

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЗАХІДНИЙ НАУКОВИЙ ЦЕНТР  
ІНСТИТУТ СОЦІОГУМАНІТАРНИХ ПРОБЛЕМ ЛЮДИНИ

ISSN 2307- 0463



**Науково-теоретична спадщина**

**А. Шептицького:**

**сучасні інтерпретації**

**Людина в часі: суспільно-політична  
діяльність А. Шептицького**

**Філософські аспекти  
поняття пам'яті**

**Рецензії**

Інститут  
соціогуманітарних проблем людини

2015

**Засновники:** Міністерство освіти і науки України,  
Національна академія наук України, Західний науковий центр  
Національної академії наук України і Міністерства освіти і науки України

---

### **Редакційна рада:**

**В. Андрущенко** – академік Національної академії педагогічних наук України, член-кореспондент Національної академії наук України  
**Ю. Бобало** – професор  
**А. Бокотей** – академік Національної академії мистецтв України  
**М. Голубець** – академік Національної академії наук України  
**Б. Зіменковський** – член-кореспондент Національної академії медичних наук України  
**В. Козявкін** – професор  
**А. Конверський** – академік Національної академії наук України  
**В. Кремень** – академік Національної академії наук України, академік Національної академії педагогічних наук України  
**С. Максименко** – академік Національної академії педагогічних наук України  
**М. Михальченко** – член-кореспондент Національної академії наук України  
**З. Назарчук** – академік Національної академії наук України  
**О. Онищенко** – академік Національної академії наук України  
**С. Павлюк** – академік Національної академії наук України  
**Ю. Туниця** – академік Національної академії наук України

### **Редакційна колегія:**

А. Карась (заступник головного редактора), Н. Король (відповідальний секретар), О. Бабкіна, І. Бідзюра, І. Варзар, В. Васютинський, І. Вдовичин, С. Вовканич, Б. Гаврилишин, В. Глухман, В. Горбатенко, С. Давимука, В. Денисенко, Рудольф Дупкалу, Н. Жигайло, М. Кашуба, О. Квас, А. Колодний, Вавжинець Конарські, Марія Левіцка, І. Мельник, К. Островська, В. Петрушенко, А. Романюк, Н. Слободенюк, Т. Сосновський, О. Старіш, Т. Титаренко, В. Цвих, Р. Цяпало, Н. Черниш, О. Шаблій, Л. Шкляр

### **Editorial board**

A. Karas (Deputy Editor), N. Korol (Executive Secretary), A. Babkin, I. Bidzyura, I. Varzar, V. Vasyutinskii, I. Vdovychyn, S. Vovkanych, Dr. Havrylyshyn V. Hluhman, V. Gorbatenko, S Davymuka, V. Denysenko, Rudolf Dupkalu, N. Zhyhaylo, M. Kashuba, O. Kvas, A. Kolodnyy, Vavzhynets Konarski, Mary Lyeivitska, I. Melnyk, K. Ostrovska V. Petrushenko, A. Romaniuk, Slobodenyuk, T. Sosnovskyy, O. Starish, T. Tytarenko, V. Tsyv, R. Tsyapalo, N. Chernysh, O. Shabliy, L. Shklyar

**Головний редактор –**  
професор Мельник В.П.

**Свідоцтво про реєстрацію:** КВ № 11107 від 28.02.08

**Видавець:** Західний науковий центр НАН України і МОН України

**Адреса редакції:** вул. Матейка, 4, Львів 79007;

Тел.: +38(032) 261-07-22; E-mail: zncnan@mail.lviv.ua

Рекомендовано до друку виконкомом ради Західного наукового центру  
НАН України та МОН України (Протокол №3 від 12.06. 2015 р.)

**Літературний редактор:** Л. Баран

**Редактор (англійських анотацій):** О. Висоцька

**Комп'ютерний макет:** Н. Лобач, А. Яртісь

Опубліковані матеріали відображають погляд авторів,  
який може відрізнятися від позиції редколегії Вісника

© Інститут соціогуманітарних проблем людини, 2015

## ЗМІСТ

### Науково-теоретична спадщина А. Шептицького: сучасні інтерпретації

|                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Байло Н.</b> Музичне мистецтво в житті<br>і діяльності Андрея Шептицького.....                                       | 7  |
| <b>Кашуба М.</b> Більшовизм у трактуванні Андрея Шептицького .....                                                      | 16 |
| <b>Рижак Л.</b> Соціальний капітал у духовно-практичних<br>візіях митрополита Андрея Шептицького .....                  | 25 |
| <b>Стеценко В.</b> Особливості томістичної філософської<br>теології А. Шептицького .....                                | 32 |
| <b>Васьків А., Васьків Л.</b> Митрополит Андрей Шептицький<br>про теоретичні засади політики .....                      | 41 |
| <b>Яртись А.</b> Концепція українського державотворення у богословській<br>спадщині митрополита Андрея Шептицького..... | 49 |
| <b>Альчук М.</b> Людяновимірність творчості Андрея Шептицького.....                                                     | 55 |

### Людина в часі: суспільно-політична діяльність А. Шептицького

|                                                                                                                                                                                 |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Лехнюк Р.</b> Постать митрополита Андрея Шептицького<br>у висвітленні газети “Руслан” .....                                                                                  | 62 |
| <b>Захара І.</b> Боротьба філософських течій у Галичині на початку XX ст.<br>Філософські розмисли митрополита Андрея Шептицького<br>та Івана Франка про соціальні питання ..... | 71 |
| <b>Андрушко В., Лучків М., Волошин Л.</b> Вчення Андрея Шептицького про<br>Божу любов і милосердя – основа оновлення суспільства.....                                           | 78 |
| <b>Гучко Г.</b> Андрей Шептицький як меценат української культури.....                                                                                                          | 87 |
| <b>Гаврилів М.</b> Діяльність Митрополита Андрея<br>як підстава його беатифікації.....                                                                                          | 95 |

### Філософські аспекти поняття пам’яті

|                                                                                                          |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Ліщинська-Милян О.</b> Постать Андрея Шептицького<br>в контексті культури пам’яті .....               | 105 |
| <b>Скринник М.</b> Ідентичність та колективна пам’ять<br>в українському просторово-часовому вимірі ..... | 114 |

**Ковальова Г.** Медіа як чинник формування культурної пам'яті .....122

**Фандєєва Г.** Пам'ять як джерело ідентичності .....130

**Рецензії**

**Оксана Дарморіз.** Ідентифікаційні виклики масової культури.

Рецензія на монографію Ольги Сінькевич «соціальні  
практики масової культури: ідентифікаційний дискурс».

– Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2015. – 360 с.....138

## CONTENTS

### Scientific-theoretical heritage A. Sheptytskyi: current interpretation

|                                                                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Natalya Baylo.</b> Musical art in the life and work of A. Sheptytsky .....                                                              | 7  |
| <b>Maria Kaszuba.</b> Bolshevism in the interpretation Andrey Sheptytsky .....                                                             | 16 |
| <b>Liudmyla Ryzhak.</b> Social capital in spiritually-practical visions<br>of metropolitan Andrej Sheptytskyj .....                        | 25 |
| <b>Valerij Stetsenko.</b> Features of thomistic philosophical theology<br>A. Sheptytskyi .....                                             | 32 |
| <b>Andrij Vaskiv, Lesya Vaskiv.</b> Metropolitan A. Sheptytsky<br>of the theoretical principles of policy .....                            | 41 |
| <b>Anatoliy Yartys'.</b> The concept of the ukrainian state formation<br>in the theological heritage of archbishop Andriy Sheptytsky ..... | 49 |
| <b>Maria Alchuk.</b> Humansity creativity Andrey Sheptytsky .....                                                                          | 55 |

### Person in time: social and political activities A. Sheptytsky

|                                                                                                                                                                                                 |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Roman Lekhniuk.</b> The figure of metropolitan archbishop<br>Andrey Sheptytsky in coverage of the newspaper "Ruslan" .....                                                                   | 62 |
| <b>Ihor Zahara.</b> Fighting philosophical currents in galicia in the early<br>twentieth century. Philosophical thoughts of metropolitan<br>Andrey Sheptytsky and Franko on social issues ..... | 71 |
| <b>Volodymyr Andrushko, Michaylo Luchkiv, Lubomyr Woloszyn.</b><br>The doctrine of Andrey Sheptytsky god's love and mercy<br>is the basis of the renewal of society .....                       | 78 |
| <b>Halyna Huchko.</b> Andrey Sheptytsky as a promoter of ukrainian culture .....                                                                                                                | 87 |
| <b>Matey Mykhaylo Havryliv.</b> Activity Andrey Sheptytsky<br>as the basis of his beatification .....                                                                                           | 95 |

