ф. Католицька Церква і Протестанти / Флавіано П. Аматуллі / [пер. з іспан.]. – Івано-Франківськ : Вид-во Івано-Франківської Теологічної Академії, 2001. – 126 с.
107. Андрухів І. Цариця Карпатського краю (Нарис історії Василіанського чернецтва, монастиря та Чудотворної ікони Матері Божої в Гошеві) / Ігор Андрусів. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2010. – 164 с.
108. Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / Альберт Кашфуллович Байбурин. – СПб. : Наука, 1993. – 214 с.
109. Баттіста М. Підручники з систематичної філософії: Том 3. Онтологія і Метафізика / Мондін Баттіста ; [пер. з італ. Богдана Завідняка]. – Жовква : Місіонер, 2010. – 284 с.
110. Беген О. Між візантизмом і латинізацією [Електронний ресурс] / Олександр Беген. – Режим доступа : <http://www.patriarkhat.org.ua/ukr/archive/article;191;392>.
111. Богачов А. Досвід і сенс / Андрій Богачов. – К. : Дух і літера, 2011. – 336 с.
112. Богмат П. Християнське поклоніння та розвиток Божественної літургії і її реформування / Павло Богмат. – Тернопіль, 2001. – 126 с.
113. Боско Т. Селезіянська родина праведників / Терезій Боско ; [пер. з італ. о. Лев Гайдуківський СДБ]. – Львів : Селезіянське видавництво «Дон Боско», 2007. – 180 с.
114. Бромлей Ю. Этнография : учебник / [под ред. Юлиана Бромлея и Геннадия Маркова]. – М. : Высш школа, 1982. – 320 с.

115. Булгаков С. Православие. Учение православной церкви [Електронний ресурс] / Сергей Булгаков. – Режим доступу : <http://www.wco.ru /biblio /books /bulgak1e /Main.htm>.
116. Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе о работах Герарда ван дер Леу; Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Жак Ваарденбург ; [пер. под общ. ред. Е. И. Аринина]. – Владимир : Изд-во Владимирского гос. ун-та, 2010. – 407 с.
117. Ваврик М. ЧСВВ. Нарис розвитку і стану василіянського чина XVII–XX ст. / Михайло Ваврик. – Рим, 1979. – XXVIII, 218 с.
118. Васьків А. Греко-католицька церква в духовному житті українців Східної Галичини (1919–1939) : дис. ... канд. іст. наук : 09.00.11 / Андрій Васьків. – Львів, 1997. – 210 с.
119. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки XXI-го століття / Жан-Поль Віллем ; [пер. з фр. Дмитра Катараєва]. – К. : Дух і Літера, 2006. – 331 с.
120. Ганонкур Ф. В мирі Господу помолімося: До богослов'я літургії та християнської єдності / Филип Ганонкур ; [упоряд. Олег Турій ; пер. з нім. О.Конкевич]. – Львів : Свічадо, 2004. – 232 с.
121. Гарнак А. Сущность христианства / Адольф фон Гарнак ; [пер. с нем.]. – [Изд. 6-е]. – М. : Академия фундаментальных исследований: история, 2012. – 232 с.
122. Гатальська С. Філософія культури / Стелла Гатальська. – К. : Либідь, 2005. – 328 с.
123. Гоголь М. Роздумування про Божественну Літургію / Микола Гоголь ; [пер. з рос. М. Косар]. – Львів : Свічадо, 2003. – 172 с.
124. Головащенко С. Історія християнства: Курс лекцій : навч. посібник / Сергій Головащенко. – К. : Либідь, 1999. – 352 с.
125. Городечний Ю. Православне і католицьке розуміння догми про Непорочне Зачаття Діви Марії / о.Юстиніан О. Городечний. – Львів : Свічадо, 2014. – 104 с.