### Aspects of philosophical concept of memory

|                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Olha lishchyns'ka.</b> Figure of Andrey Sheptytsky in context<br>of culture of memory .....      | 105 |
| <b>Mychaylo Skrynnyk.</b> Collective memory and identity<br>in Ukrainian space-time dimension ..... | 114 |
| <b>Galina Kovalova.</b> Media as a factor of forming of cultural memory .....                       | 122 |

|                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Hanna Fandejeva.</b> Memory as a source of identity..... | 130 |
|-------------------------------------------------------------|-----|

## Reviews

|                                                                                                                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Oksana Darmoriz.</b> The identification challenges of mass culture.<br>Review of the monograph Olga Sinkevych<br>«social practices of mass culture: identity discourse.»<br>– Lviv, Ivan Franko LNU, 2015..... | 138 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНА СПАДЩИНА А. ШЕПТИЦЬКОГО: СУЧАСНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

УДК 781.7 А.ШЕПТИЦЬКИЙ:17.035.3(477)

Наталія Байло

### МУЗИЧНЕ МИСТЕЦТВО В ЖИТТІ ТА ДІЯЛЬНОСТІ А. ШЕПТИЦЬКОГО

Львівська національна музична академія ім. М.В. Лисенка,  
вул. О. Нижанківського, 5, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail bajlo.natalja@gmail.com

*Проведено комплексне дослідження ролі музичного мистецтва в житті ТА діяльності Андрея Шептицького. Особливу увагу приділено аналізу питань розвитку цієї сфери за часів його перебування на владичному престолі Греко-Католицької церкви. Розкрито піклування митрополита про формування музичної культури народу, його підтримку у підготовці молодих музичних талантів, сприянні в організації концертної діяльності композиторів і забезпеченні їх літературною й нотною продукцією, збереженні пам'яток музичної культури, використанні ним музичного мистецтва для розвитку самої Церкви. Ключові слова: митрополит Андрей Шептицький, Українська Греко-Католицька Церква, Галичина, українці, музичне мистецтво.*

Важко знайти таку ділянку релігійного і громадського життя України першої половини ХХ століття, яку б не охопив своєю працею митрополит Андрей Шептицький. Однак більшість дослідників, як церковних, так і світських, оминають один важливий і актуальний аспект із біографії цього великого мужа. Йдеться про роль музичного мистецтва в житті та діяльності митрополита. Ця тема залишається достатньо новою, актуальною, яка ще не знайшла необхідного відображення в науковій літературі. Окремі фрагменти цієї тематики, переважно в контексті історії музичної культури, висвітлені у працях В. Антоновича, О. Бенч, М. Білинської, Ю. Булки, В. Гордієнка, М. Загайкевич, Б. Забутої, Ж. Зваричук, Л. Кияновської, Ф. Колесси, Л. Крупи, Л. Мазепи, О. Невмержицької, Л. Рошиної, М. Черепанина, З. Штундер та деяких колективних монографіях [15; 16; 17].

Але ця багатоаспектна тема потребує комплексного, системного дослідження із залученням значної джерельної бази і, зокрема, творів митрополита А. Шептицького [2].

Мета статті – аналіз ролі музичного мистецтва в житті та діяльності А. Шептицького, починаючи від дитинства та юних років і включно до часів його перебування на чолі Греко-Католицької Церкви, розкриття значення його діяльності у формуванні музичної культури народу, підтримці молодих музичних талантів,

організації концертної діяльності композиторів, допомозі у забезпеченні їх літературною й нотною продукцією, збереженні пам'яток музичної культури, використанні музичного мистецтва для розвитку самої церкви.

Безумовно, підґрунтям майбутніх поглядів А. Шептицького щодо ролі музичного мистецтва стала та наука, яку він виніс із батьківської хати. Братів Шептицьких навчала їхня матір Софія Шептицька, яка, зі спогадів Казимира Шептицького, на всі душевні сумніви відповідала: "В кожній справі насамперед не питатися світу, що будуть люди думати і казати, але передусім питатися власного сумління" [37, с. 26].

Необхідно зазначити, що на той час у Галичині щоразу більшої популярності здобувало домашнє музикування і навчання гри на музичному інструменті, зокрема фортепіано, яке ставало необхідною частиною родинного виховання музичної культури дітей. Саме завдяки матері малий Роман із захопленням слухав музичні твори, які вона виконувала на літературних вечорах у сімейному колі. Від своєї матері він успадкував тонке чуття краси і великої поваги до музичного мистецтва. Дослідниця Мирослава Мудрак у своїй англomовній публікації про митрополита слушно стверджує: "Безсумнівно, що творчий дух матері просяк усе його буття" [40, р. 289–300]. Сам А. Шептицький у четвертому листі до матері зазначав: "Усі ці цінності материнського серця, усі ці почування і духовність, якою наділив Тебе Господь, ти передала мені" [36, с. 89].

Сьогодні багатьох дивує підхід митрополита до своїх справ. Здається, що в нього не було навіть думки, що щось можна робити для себе. Про значне піклування А. Шептицького розвитком музичної сфери свідчить його багатогранна просвітительська діяльність [39, с. 264–270]. Не випадково, влаштована у Львові 1936 р. VIII виставка АНУМу, що репрезентувала найкращі творчі сили тогочасної Галичини, мала назву "Мистці – друзі мистців" і була присвячена митрополитові Андрею Шептицькому "як довг вдячності великодушному Меценатові від усього українського мистецького світа" [33]. Вдячністю за піклування А. Шептицьким музичною сферою були відзначені урочистості на його честь. Зокрема, вони проходили 15 вересня 1917 р. у Львові і розпочалися кантатою В. Барвінського на слова В. Масляка [26]. Ще одне свято із цієї нагоди відбулось у Львові зусиллями музичного товариства ім. М. Лисенка 12 грудня 1917 р. Окрім численних зразків світської музики, прозвучали концерт № 27 "Гласом моїм" Д. Бортнянського у виконанні хору духовної семінарії і "Ave Maria" Л. Керубіні, що виконав хор "Львівського Бояна" [20]. У 1926 р. в залі школи святих василіанок був організований концерт на честь 25-річчя релігійно-просвітницької діяльності митрополита Андрея Шептицького, у програмі якого виконували твори Й. Кишакевича, Д. Бортнянського, С. Людкевича, І. Лаврівського [9, с. 104]. Святкові акції на честь митрополита з приводу 30-літнього перебування його на владичому престолі відбувалися повсюдно у 1930 р. (Львів, Долина, Броди, Радехів, Яворів, Микулиці та інші міста) за участю переважно місцевих хорів та оркестрових колективів, а також окремих солістів виконавців [1, с. 280].

Митрополит А. Шептицький дбав, щоб форми та засоби музичної культури використовували у всіх сферах життя галицьких українців – в акціях значної загальносупільної ваги, в освітньо-виховній, громадсько-просвітній, мистецько-естетичній практиці. Важливу роль у формуванні музичної культури народу

митрополит відводив хоровій діяльності “Боянів”. Їхнє значення у пропаганді музичного мистецтва Західної України важко переоцінити. Концерти і виступи учасників цього товариства користувалися великою популярністю у масового слухача, вони поширювали музичну культуру серед різних верств населення – інтелігенції, городян, селян. Хоч у репертуарі хорів “Бояня” займали належне місце твори світової музичної літератури, його діяльність в основному була присвячена пропаганді народних пісень і досягнень української професійної музики [12, с. 46–47].

Необхідно відзначити, що від самого початку діяльності “Львівського Бояня” його солістами були два відомі в майбутньому тенори: Модест Менцинський та студент богослов'я і диригент хору духовної семінарії (брат Людкевича) Іларіон Козак. У “Львівському Бояні” співало багато студентів Львівського університету, членів “Академічної громади” [29, с. 122]. У переліку співаків, яких “Львівський Боян” запрошував на концерти для виконання солоспівів, була і славетна співачка – Соломія Крушельницька [13, с. 513].

Помітний слід у розвитку музичної культури галичан залишив і перший (офіційний) виступ С. Людкевича як диригента “Львівського Бояня”, який відбувся 10 березня 1899 р. у Шевченківському концерті у Львові. Програма цієї імпрези складалася з чоловічих хорових творів, які переважно виконувалися вперше. Серед них були твори Ф. Колесси “Було колись” та “Дівчина і рута” і три обробки українських народних пісень М. Лисенка – “Ой у полі три криниченьки”, “Ой летіла горлиця”, “Та забілили сніги”. У другому відділі концерту виконували кантату М. Лисенка “На вічну пам'ять Котляревському” зі супроводом оркестру Львівського 80-го військового полку. Як на двадцятирічного диригента без спеціальної диригентської підготовки, ця концертна програма була нелегкою, але вона отримала схвальний відгук. У Львівському часописі “Діло”, зокрема, рецензент цього концерту зазначав: “Чоловічий хор в загальному відспіваний удачно, хоча була потрібна більша сила голосів і більше виконання відтінків. При виконанні кантати М. Лисенка (“На вічну пам'ять Котляревському”) видно було велике старання співаків. Всіма хорами диригував С. Людкевич, молодий академік, вперше виступавший перед широкою публікою, відомий своїм твором “Вічний революціонер”, вив'язався зі своєї задачі щасливо” [14].

Примноженню традицій українського хорового співу, налагодженню культурного життя галичан значною мірою сприяла діяльність у Дрогобичі хорів товариств “Сурма”, “Робітнича громада”, “Зоря”, учнів української гімназії ім. І. Франка [11].

Важливе значення для формування музичної культури народу була підтримка митрополитом А. Шептицьким відзначення особистостей окремих композиторів, що супроводжувались виконанням вокально-хорових композицій. Популяризували їхні твори хорові колективи “Бояня”, “Бандуриста”, церкви Святого Юра, Львівської духовної семінарії, української гімназії, а також аматорські колективи. Першого січня 1902 р. до 150 річчя від дня народження Д. Бортнянського відбувся концерт за участю “Стрийського Бояня” (диригент – О. Нижанківський) [24]. Треба зазначити, що виконання духових хорових концертів стало поширеним явищем у Галичині і набуло подальшого розвитку від 20 квітня 1904 р., коли о. В. Садовський запропонував, щоб такі академії від-

бувались постійно і у своїй програмі мали не лише твори Д. Бортнянського, а й композиції інших авторів, починаючи з другої половини ХУІІІ ст. Із цього приводу А. Вахнянин зазначав: “Львівська, – а, мабуть, замісцева українська інтелігенція буде мати нагоду пересвідчитися, що ми не від вчора стали плекати церковний спів, та що праця наших людей на тій ниві має за собою вже свою історію” [6].

У першій половині 1914 р. за сприяння А. Шептицького і всіх українських товариств та установ відбулися великі Шевченківські концерти. У них брали участь збірний хор Львівського, Перемишльського, Тернопільського, Стрийського й Буковинського “Боянів” під диригуванням М. Волошина, академічний хор “Бандурист”, гімназійний хор, а також співак О. Мишуга, піаністка С. Дністрянська, поет Б. Лепкий та ін. У великій та серйозній програмі цих концертів звучали твори М. Лисенка, А. Вахнянина, о. М. Вербицького, о. Й. Кишакевича, Ф. Ліста, кантати-симфонії “Кавказ” С. Людкевича на слова Т. Шевченка [ 3].

Роки Першої світової війни й національно-визвольних змагань 1914–1920 років були позначені появою унікальної у ХХ ст. за своїм мелодичним багатством пісенної творчості Українських січових стрільців, яка засвідчила активність у сфері музичної культури навіть у такий складний історичний період [10, с. 111–118]. Митрополит добре сприймав і схвально ставився до стрілецької пісні, палко вітав стрілецьких трубадурів Л. Лепкого, Р. Купчинського, М. Гайворонського та інших у реалізації заходів культурно-освітньої роботи серед населення. Двадцять восьмого серпня 1917 р. він освятив прапор УСС у Розвадові [28, с. 82]. За змістом і призначенням стрілецькі пісні були бойові-патріотичні з мотивами маршу, жалібні, любовно-ліричні та жартівливі. Багато з них творилися на хвилі національно-визвольної боротьби, під час бойових дій Легіону УСС. Вони будили глибокі почуття любові до Батьківщини й закликали до боротьби за її незалежність.

У 30-х роках у концертних залах Львова й інших міст Галичини значного поширення набули твори Н. Нижанківського, збагачуючи музичне життя краю. Із великим піднесенням звучала його музика в концерті “Стрілецька пісня в музиці і слові” (листопад, 1936 р.) [5, с. 59]. Вся пісенна спадщина Українських січових стрільців сьогодні складає більше п’ятдесяти зразків, які за короткий час стали популярними по всій Україні.

Необхідно зазначити, що академії та концерти не тільки осмислювали як важливі форми музикування усіх національних установ, а й набули значення національно-маніфестаційних подій, сприяли росту національної свідомості українців у віддалених регіонах, частково допомагали вирішувати матеріальні потреби суспільства, стимулювали розвиток професійного виконавства і композиторської творчості [18, с. 224–231].

Значну увагу митрополит А. Шептицький приділяв розвитку музичної освіти [23]. Серед українського духовенства практикували музикування на народних інструментах, а колективні його форми плекали серед вихованців, зокрема на цитрах, бандурах, гітарах. Так, наприклад, Б. Кудрик зазначав, що для вихованців Львівської греко-католицької семінарії невід’ємною ознакою естетичного вишколу було добре володіння гітарним виконавством: “Належало до доброго тону заспівати сентиментально з супроводом гітари, або заграти варіації на дуже популярну тоді тему “Не ходи, Грицю”, або “Їхав козак за Дунай” [21, с. 35].

Належну увагу музикуванню також приділяли у Львівській дівочій гімназії сестер Василянок, створеній та утримуваній митрополитом [32].

У Львівській богословській академії діяли музичні гуртки, де навчалися грі на різноманітних народних інструментах. Зокрема, відомі імена низки вихованців закладу – бандуристів (Степан Ганушевський, Дмитро Гончар, Юрій Свістель, Сидір Нагаєвський), які виступали у концертах свого навчального закладу і як солісти, і у складах інструментальних ансамблів.

З ініціативи і за підтримки митрополита 1 жовтня 1937 р. у Львові було відкрито Християнський інтернат для української учнівської молоді. Заснування закладу дало можливість частині українського студентства здобувати освіту в умовах низької матеріальної забезпеченості.

Значний внесок у розвиток музичної освіти та виховання молодого покоління Галичини у 1920–1930-х рр. зробили за підтримки А. Шептицького українські культурно-просвітницькі, музичні товариства (“Просвіта”, “Рідна школа”, “Боян”) та молодіжні організації (“Січ”, “Пласт”, “Каменярі”). Проведені ними свята, концерти, змагання, на яких лунала українська пісня, звучали рідні музичні мотиви та виконували традиційні українські танці, – все це сприяло залученню молоді до кращих здобутків національної культури [38].

Митрополит пожертвував 110 тисяч золотих на “Академічний дім”, який служив гуртожитком і бібліотекою багатьом українським студентам. Крім того, він вислав на свій кошт здібних молодих священиків для студій у Рим, Відень та інші міста. Також призначав стипендії світській молоді для науки за кордоном. Щороку своїм коштом митрополит утримував 20 бідних юнаків та 20 дівчат, даючи їм можливість отримати найрізноманітнішу освіту. Зазначимо, що на його кошти закінчили мистецьку освіту Г. Крушельницька (сестра Соломії), Ф. Лопатинська, А. Гаєк та інші студити. У 1931 р. А. Шептицький, підтримуючи мистецький талант юнака Андрія Гнатишина (майбутнього видатного диригента, композитора, педагога, музично-громадського діяча), дав йому стипендію для навчання композиції та диригуванню у Віденській консерваторії [5, с. 12].

Під опікою митрополита перебувала Львівська духовна семінарія, до якої після закінчення Перемишльської гімназії вступив майбутній видатний львівський композитор і диригент о. Йосиф Кишакевич. У виборі його духовного життєвого шляху вирішальну роль зіграв той факт, що більшість тогочасних композиторів Галичини мали священичий сан, як о. Михайло Вербицький, о. Віктор Матюк та інші. Вже у 1904 р. автор першого біографічного нарису про о. Йосифа Кишакевича, відомий український музичний діяч, критик і диригент Домет (о. В. Садовський) в “Альманасі музичному” зауважував непересічний талант отця, одночасно зазначаючи, що о. Й. Кишакевич “орудує оркестрою так певно, якби се був лиш другий який хор”, та й сам “співав всіми голосами”, вправно грав на всіх оркестрових музичних інструментах [8].

Здібності та наполегливість 18-річного Артемія Цегельського дали йому можливість одночасно навчатися у двох закладах – Львівській богословській академії та Вищому музичному інституті ім. М. Лисенка і в 1938 році успішно завершити студії. Невдовзі після закінчення навчання він став артистом оркестру Львівського театру опери і балету. У богослов’ї та духовності А. Цегельський був учнем Й. Сліпого та інших викладачів Львівської духовної академії, а митрополит А. Шептицький сам рукоположив його на священика.

Згодом на доручення отця-ректора Й. Сліпого він обійняв посаду викладача церковної музики у Львівській богословській академії, організував симфонічний оркестр, бібліотеку церковної музики, дяківську школу. Душпастирював на замарстинівській парафії в каплиці святого Йосафата. Так упродовж цілого його життя музика та священство були двома крилами його душі [30].

За скромними підрахунками А. Шептицький витратив на наукові й культурні заходи Галичини мільйони доларів.