126. Гудзяк Б. Криза і Реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Борис Гудзяк ; [пер. Марії Габлевич ; ред. Олега Турія]. – Львів : 2000. – 430 с.
127. Гуцуляк Л. Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.) / Лаврентій Гуцуляк. – Львів, 2003. – 380 с.
128. Делятинський Р. Історія Станіславівської єпархії (1885–1900 рр.) / Роман Делятинський. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2001. – 96 с.
129. Диакон Василій. Леонид Федоров. Жизнь и деятельность / Диакон Василій ЧСВ. – Рим ; Львів, 1966–1993. – 834 с.
130. Димид М. Єпископи Київської Церкви (1589–1891) / Михайло Димид. – Львів, 2000. – 540 с.
131. Димид М. Символ віри та Filioque [Електронний ресурс] / Михайло Димид. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/blog/~Dymyd/39408>.
132. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії / Еміль Дюркгайм ; [пер. з фр. Григорія Філіпчука та Зої Борисюк]. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
133. Енциклопедія постмодернізму / [за ред. Ч.Вінквіста та В.Тейлора]. – К. : «Основи», 2003. – 503 с.
134. Еплярд Дж. Світло Сходу: Довідник зі східно-католицької християнської традиції для католиків західної традиції / Джордж Емплярд ; [пер. з англ. О.Гладкий]. – Львів : Свічадо, 2005. – 80 с.
135. Єгрешій О. Єпископ Григорій Хомишин: портрет релігійно-церковного і громадсько-політичного діяча / Олег Єгрешій. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2006. – 168 с.
136. Жбанкова И. Философские принципы в научном познании / Инесса Жбанкова. – Минск, 1974. – 248 с.
137. Зайцев О. Націоналізм і релігія: Греко-Католицька Церква та український національний Рух у Галичині (1920–1930-ті роки) / Олександр Зайцев, Олег Беген, Василь Стефанів. – Львів : Вид-во УКУ, 2011. – 384 с.

138. Заковоротная М. Идентичность человека. Социально-философские аспекты [Электронный ресурс] / Маргарита Заковоротная. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000729/index.shtml>.
139. Зінько В. Цеблівські сестри в Паращині / о. Василь Зінько, ЧСВВ. – Львів : Місіонер, 2005. – 120 с.
140. История II Ватиканского собора. Т.1.: Навстречу новой эре в истории католичества / [Альберго Д., Фуйю Э., Комончак Ю. и др.] ; под общ. ред. Д. Альберго, А. Зубов ; [пер. з итал. А. Киселев, М. Серебряков, А. Шурбелев]. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. – 664 с. – (Серия «История церкви»).
141. Итс Р. Введение в этнографию / Рудольф Итс. – Ленинград : Изд-во Ленинград. ун-та, 1991. – 168 с.
142. Інформаційний вісник Святоуспенської Унівської Лаври // Унівський прочанин. – 2008. – №1 – С. 6.
143. Інформаційний вісник Святоуспенської Унівської Лаври. Святоуспенська Унівська Лавра: коротка історія та сьогодення // Унівський прочанин. – 2010. – №10. – С. 4–7.
144. Ісіченко І. Загальна Церковна Історія / Ігор Ісіченко. – К. : Акта, 2009. – 736 с.
145. Ісіченко І. Історія Христової Церкви в Україні / Ігор Ісіченко. – К. : Акта, 2008. – 698 с.
146. Історичний контекст, укладання Берестейської унії і перше поунійне покоління : матеріали перших «Берестейських читань», Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовтня 1994 р. / [ред. Борис Гудзяк, співред. Олег Турій]. – Львів, 1995. – 540 с.
147. Історія Вервиці [Електронний ресурс]. – Режим доступа : <http://zarvanica.by.ru/pisnya.htm>.
148. Історія релігій в Україні в 10-ти томах. Том 4. Католицизм / [за наук. ред. Анатолія Колодного]. – К. : Світ Знань, 2001. – 598 с.