Підтримка музичного мистецтва стали живими свідченнями справжнього служіння митрополита Андрея у всіх сферах життя. У період його митрополичої діяльності активно працювали провідні галицькі композитори С. Людкевич та В. Барвінський, а з другої половини 20-х років до них долучилися композитори молодшої генерації Б. Кудрик, Н. Нижанівський, Р. Сімович, А. Рудницький, М. Колесса, Л. Лисько, В. Витвицький. Необхідно зазначити, що А. Шептицький тісно спілкувався з українськими композиторами, брав участь в організації їхніх концертів, а на деяких був присутній. Зокрема, під протекторатом митрополита 24 листопада 1904 р. у залі Львівської філармонії відбувся концерт духової музики, приуроченої 30-річчю проголошення догми “О непорочнім зачаттю пресвятої Діви Марії”. Значна увага була прикута до виступів трьох хорів – Бояна, духовної семінарії та учнів української гімназії, які виконували твори Д. Бортнянського, М. Березовського, А. Вахнянина та інших композиторів [24].

Інтенсивне музичне життя в Галичині зумовлювало потребу створення організації професійних музикантів. Нею став за сприяння А. Шептицького Союз українських професійних музик (СУПРОМ)”, який налагодив видавництво журналу “Українська музика”. Фінансову допомогу митрополит надавав музичним видавництвам “Торбан”, “Диригенський порадник”, у яких виходили друком сотні музичних видань. Значною була його допомога в діяльності філії Музичного товариства ім. М. Лисенка, зокрема у підготовці підручників із музики, видань музичних творів, поповнень музичної бібліотеки. Усвідомлюючи вплив друкованого слова у справі виховання й формування музичної культури молодого покоління, він сприяв видавництву щомісячного журналу “Наш приятель”, серії книг “Бібліотека нашого Приятеля”, “Цікаві оповідання” для дітей дошкільного та молодшого шкільного віку, а також журналів “Поступ”, “Українське юнацтво” для старшокласників [22].

А. Шептицький розумів, що, крім євангелізації українського народу, треба сприяти піднесенню його національної культури. Цьому значною мірою сприяв музейницький зміст його життя та діяльності. Ставши митрополитом, він дбайливо збирав народні духовні цінності в музеях, бібліотеках, видавництвах. Вершиною культурно-освітньої діяльності А. Шептицького було заснування у 1913 р. “Національного музею” у Львові. Це був перший український музей у Галичині. На створення музею митрополит витратив 2 млн довоєнних австрійських крон і забезпечував його утримання впродовж усього життя [27, с. 58–62].

Урочисте відкриття Національного музею, як власності української спільноти, відбулося 13 грудня 1913 року. У своїй промові з нагоди відкриття музею А. Шептицький зазначив “Во ім'я Боже, odkриваючи Національний музей, передаємо все це нашому народові, нашій молоді, теперішній і будучій – щоб цей наш Національний Музей став осередком культурної та наукової праці” [7].

Для Національного музею митрополит викупив у колишнього київського видавця Леона Ідзиковського авторські права на більш як 350 музичних творів, з-поміж яких були визначні твори українських композиторів [34, с. 324]. Особлива місія А. Шептицького була у справі збереження унікальних нотних автографів Миколи Лисенка, оперних партитур. Митрополит Андрей активно сприяв тому, щоби придбати ці раритети для музею. Дев'ятнадцятого грудня 1937 р. у газеті "Діло" було вміщено статтю, пов'язану з 25-літтям від смерті композитора М. Лисенка, в якій говорилося, що А. Шептицький викупив у дотеперішнього власника авторського права твори М. Лисенка, серед яких 45 вокальних творів, зокрема сольні та хорові, 5 опер, та 4 оперет, між збіркою яких є цінні оркестрові партитури опер: "Тарас Бульба", "Енеїда", "Різдвяна ніч" та оперета "Чорноморці" [13, с. 267]. Ці музейні збірки стали джерелом цікавих досліджень не тільки українських, а й зарубіжних учених.

Митрополит також патрунував музичні акції, спрямовані на розбудову Греко-Католицької Церкви. Серед таких подій – концерт духової музики у фонд будови церкви (Городецьке передмістя Львова), що відбувся 13 квітня 1913 р. У програмі концерту значився хор "Камо піду" М. Лисенка [35].

Підсумовуючи, можна навести слова Л. Цегельського, який справедливо наголосив, що особистість А. Шептицького за час його діяльності як митрополита "домінує над цим півстоліттям. Він є найбільшою історичною особою цього часу. Був її найбільшим співтворцем з тих українців, що жили і діяли за цих 50 літ" [31].

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Антоняк С. Концерти богослуживої музики в культурно-мистецькому житті Східної Галичини в першій третині XX століття // Українське мистецтвознавство: матеріали, дослідження, рецензії. Збірн. наук. праць. – 2010. – Вип. 11. – С. 280.
2. Базілевич А. Введення у твори Митрополита А. Шептицького. – Львів, 1993. – 237 с.
3. Барвінський В. Тарасове свято у Львові // Руслан. – 1914. – Чис. 446.
4. Бенч О.Г. Музичне мистецтво українського зарубіжжя в постатях // Мистецтвознавчі записки: Зб. наук. праць. – Вип. 15. – К.: Міленіум, 2009. – С. 12.
5. Булка Ю. Нестор Нижанківський. Життя і творчість. – Львів-Нью-Йорк, 1997. – 59 с.
6. Вахнянин А. Духовий концерт "Львівського Бояна" // Діло. – 1904. – Чис. 85.
7. Гах І. Великий дар митрополита // Збруч. – 2013. – 19 червня.
8. Гентош О., Петренко Л. Йосиф Кишакевич. З музикою крізь життя // Zaxid.net. – 2012. – 26 жовтня.
9. Гордієнко В. Композитор о. Йосиф Кишакевич: біографічний нарис. – Львів: Поклик сумління, 1998. – С. 104.
10. Довгошия В.В. Мистецька спадщина композиторів Стрілецької доби (на матеріалі творчості М.Гайворонського, Л.Лепкого, Р.Купчинського) // Молодь і ринок. – Дрогобич, 2012. – №7 (90). – С. 111–118.
11. Забута Б.І. Музична культура Галичини на зламі XIX–XX століть. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: intkonf.org 2011.
12. Загайкевич М. Музичне життя Західної України другої половини XIX ст. – К.: Вид-во академії наук, 1960. – С. 46–47.

13. Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. Праці музикознавчої комісії. – Львів, 1993. – Т. ССХХVI. – С. 267.
14. З мистецьких новинок // Діло. – 1899. – Чис. 53.
15. Історія української музики. Т. 3. Кінець XIX – початок XX ст. – К.: Наукова думка, 1990. – 424с.
16. Історія української музики. – Т.4. 1917–1941. – К.: Наук. думка, 1992. – 613 с.
17. Історія культури України: навч. посіб. / Я.І. Мандрик, Р.Б. Пуйда. – Івано-Франківськ: ІФНТУНГ, 2011. – 418 с.
18. Кобрин Н. Музика в системі національного виховання молоді в Галичині (кінець XIX – 20–30-ті рр. XX ст.) // Вісник Львівського ун-ту. імені Івана Франка. Серія педагогічна. – 2004. – Вип. 18. – С. 224–23.
19. Колесса Ф. Музикознавчі праці. – К.: Наук. думка, 1970. – С. 513.
20. Концерт в честь митрополита Андрея гр. Шептицького // Діло. – 1917. – Чис. 294.
21. Кудрик Б.П. Огляд історії української церковної музики [упоряд., автор передм. і комент. Ю. Ясіновський]. – Львів: Ін-т Українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1995. – Вип. 1. – С. 35.
22. Митрополит Андрей Шептицький і українська молодь [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http:// sheptytsky. uacc.org.ua /print.php?](http://sheptytsky.uacc.org.ua/print.php?)
23. Молчанова Т. Музичне життя й музична освіта Галичини (Гортаючи сторінки розвитку музичної культури) // Дзвін. – 2012. – Ч. 1 (16).
24. Нижанківський О. Великий духовий концерт // Діло. – 1904. – Чис. 260.
25. Нижанківський О. Концерт “Стрийського Бояна” // Діло. – 902. – Чис. 250.
26. Святочні вечери в честь Митрополита. – Діло. – 1917. – Чис. 219.
27. Сидор О. Митрополит А. Шептицький і національний музей // Сучасність. – 1991. – Травень. – С. 58–62.
28. Українські січові стрільці 1914–1920. Ювілейне перевидання. – Львів: НТШ, 2005. – С. 82.
29. Ханік Л.Р. Історія хорового товариства “Боян” / Львівський вищий державний музичний інститут ім. М.В. Лисенка. – Львів : [б.в.], 1999.– 122 с.
30. Хворостовська О. Музика і священство – два крила його душі // Львівська пошта. – 2014. – 6 трав.
31. Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький. Короткий життєпис і огляд його церковно-народної діяльності. – Львів: Вид-во отців Василіан “Місіонер”, 1995. – 80 с.
32. Цьорх С. Погляд на історію та виховну діяльність СС Василянок. – Львів, 1934. – 256 с.
33. Чапельська М. Мистці митрополиту Андрею // Нова Хата. – 1936. – Чис. 22.
34. Чепіль М. Формування національної свідомості учнівської молоді Галичини (1848–1939): навч. посіб. – Дрогобич: “Коло”, 2005. – С. 324.
35. Черепанин М. Музична культура Галичини. – К.: Вежа, 1997. – 328 с.
36. Шептицький А. Дванадцять листів о. Андрея Шептицького до матері. – Львів: Світ, 1994. – 89 с.
37. Шептицький Я.К. Отець Климентій Шептицький: життєпис на підставі архівних матеріалів родини Шептицьких. – Львів: Свічадо, 1996. – С. 26.
38. Шкраб'юк А. Митрополит // Незалежний культурологічний часопис “І”. – 1997. – № 11. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n11texts/shkrab.htm>.

39. Щербяк Ю. Просвітительська діяльність митрополита Андрея Шептицького// Українська наука: минуле, сучасне, майбутнє. – 2014. – Вип. 19, ч. 1. – С. 264–270.
40. Mudrak M. Sheptytskyi as Patron of the Arts // у кн: Morality and Reality the Life of Andrej Sheptycky. – 1980. – P. 289–300.

**Natalya Baylo**

**MUSICAL ART IN THE LIFE  
AND WORK OF A. SHEPTYTSKY**

Lviv National Music Academy M. Lysenko,  
st. A. Nyzhankivskyi, 5, Lviv, 79000, Ukraine

*A comprehensive study of the role of music art in life and activity of Andrey Sheptytsky is conducted in the article. Special attention is drawn to analysis of the issues of development of this sphere at the time when he occupied Metropolitan throne of Greek-Catholic Church. Care of Metropolitan of formation of musical culture of the nation, his support in training of the young musical talents, facilitation in arrangement of concert activity of composers and providing them with the literature and scores, preservation of the monuments of musical culture, use of music art for the development of the Church itself are revealed.*

*Key words: Metropolitan Andrey Sheptytsky, Ukrainian Greek-Catholic Church, Halychyna, Ukrainian, music art.*

*Стаття надійшла до редколегії 4.05.2015  
Прийнята до друку 18.05.2015*

**Марія Кашуба**

## **БІЛЬШОВИЗМ У ТРАКТУВАННІ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: m\_kashuba@lnu.edu.ua

*Проаналізовано особливості трактування ідей соціалізму та комунізму в науковій спадщині митрополита Андрея Шептицького. Розкрито розуміння мислителем феномену більшовизму та пропаганди як його невід'ємного елементу. Досліджено погляди А.Шептицького на політичні та економічні форми діяльності більшовицького режиму. Ключові слова: соціалізм, комунізм, більшовизм, терор, тоталітаризм.*

Митрополит Андрей Шептицький очолив Греко-Католицьку Церкву в той період, коли у Європі були ще досить популярними ідеї соціалізму й комунізму. Знаємо, що його сучасник Іван Франко глибоко зрозумів і детально описав усі “принади” втілення цих ідей, виокремивши комунізм як найжорстокіший поліційний режим тоталітарного контролю партії чи окремої групи, що захопила владу, над усім суспільством (праця “Що таке поступ?”). Та все ж ідеї соціалізму як устрою, що проголошував турботу суспільства про кожного громадянина, ще активно полонили уми мас, особливо незахищених і зuboжілих, які прагнули опіки й підтримки. Отож, митрополит не міг обійти увагою ці досить привабливі для широких верств суспільства ідеї, адже він очолював Церкву українського народу, який не мав своєї держави, не відчував уваги й захисту чужоземної влади, що панувала на українських теренах. У таких умовах ідеї соціалізму й комунізму могли знайти сприятливий ґрунт, а за кошти їхніх adeptів можна було найняти багато пропагандистів. Послання митрополита до вірних і до клиру засвідчують, що він сам прагнув глибоко пізнати сутність цих так привабливих для широкого загалу ідей, щоб їх розтлумачити і, очевидно, розвінчати, адже за східним кордоном Галичини панувала радянська влада, яка впроваджувала в практику ідеї комунізму/більшовизму.

На початку XX ст. у Європі також був популярним позитивізм – довіра до наукового знання, тому митрополит намагався трактувати ідеї соціалізму й комунізму/більшовизму насамперед із наукового погляду, а не тільки з погляду богослов'я. Принагідно зауважимо, що в часи І. Франка світ ще не знав російського більшовизму, який проголосив себе вірним прихильником комуністичного вчення, а на долю митрополита Шептицького випала нагода познайомитися з усіма його “принадами” – він навіть був ув'язнений під час тимчасової російської окупації Галичини у роки Першої світової війни, вивезений у Росію, де вже нуртували ідеї більшовизму.

Детальний науковий аналіз більшовизму митрополит здійснив із глибоким переконанням, що український народ не тільки віддано вірує в Христа, а й високо

цінує науку й освіту. Серед його послань знаходимо красномовне засвідчення такого переконання – це міркування під назвою “Цінна прикмета нашого народу” [2, с. 5–7]. Наголошуючи, що справжньою цінністю людини є її заслуга перед Богом, яка непомітна зовні, митрополит вказує, що “з соціальних вартостей ми вважаємо майже першою інтелектуальну силу знання й науки” [2, с. 5], що “наука й освіта є у нас усіх ідеалом, до неї горнеться наша молодь ще в літах, в яких ледве чи може мати поняття про те, що є правдиве знання” [2, с. 5]. Він старанно тлумачить, що не будь-яке знання, не будь-яке навчання є цінністю, а знання справжнє, переконливе, яке дає життєву мудрість. Таке справжнє знання наш народ, переконаний митрополит, цінує навіть вище, ніж багатство, владу, могутність і силу: “У нас і для нас українців те доцінювання мудрості буде відай так загальним і так рішучим, що я не вагався би назвати того способу брання речі за нашу національну прикмету, – та тою прикметою гордитися” [2, с. 6–7]. А. Шептицький глибоко вірить, що прикмета належно оцінювати мудрість “повинна цілому нашому національному життю надати безумовно якоїсь могутньої сили, що її не будуть мати інші народи, слабші чи нижчі в тому огляді” [2, с. 7]. Можна переконливо ствердити, що всі послання та інші твори митрополита розраховані на глибоку народну мудрість, на сприйняття й детальний аналіз викладених у текстах думок і важливих істин.

Оскільки нині нам знову загрожує російська імперська агресія, а разом з нею й очевидна реставрація комунізму/більшовизму, то міркування А. Шептицького, його глибокий науковий аналіз цього феномену видається вельми актуальним. Торкнемося тлумачення митрополитом сутності російського більшовизму як різновиду комунізму у посланні від липня–вересня 1936 р. [1, с. 274–289].

З історії знаємо, що в час написання цього послання російський більшовизм намагався ширити свій вплив у Європі, зокрема в Іспанії, шукаючи підтримки зневірених і знедолених мас, впроваджувались його ідеї й в Україні, коли голодомором були винищені широкі верстви інтелектуалів, незгідних із політикою більшовиків. Європейським прихильникам комуністичних ідей затьмарювала розум більшовицька пропаганда “нечуваних успіхів” соціалістичного будівництва в СРСР, за примарним фасадом якого приховувалися страждання мільйонів учасників і творців цих “успіхів”. Митрополит Андрей Шептицький звернувся до вірних Церкви зі щирим прагненням розкрити справжню суть цієї пропаганди і продемонструвати лице “нечуваних успіхів”, зокрема те, якими засобами їх досягали більшовики.

Як діяч і глава Церкви, митрополит насамперед наголошує на ворожості більшовизму щодо будь-якої традиційної релігії, особливо ж щодо релігії християнської. Їхня найголовніша мета – знищення Церкви: “До тої цілі стремлять викликанням революції, серед якої удається їм церкви палити, священників і вірних християн убивати й нищити в людських душах віру в Бога і Його св. Об’явлення” [1, с. 275]. Знищення Церкви веде до зникнення того чинника, який об’єднує народ, – для українського народу цей фактор вельми важливий, адже він не мав своєї держави, і лише Церква могла слугувати стрижнем об’єднання, виразником інтересів народу. Так її розумів А. Шептицький, тому він переконаний, що більшовики замість знищеної Церкви “обдумали в Москві комедію “народного фронту”, щоб у радикалах і соціялістах знайти несвідомих

помічників у виконанні свого наміру: знищити український нарід і стерти його по можності з лица землі” [1, с. 275].