149. Історія християнської церкви на Україні (релігієзнавчий довідковий нарис) / [ред. О.С.Онищенко]. – К. : Наук. думка, 1991. – 104 с.
150. Катакомбна Церква // Український тиждень. – 2009. – №47. – С. 49–50.
151. Катрій Ю. Наша християнська традиція / о. Юліан Катрій ЧСВВ. – [3-тє вид]. – Львів : Місіонер, 2007. – 396 с.
152. Катрій Ю. Пізнай свій обряд / о. Юліан Катрій. – Львів : Свічадо, 2010. – 472 с.
153. Керн К. Литургика. Гимнографія и эртология [Електронний ресурс] / Киприан Керн. – Режим доступу : http://www.kursmda.ru/books/liturgika_gimnografia_k_kern.htm.
154. Кирьянов Д. Томистская философия XX века / Дмитрий Кирьянов. – СПб. : Алетейя, 2009. – 168 с.
155. Кисельов О. Нотатки до прогнозу екуменічних тенденцій в Україні [Електронний ресурс] / Олег Кисельов. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/16823/.
156. Козловский И. Католицизм. Справочное издание / Игорь Козловский. – Донецк : ИПИИ «Наука і освіта», 2007. – 124 с.
157. Красовицкая М. Литургика / Мария Красовицкая. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского Гуманит. Ун-ту, 2014. – 226 с.
158. Кунцлер М. Літургія Церкви / Михаель Кунцлер ; [пер. з нім. Монахині Софії]. – Львів : Свічадо, 2001. – 616 с.
159. Кураев А. Вызов экуменизма [Електронний ресурс] / Андрей Кураев. – Режим доступу : <http://kuraev.ru>.
160. Лакутюр Ж. Єзуїти. У 2 т. Т.1. Завойовники / Жак Лакутюр ; [пер. з фр. І.Дух]. – Львів : Свічадо, 2011. – 552 с.
161. Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрей Шептицький і Патріарх Йосиф Сліпий / Василь Ленцик. – Львів : Свічадо, 2004. – 608 с.
162. Лисяк-Рудницький І. Нариси з історії нової України / Іван Лисяк-Рудницький. – Львів : Меморіал, 1991. – 102 с.

163. Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Владимир Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 242 с.
164. Мейендорф И. Византийское богословие [Электронный ресурс] / Иоанн Мейендорф. – Режим доступа <http://www.ausvoi.ru/Uploads/zakhar1/FIL12970780930N419448001/.pdf>.
165. Мейендорф И. Святой Григорий Палама и православная мистика [Электронный ресурс] / Иоанн Мейендорф. – Режим доступа <http://predanie.ru/lib/book/129694/>.
166. Мельничук В. Зі страхом Божим і вірою приступім / Володимир Мельничук. – Львів, 2009. – С. 154 с.
167. Молитовний підручник. Членкинь згромадження сестер святого Йосифа. – Торонто: Друкарня ОО. Василіан, 1986. – 88 с.
168. Монастир св. Теодора Студита в с. Колодіївці Регіональний інформаційний портал Тернопільщина [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.irp.te.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=324:2009-11-04-11-59-42&catid=87:2009-10-29-10-04-09.
169. Монастирі Української Греко-Католицької Церкви. – Львів : Свічадо, 2006. – 152 с.
170. Монашество УГКЦ // Патріархат. – №1 (416). – Січень-лютий 2010. – 36 с.
171. Мудрий С. Вервиця – світло нашого життя / Софрон Мудрий. – Львів : Жива Вервиця, 2010. – 96 с.
172. Мудрий С. Нариси історії Церкви в Україні / Софрон Мудрий. – [4-те вид.]. – Жовква : Місіонер, 2010. – 544 с.
173. Мученики – джерело чудотворної сили / [упоряд. Іван Левицький, Роман Тереховський, Роман Хрін, Герарда Крупа, Оксана Гайова]. – Львів : Місія «Постуляційний центр беатифікація та канонізації святих УГКЦ», 2004. – 100 с.
174. Нагаєвський І. Історія Римських Вселенських Архієреїв. Ч. 4 / Ісидор Нагаєвський. – Львів : Місіонер, 1999. – 332 с.

175. Нагаєвський І. Історія Римських Вселенських Архієреїв: Третя частина / Ісидор Нагаєвський. – Рим : Укр. Католический Університет ім. Св. Климента Папи, 1967. – 602 с.
176. Нарис історії згромадження СС. Службниць П.Н.Д.М. / [упоряд. Атанасій Г. Великий]. – Рим : Вид-во Сестер Службниць, 1968. – 767 с. : іл. (Українська релігійна бібліотека).
177. Недавня О. Греко-Католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом / Ольга Недавня. – К. : Гнозис, 2000. – 218 с.
178. Облечини сестер Згромадження св. свщмч. Йосафата [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://osbm.lviv.ua/index.php/55-oblechyny-sester-zhromadzhennia-sv-svshchmch-yosafata>.
179. Папаяні І. Конструювання релігійної ідентичності. Теоретично-релігієзнавчий аналіз [Електронний ресурс] / Іван Папаяні. – Режим доступу : <http://ea.donntu.edu.ua/handle/123456789/3337>.
180. Паславський І. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви / Іван Паславський. – Львів, 1994. – 144 с.
181. Пашук А. Українська церква і незалежність України : монографія / Андрій Пашук. – Львів, 2003. – 364 с.
182. Петрович Л. Збереження східного обряду в контексті і питанні єдності Церкви в епістолярії о. Леоніда Фьодорова і митрополита Андрея Шептицького (1904–1917) / Лілія Петрович. – Львів, 2002. – 224 с.
183. Пономарьов А. Українська етнографія / Анатолій Пономарьов. – К. : Либідь, 1994. – 320 с.
184. Про традицію травневих богослужінь в Католицькій Церкві [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kolomyia.org/se/sites/np/27484/>.
185. Пуряєва Н. Словник церковно-обрядової термінології / Наталія Пуряєва. – Львів : Свідчадо, 2001. – 160 с.
186. Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / [Бронк А., Здибіцька З., Русенький М. та ін.] ; за ред. Г.Зімоня ; [пер. з пол. Г.Теодорович]. – Львів : Свідчадо, 2007. – 504 с.

187. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / Олександр Саган. – К., 2001. – 255 с.
188. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / Олександр Саган. – К.: Світ Знань, 2004. – 910 с.
189. Сало С. Провінція Пресвятої Тройці Сестер Чину Святого Василя Великого: нариси з історії. Т. 1 / с. Серафима Сало, ЧСВВ. – Жовква : Місіонер, 2012. – 432 с. + 68 с. вкл.
190. Сапеляк А. Отець-прелат Кирило Селецький. Засновник монаших згромаджень / єп. Андрій Сапеляк. – Львів : Галицька видав. спілка, 2004. – 116 с.
191. Сапеляк А. Українська Церква на II Ватиканському Соборі / Андрій Сапеляк. – Львів : Стрім, 1995. – 216 с.
192. Святий Франциск з Асизу і його Чин / [пер. з пол. бр. Євстахій Бучко ЧБМ, бр. Арсеній Валіхновський ЧБМ]. – Львів : Свічадо, 2001. – 64 с.
193. Сенік С. Латинізація в українській католицькій церкві / Софія Сенік. – Люблін : Свічадо, 1990. – 246 с.
194. Скабалланович М. Толковий Типикон / Михаїл Скабалланович. – М. : Изд-во Сретенского монастиря, 2008. – 816 с.
195. Скопельський В. Усі ми брати: збірка праць / Всеволод Скопельський ; [пер. з англ. О.Грабовецького]. – Львів : Свічадо, 2006. – 340 с.
196. Словник-довідник РІСУ [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/directory/>.
197. Сміт Е. Національна ідентичність / Ентоні Сміт [пер. з англ. П.Таращук]. – К. : Основи, 1994. – 536 с.
198. Содомора П. Терміносистема святого Томи з Аквіну / Павло Содомора. – Львів : Сполом, 2010. – 288 с.
199. Соловій Мелетій М. Божественна Літургія: Історія – розвиток – пояснення / Мелетій М. Соловій. – Львів : Свічадо, 1999. – 440 с.
200. Стефанович А. Висвітлення історії львівських синодів 1891 і 1897 / А. Стефанович. – Львів, 1924. – 62 с.

201. Стоколос Н. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) / Н. Стоколос : Монографія. – Рівне: РІС КсУ. – ППФ «Ліста-М», 2003. – 480с.
202. Стоколос Н. Українізація православ'я (з історії Православної церкви у 20-30 рр. XX ст.) / Н. Стоколос. – К., 1998. – 52с.
203. Стоколос Н. Драма Церкви: до історії скасування Греко-Уніатської Церкви в Рос. імперії та викорінення її духовно-культ. надбань / Надія Стоколос, Руслана Шеретюк ; НАН України, Від-ня релігієзнавства Ін-ту філос. ім. Г. С. Сковороди, Рівнен. ін-т слов'янознавства Київ. славіст. ун-ту. – Рівне : ПП ДМ, 2011. – 316 с. : іл.
204. Субтельний О. Україна. Історія / Орест Субтельний. – К. : Либідь, 1992. – 509 с.
205. Тафт Р. Візантійський обряд: Коротка історія / Роберт Ф Тафт ; [пер. з англ. Р. Скакун]. – Львів : Вид-во УКУ, 2011. – 136 с.
206. Токарев С. Ранние формы религии / Сергей Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.
207. Токарев С. Религия в истории народов мира / Сергей Токарев. – [4-е изд., испр. и доп]. – М. : Политиздат, 1986. – 576 с.
208. Угринович Д. Введение в религиоведение / Дмитрий Угринович. – [Изд. 2-е]. – М. : Мысль, 1985. – 270 с.
209. Уер К. Православна церква / Калліст Уер ; [пер. з англ. Неля Рогачевська]. – К. : Дух і літера, 2009. – 384 с.
210. Українська Греко-Католицька Церква. Перші кроки. Ісповідництво. Відродження / [гол. ред. Богдан Дзюрах]. – К. : «Новий друк», 2013. – 320 с.
211. Українська Повстанська Армія. Історія нескорених / [відп. ред. В.В'ятрович, Р. Грицьків, І. Дерев'яний, Р. Забілий, А. Сова, П. Соболю]. – Львів : Центр дослідження визвольного руху, 2007. – 352 с. : іл.
212. Уроки Біблії: Свята вервиця [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://bible-lessons.in.ua/vervuzia/istoriya.html>.