Розкриваючи справжні наміри комуністів/більшовиків, митрополит упевнений, що вони розробили програму своєї діяльності, де є щирими тільки стосовно боротьби проти Бога. У всьому іншому він вбачає відверту брехню: “Большевики щирими не є, навпаки, ціла їх система спирається на засадничий, всесторонній і безнастанній брехні” [1, с. 275]. Вражає прозірливість митрополита – він допускає, що більшовизм перетворюється в релігію, “в якусь матеріалістичну й поганську релігію, що Леніна і йому подібних вважає неначе півбогами, а брехню, обман, насильство, терор, гноблення вбогих, деморалізування дітей, пониження жінки, знищення родини, знищення селянства й доведення всього народу до крайньої нужди – вважає принципами свого панування, хоч усі ці принципи прикриває брехливими, просто противними назвами” [1, с. 275]. Із майже двадцятилітнього досвіду панування більшовиків у СРСР митрополит робить висновок про таку політику, коли відбувається брехлива підміна понять: коли більшовики говорили про свободу, то розуміли неволю, коли говорили про добробут – тим словом називали голод, коли говорили про ради, чи комітети – тим словом називали систему, в якій нікому не можна було висловлювати власну думку; коли говорили про владу селян – розуміли систему, в якій “селянин змушений безплатно працювати, не отримуючи навіть достатнього шматка сухого хліба. Коли ж більшовики говорили про владу пролетаріату, то “пролетаріатом називали касту, що кров з народу витискає” [1, с. 276]. Справедливість цих слів підтвердила радянська дійсність – тепер науковці називають панування більшовиків у СРСР невдалим експериментом із впровадження в практику комуністичних ідей, який тривав більше сімдесяти років.

Великим злочином більшовизму А. Шептицький вважає те, що у контексті тотальної брехні та підміни понять у більшовицькій пропаганді під гаслами свободи совісті й толерантності для релігійних переконань практично здійснюється винищення християнства – вірних, священиків та єпископів, “за народним бажанням” Церкви перетворюються на склади, бази та кінозали, або знищуються непомірними податками, заборонено священикам навчати дітей катехизму, а “ціла педагогія і ціле шкільництво комуністів зводиться до одного: псувати дітей, вчити їх брехні, нечистоти, бунту проти родичів, доношення до поліції, що родичі дома говорять” [1, с. 276]. Виходячи з основ більшовицької політики, яка ґрунтується на брехні, комуністи пропагують свої успіхи у сфері освіти, нібито “під їх владою процвітає просвіта, школи, університети, література тощо” [1, с. 276]. Знаємо з практики, яким насправді було це “процвітання”, бо у своїй суті освіта й виховання були спрямовані насамперед на пропагування комуністичних ідей. Не оминає митрополит і того факту, що більшовицький режим може засвідчувати свою уявну толерантність до релігії протегуванням однієї Церкви чи секти на шкоду іншим, навіть протиставляючи таку “толеровану” Церкву іншим Церквам – що ми донині бачимо на прикладі ставлення уряду Росії до російського православ’я. Те саме спостерігаємо на окупованих Росією українських територіях.

Тотальний обман супроводжується жорстоким терором стосовно всіх, хто висловлює сумнів щодо такої пропаганди. Поливаючи свій шлях кров’ю неви-

них жертв, більшовицька пропаганда не гребує брехливими методами для заохочення нових прихильників. Так діють більшовики/комуністи за кордоном, переконаний А. Шептицький. Вони навіть відверто наказують своїм adeptам удавати щиро віруючих християн, проникати в церковні громади, братства, товариства й установи, де працюють християни, щоб розвалювати їх зсередини, сіяти брехню й зневіру. Свідченням такого переконання є пастирське послання іспанських єпископів часів громадянської війни, які вагомою причиною цієї війни вважають втручання більшовицької Росії: “Всі це знають у нас, що Росія вщепилася в урядову армію, всунулася до її штабу, урядові народного фронту лишила тільки зовнішні признаки влади, а всіма силами змагала до заведення комуністичного устрою й до нищення конституційного ладу” [1, с. 484].

Вельми небезпечним вважає митрополит той факт, що більшовики/комуністи намагаються брехнею та підступами схилити на свій бік опозиційні партії в різних країнах, зокрема соціалістів і радикалів. Хоча їхня практика приходу до влади в більшовицькій Росії засвідчує непримиренну боротьбу проти інших опозиційних партій, пряме фізичне винищення їхніх членів і прихильників, “тепер обдумали в Москві дійсно премудрий план опанувати всі опозиційні партії... Щоб оправдати потребу злуки всіх опозиціоністів, представляють і побільшують те, що називають “небезпекою фашизму” [1, с. 278]. А. Шептицький нагадує, що фашисти в Італії “були першими, що заключили пакт з комуністами”, але більшовики “словом “фашизм” називають народні партії, усіх націоналістів у всіх краях. Націоналістами їх не називають..., бо система брехні наказує їм речі називати не так, як їх люди називають” [1, с. 278]. Можемо провести паралелі з нинішніми подіями на Сході України і помітимо, що в політиці більшовицької/імперської влади Росії та її прихильників нічого не змінилося – вони називають українських патріотів фашистами, сподіваючись об’єднати у боротьбі проти “так званого спільного ворога” незадоволених владою, особливо у час війни.

Добре знаючи історію, зокрема й історію політичну, А. Шептицький допускає, що більшовики/комуністи намагатимуться заручитися підтримкою соціалістів-радикалів і соціалістів-демократів, які мають із комуністами спільну теоретичну платформу, бо всі є послідовниками Маркса, заперечують приватну власність і засоби виробництва хотіли би зробити власністю всього суспільства чи держави. Але вони відрізняються “в дуже засадничих точках”: “Соціалісти й радикали є марксистами, приміненіми до демократичних понять, що царили в Європі перед війною. Тому обі ці партії змагають до перевороту, але легальними дорогами, через працю в парламенті, через нові закони, через повільну еволюцію суспільства з капіталістичного до соціалістичного” [1, с. 279]. Така тактика й політична платформа приваблювала маси, і соціалізм мав багато прихильників. Більшовики ж відкинули такі помірковані методи захоплення влади, бо в Росії вони “появилися зі своєю програмою революції, терору, нетерпимості, браку всякої дискусії і переведення свого пляну перевороту найкрайнішими середниками”, “без дискусії накинули всім свою волю”, що було несподіванкою для російських меншовиків, але у європейських країнах багато соціалістів поєдналися з комуністами, приваблені гаслом “народного фронту” проти буржуазії, як це сталося в Іспанії та у Франції. Митрополит переконаний, що в Західній Україні поєднатися з більшовиками/комуністами соціалістичним і радикальним партіям

перешкоджає “національне почування”: “Ім лячно лучитися з людьми, яких руки закривавлені ще теплою кров’ю мільйонів наших земляків на Великій Україні. Навіть тоді, коли вони є соціалістами-демократами чи радикалами, щось не дозволяє їм цілком забути про те, що їх батьки були українцями” [1, с. 280]. Але Москва прикриває свої справжні наміри облудними гаслами створення “народного фронту”, приховуючи під ними мету “накинути народам ярмо червоної, себто кривавої Москви”. Облудні гасла приваблюють молодь, яка є найактивнішою частиною суспільства, прагне кращої долі, ніж доля батьків, яка незадоволена ні економічним станом суспільства, ні політикою влади. На невдоволенні мас ґрунтується комуністична/більшовицька пропаганда, обіцяючи прислухатися до побажань більшості, як належить демократичним системам. Та практика життя в СРСР засвідчує, що “комуністи все це викинули і потрапили створити державу, в якій маленька меншість держить у лютій неволі величезну більшість. Вони ж навчили Європу, що кількоро, або кільканадцять людей, добре зорганізованих, може тисячі взяти за лоб. Бо вони людей навчили, що брехнею, криком, терором, а як треба то й голодом можна з людей зробити такі ягнята, що не мають ані можності, ані охоти противитися” [1, с. 280–281].

Текст послання засвідчує, що митрополит добре орієнтується в політичній ситуації в Галичині, особливо по селах, знає про активну пропаганду більшовицьких ідей “народного фронту”, тому закликає паству, особливо молодь, інтелектуалів, активну й освічену частину суспільства свідомо поставитися до більшовицької пропаганди, не сприймати безоглядно більшовицькі гасла, а глибоко їх обмірковувати. Варто завжди пам’ятати, що більшовизм/комунізм розповсюджується брехнею, підступами, облудою і терором. Найяскравішим прикладом брехливої більшовицької пропаганди він вважає те, що комуністи є “одинокими оборонцями слабких і терплячих”: “Якщо б селянина з Великої України, а навіть і з Росії запитати, чим є комуна чи большевизм, здається відповів би, що большевики є п’явками, що ссуть до останньої краплі крові бідний наш нарід” [1, с. 282]. Вихваляючись, що поборюють капіталізм, большевики самі є “за капіталізмом і навіть за найгіршим капіталізмом, бо змонополізованим в одних руках” [1, с. 283]. Вони не тільки не поборили капіталізм, а поглибили всі ті несправедливості й вади, які пов’язані з капіталізмом як економічною чи фінансовою системою.

А. Шептицький детально роз’яснює тонкощі капіталістичної економіки, суть підприємництва, конкуренції, навіть нездорової, яка може виявитися згубною для цілих галузей виробництва чи навіть країн. Адже большевики під гаслами боротьби з капіталізмом і його вадами самі стали великими капіталістами-монополістами: “Вони беруть монополію продукції в свої руки в цілій Росії, Україні й інших всіх тих республіках, що ніби на папері свободні, а в дійсності стогнуть в тяжкій ярмі кривавої Москви. І тим способом змушують усіх мешканців краю платити їм безіменний і укритий податок від усього, чого уживають” [1, с. 284]. Така монополізація виробництва продукції загрожує іншим виробникам, навіть цілим країнам, бо большевики вдаються до нездорової конкуренції, особливо через здешевлення свого виробленого продукту. Таке здешевлення штучне – воно досягається не тільки монополією, а й підневільною безоплатною працею в’язнів чи селян, які, навіть працюючи на власних ґрунтах, не можуть себе про-

годувати, бо більшовицька влада забирає вирощену продукцію внаслідок своєї згубної політики. Знає митрополит і про інші джерела здешевлення продукції: “Крім цього є в Росії сотки тисяч людей, які прямо змушені до праці без ніякої зарплати, що зрештою легко вдається урядові, бо там такі порядки, що кожної хвилини можна й без суду засудити на кримінал, кого уряд хоче. А засуджений на тюрем, або засланий на Соловки, мусить усю свою силу вичерпати на працю без зарплати” [1, с. 284]. Більше того, більшовицька влада готова йти на здешевлення своєї продукції навіть собі на шкоду, терпіти великі втрати, щоб тільки знищити конкурента за кордоном, підірвати довіру до іншого виробника і зашкодити збуту його продукції.

У такій хибній економічній політиці більшовиків автор послання вбачає їхні підступні наміри щодо економік інших країн, прагнення не так зруйнувати конкурентне виробництво, як викликати в країні масове невдоволення, страйки і спричинити революційну ситуацію. Це планується не заради покращення становища робітників-пролетарів у країнах-конкурентах, а заради завоювання їхньої довіри і здійснення пролетарського бунту, який приведе до влади більшовиків. Для цього використовується і відверта брехня, і порожні обіцянки, і лестощі, й підступи та облуда: “Вони кожному обіцяють усе, чого лише він бажає. Менші податки, дарунок землі, увільнення від військової служби, одним словом те, про що знають, що кому миле. Готові двом обіцувати щось зовсім протилежного. Бо їм іде не про те, що обіцяють, а про те, щоб поміж тих двох посіяти незгоду, невдоволення й мати потрібний матеріал до “народного фронту”, а потім до революції” [1, с. 285].

Розуміючи, що апелює насамперед до селян, для яких земля є найціннішим скарбом, митрополит детально характеризує поведінку більшовицької влади щодо селянства. Земля в селах є капіталом, подібно як фабрики і заводи в містах, тому більшовики змонополізували всю землю, вона стала власністю держави: “Як тільки обняли владу, зачали люту боротьбу зі селянством... Вживали всіх способів. Реквізиції, такі як у часі війни, що селян доводили до розпуки, бо все їм забирали, не лишаючи нічого на виживлення себе і родини на зиму. Безмірні податки були такі, що багато селян покидало хати, обійстя, худобу й втікало, бо не могли витримати. Всюди бунтували дітей проти родичів, молодших проти старших, убогіших проти багатших, – стараючись всюди кинути своє пекельне зерно ненависти, роздору, сварні, безбожництва, неморальності, підозрінь, процесів, злочинів, убивств і всіх інших можливих отруй. Владу в селі, очевидно, всюди віддавали найгіршим елементам, яких виховували на донощиків, шпіїв, одним словом – чекістів” [1, с. 285].

Текст послання засвідчує, що його автор був добре обізнаний із “принадами” соціалістичного “раю”, особливо з політикою більшовиків щодо українського села. Він детально змальовує тонкощі колективізації періоду інтенсивного соціалістичного будівництва в СРСР: “Вкінці почали заводити так звані “колхози”, себто колективні господарства, за таким законом: всі ґрунти в селі становлять одну цілість, господарять на них, по приписаному з Москви порядку, большевицькі урядники, а селяни мають слухати й робити те, що їм прикажуть. Нехай бідні люди запротестують! Процес короткий: чекісти оружують село і підпалюють його, не дозволяючи нікому втекти з горіючих хат. А коли є побоювання, що такий

протест дійде до відома якихсь чужинців, німців, французів чи інших подорожуючих по Росії, то протестуючих селян вивозять на Соловки, на важкі безплатні роботи в державних лісах. До кількох літ вимирає половина з голоду або недуги. Або, як треба, селян протестуючих проти якого-небудь зарядження влади переселяють у Сибір. Лишають їх у якійсь безлюдній околиці, хоч мороз і без харчів – робіть, що хочете” [1, с. 286]. Навмисне наводимо цю обширну цитату, щоб продемонструвати, як пильно митрополит придивлявся до політики більшовиків щодо підкореного населення, як цікавився різними деталями, і йому вдавалося помітити і зрозуміти те, чого не розуміли російські чи зарубіжні письменники й інтелектуали, які захоплено описували “більшовицький рай”, не помічаючи за продемонстрованими їм штучно прикрашеними фасадами справжнього стану речей (Максим Горький, Джон Рід та ін.). Знаємо з історії, що спокусилися на брехливу більшовицьку пропаганду й численні інтелектуали Західної України, виїхавши до Харкова, де наразилися на звинувачення у шпигунстві, націоналізмі, прислужництві фашизму, американському капіталізму тощо і були замучені чи жорстоко вбиті тільки за своє бажання прислужитися Україні (наприклад, вся родина Крушельницьких). Подібна доля очікувала й зарубіжних фахівців, які, повіривши більшовицькій пропаганді справедливого суспільного ладу, прибули в Росію взяти участь у соціалістичному будівництві земного раю. Митрополит щиро перестерігав таких захоплених ідеями комунізму й уявної справедливості, бо знав, що шлях соціалістичного будівництва політич кров’ю невинних людей: “Де окажуться комуністи-большевики, там зараз починають горіти церкви й кров невинна ллється обильними потоками. Їх сліди всюди значені кров’ю невинних жертв” [1, с. 276–277].

А. Шептицький не дожив до окупації більшовиками Галичини після Другої світової війни, коли ці його віщі слова стали й тут жорстокою дійсністю. Варто навести хоча б свідчення учасника різдвяного вертепу в селі Мальчичі на Львівщині 1948 р. Михайла Микитина, який повернувшись із фронту, пішов із молоддю колядувати у Святий вечір. Ветеран згадує, як біля садиби Степана Яновського в гурт колядників вдарили автоматні черги: “У цей Святий вечір із тринадцяти колядників живими залишились лиш двоє. Пізніше у своєму кожусі “Гуцула” я нарахував одинадцять кулевих отворів. Не загинув від німецької кулі, а отримав російську. На тілі вертепного “Ангела” нарахували шістнадцять(!) куль” [3, с. 13]. Так лютували окупанти в повоєнні роки в Галичині. Палили церкви, руйнували монастирі, вбивали священиків, монахів, українську інтелігенцію, вивозили в Сибір господарів. Це був звичайний російський більшовицький тероризм у Галичині 40–50-х років – повторення тероризму 30-х років на сході країни, як Розстріляне Відродження чи Голодомор/геноцид. Нині те саме здійснюють їхні онуки на окупованих землях Донецької та Луганської областей, на жаль, знаходячи серед місцевого населення ще достатньо adeptів більшовицьких/комуністичних ідей, обдурених і задурманених комуністичною пропагандою переважно в молоді роки. Вельми тривожно, що така пропаганда нині знаходить відгук і серед молоді – їх свідомо зомбують проти України, традицій культури, плекають ненависть до мови і рідної землі, що має своє пояснення. У посланні митрополита знаходимо рядки, які можуть пролити світло на причини існування донині численних adeptів ідей більшовизму – він вбачає такі причини

в нехтуванні основними моральними чеснотами: совістю, чистотою, вірністю, присягою, почуттям обов'язку, справедливості й патріотизму. “Як буде виглядати суспільність, яка всі ці чесноти скреслить, те покаже щойно будучність. Але вже сьогодні, – вважає митрополит, – деякі прояви того зіпсуття машини суспільного життя свідчать про те, яке глибоке це зіпсуття. На цілій території, де панують большевики, виробляється поволі стан цілком диких людей. Сотки, тисячі й десятки тисяч опущених дітей ростуть дико на дикунів” [1, с. 287]. Від часу появи цих слів нічого не змінилося, а нинішня війна на Сході України таку ситуацію ще більше загострює. Оптимізм вселяє хіба армія добровольців-волонтерів, які опікуються не тільки фронтом, а й покинутими чи осиротілими дітьми.