213. Федорів Ю. Пояснення Церковних Богослужінь і Святих Тайн / о.-д. Юрій Федорів. – Львів : Свічадо, 2004. – 160 с.
214. Філософський словник / [за ред. В.І.Шинкарука]. – К. : Гол. Ред. УРЕ, 1986. – 328 с.
215. Химка І.-П. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині 1772–1918 / Іван-Павло Химка. – Львів : Ковчег, 1993. – 456 с.
216. Хорунжий Г. Ватикан: Історія і Сучасність / Григорій Хорунжий. – Львів : Місіонер, 2007. – 280 с.
217. Чертков А. Православная философия и современность: критич. анализ «Метафизики всеединства» и ее роли в идеологии современ. православия / Алексей Чертков. – Рига : Авотс, 1989. – 361 с.
218. Чорноморець Ю. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія / Юрій Чорноморець. – К. : Дух і Літера, 2010. – 568 с.
219. Чуракова Л.П. Латинсько-український та українсько-латинський словник / Людмила Чуракова. – К. : Чумацький шлях, 2009. – 617 с.
220. Шелудько М. Велеградський съезд обсудил пути достижения единства православных и католиков [Електронний ресурс] / Михайл Шелудько. – Режим доступу : <http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=43919.0>.
221. Шкраб'юк П. Крехів: Дороги земні і небесні / Петро Шкраб'юк. – Львів : Місіонер, 2002. – 414 с.
222. Шманько Т. Традиція і літургія : [доповідь на засіданні Комісії у справах мирян Львівської архієпархії УГКЦ 15.11.2005 р.] [Електронний ресурс] / Тарас Шманько . – Режим доступу : http://www.liturgia.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=101.
223. Шмеман А. Введение в литургическое богословие [Електронний ресурс] / Александр Шмеман. – Режим доступу : <http://www.golubinski.ru/ecclesia/liturgcont.htm>.
224. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / Александр Шмеман. – [2-е изд.]. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.

225. Шмеман А. За життя світу: таїнства і православ'я / Александр Шмеман. – Львів : Вид-во УКУ, 2009. – 220 с.
226. Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу / Томаш Шпідлік ; [пер. з італ. Мар'яни Прокопович]. – Львів, 1999. – 496 с.
227. Шульц Г. Візантійська літургія: свідчення віри та значення символів / Георг Й. Шульц. – Львів : Свічадо, 2002. – 240 с.
228. Эриксон Э. Идентичность : юность и кризис / Эрик Эриксон ; [пер. с англ. Андреева А.Д., Прихожан А.М., Ривош В.И., Толстых Н.Н.] ; общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. – [2-е изд]. – М. : Флинта: МПСИ : Прогресс, 2006. – 352 с.
229. Guardini R. The spirit of the liturgy [Електронний ресурс] / Romano Guardini ; [transl. by Ada Lane]. – Режим доступу : <http://www.ewtn.com/library/LITURGY/SPRLIT.txt>.
230. Marko N. Charyzmat i życie. Zgromadzenia Sióstr Świętego Józefa Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny obrządek bizantyjsko-ukraińskiego / s. Natalia Stefania Marko. – Wrocław : Drukarnia Tumska, 2011. – 288 s.