Не змінилися донині й методи завоювання більшовиками своїх прихильників. Розуміючи, що жорстокий терор і тотальна брехня відлякують людей, вони не шкодують коштів для підкупу своїх симпатиків і агентів розповсюдження своїх ідей та намірів. Такі методи застосовували віддавна, задля них затратили величезні кошти, і автор послання перестерігає своїх сучасників перед пропагандистами, радить пильно прислухатися й придивлятися до тих, хто вихваляє більшовицький рай: “Легко може бути, що їм за те платять, щоб так говорили. Бо то зрештою знана річ, що большевики втягають до своїх шкіл молодих, котрих учать комунізму, в котрих впоюють принципи Леніна, Маркса чи Сталіна. Такі школи є в глибокій Росії і в українських містах.. Коли такого стрінете, подивіться передовсім на руки, чи не закривавлені кров'ю убогих і терплячих, чи не закривавлені кров'ю Батьківщини, яку зраджують за гроші кривавої Москви” [1, с. 287]. Чи можна красномовніше сказати про нинішніх керівників сепаратистів, які отримують за свою зраду щедрі подачки-“гумконвої”, а ще щедріші обіцянки, як це було рік тому при окупації Криму. Нині багато хто вже зрозумів підступність цих обіцянок, але це не змінює більшовицьких методів підкорення народів. Залишається тільки вірити в мудрість нашого народу, який у своїй масі не піддавався ніколи й нині не піддається брехливій більшовицькій пропаганді.

Мудрі слова послання митрополита Шептицького допомагають і нині українським патріотам вистояти в жорстокій війні, вселяють віру в перемогу добра над злим агресором всьому українському народу, що виборює ідеали справедливості й демонструє високі моральні чесноти, захищаючи не тільки рідну землю, а й демократичні цінності всього світу.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Шептицький Андрей. Твори (морально-пасторальні) / Андрей Шептицький. – Рим: Видання Українського католицького університету ім. Св. Климента папи, 1983. – 548 с.
2. Шептицький Андрей. Твори (аскетично-моральні) / Андрей Шептицький. – Львів: Монастир Монахів Студійського Уставу. Видавничий відділ “Свічадо”, 1994. – 493 с.
3. Гижий В. Розстріляний вертеп. Газета “День”. – № 39–40, п'ятниця–субота, 6–7 березня 2015 р., – с. 13.

**Maria Kaszuba**

**BOLSHEVISM IN THE INTERPRETATION  
ANDREY SHEPTYTSKY**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: m\_kashuba@lnu.edu.ua

*The features of interpretation of socialism and communism in the scientific heritage of Metropolitan Andrey Sheptytsky. Solved thinker understanding of the phenomenon of Bolshevism and propaganda as its integral part. A. Sheptytsky researched views on political and economic shape of the Bolshevik regime.*

*Key words: socialism, communism, bolshevism, terror, totalitarianism.*

*Стаття надійшла до редколегії 6.05.2015  
Прийнята до друку 18.05.2015*

УДК 17.022.1:27-72-144А.Шептицький:17.035.3(477)

**Людмила Рижак**

## **СОЦІАЛЬНИЙ КАПІТАЛ У ДУХОВНО-ПРАКТИЧНИХ ВІЗІЯХ МИТРОПОЛИТА АНДЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: l\_ryzhak@lnu.edu.ua

*Розглянуто національну єдність України в християнсько-богословській інтерпретації митрополита Андрея Шептицького. Наголошено, що ідеал національного життя митрополит убачав в облаштуванні рідної хати-Батьківщини на засадах загального добра. Проаналізовано розуміння Андреем Шептицьким загального добра у християнській традиції та сучасних соціальних теоріях суспільного поступу. З'ясовано, що зміст загального добра суголосить соціальному капіталу, тобто спільним суспільним вартостям і моральним нормам як суспільному благу. Соціальний капітал (загальне добро) продукують Церква, родини, громади, добровільні асоціації, утверджуючи соціальний порядок у суспільстві. Він виражає ступінь самоорганізації народу, його національно-духовної єдності, здатності протидіяти внутрішньому розбрату та успішно захищатися від зовнішніх посягань на суверенітет і цілісність України.*

*Ключові слова: національна єдність, християнська єдність, загальне добро, соціальний капітал, соціальний порядок.*

Ювілей митрополита Андрея Шептицького з нагоди 150-річчя від дня його народження спонукає до осмислення його духовної спадщини у контексті сучасних українських реалій. Передовсім це сепаратистські новоутворення ДНР та ЛНР на східних теренах України, анексія Росією Криму та неоголошена війна, яку вона провадить на захоплених сепаратистами територіях. Спровокована Росією агресія супроводжується фінансово-економічною кризою, загрожуючи не лише територіальній, а й національно-державній цілісності України. Тож національна єдність є найактуальнішою проблемою сьогодення.

Митрополит Андрей Шептицький неодноразово звертався до питання єдності українського народу, який упродовж кількох століть належав до різних держав та був розділений різними культурами. Національне життя на пограниччі двох ворожих між собою культур – східної і західної – зазнало потужного впливу роз'єднувальних тенденцій. До того ж і в релігійному житті українського народу послабилася єднальна сила Церкви, розділеної різними віросповіданнями. Завдяки цим поділам у національному житті українців діють глибокі антагонізми, що загрожують цілісності України.

Запоруку цілісності України Андрей Шептицький убачав у розбудові загальнонаціональної держави. Зокрема, у богословсько-соціальному трактаті “Як будувати рідну хату” він наголошував, що “ідеалом нашого національного життя є наша рідна, всенаціональна Хата-Батьківщина”. Тому надзвичайно важливо, щоб усе духовенство єпархії працювало над здійсненням цього ідеалу. Проте, на думку митрополита, цей ідеал народ може здійснити лише частково, позаяк необхідно, з одного боку, подолати розбрат, ворожнечу та взаємні непорозуміння, а з іншого, – створити суспільно-християнські засади правдивого і щасливого життя громадян. Облаштувати всенаціональну Хату-Батьківщину – означає організувати такий соціальний порядок, який забезпечує життєздатність самоорганізованого народу “поборювати відцентрові тенденції внутрішнього розкладу й успішно захищати межі від зовнішніх ворогів” [2].

Організація національного життя є витвором людської волі та розуму, а тому якомога більше людей має долучатися до її творення. Національно організоване життя матиме внутрішню духовну силу, якщо опиратиметься на спільні переконання, спільні традиції, почуття солідарності тощо. Приступаючи до “будови нашого національного моноліту”, наголошував митрополит, необхідно нашому народу передавати потрібні знання і виховувати його у всіх тих громадянських чеснотах, які дадуть змогу мудро і по-християнськи розпоряджатися набутим суспільно-культурним скарбом як загальним добром.

Для Андрея Шептицького загальне добро – це передовсім справедливість і християнські принципи, що визначають функціонування суспільства та забезпечують свободу громадянам, родинам і громадам у практиці повсякденного життя. Саме тому його духовно-релігійна та громадська діяльність полягала в розбудові національної єдності шляхом примноження **загального добра** (а в сучасній термінології – соціального капіталу). Зазначимо, що митрополит такого терміна не вживав. І це зрозуміло, бо термін “соціальний капітал” запровадили у філософсько-соціологічний дискурс лише у 80-х роках ХХ ст. соціолог Джеймс Коулмен і політолог Роберт Патнем.

Під соціальним капіталом Дж. Коулмен розуміє спільні суспільні цінності, на підставі яких люди взаємодіють. До соціального капіталу належать соціальні норми, моральні зобов'язання та очікування, які доцільно формуються в міжособистісних стосунках [1]. За Дж. Коулменом, соціальний капітал характеризує потенціал взаємної довіри і взаємодопомоги, слугуючи творенню та підтриманню добровільних зв'язків, які уможливають колективні дії груп людей чи то заради практичної, чи заради духовної мети. Соціальний капітал продукують сім'ї, Церкви, благодійницькі організації та добровільні асоціації, які діють не заради грошей. Тож, на думку автора, соціальний капітал приносить користь суспільству загалом, а тому це – суспільне благо.

За Р. Патнемом, соціальний капітал характеризує такі особливості соціальної організації суспільства, як довіра, норми та мережі громадської активності, які сприяють координації дій. Оскільки соціальний капітал гальмує корисливість, перешкоджає шахраюванню та обдурюванню, то він корисний для суспільства загалом [3]. Щоб володіти соціальним капіталом, людина має перебувати у системі міжособистісних стосунків. Оскільки соціальний капітал належить до структури людських стосунків, то він є загальним суспільним надбанням. Со-

ціальний капітал можна виміряти за допомогою таких показників, як членство в громадських організаціях, задоволення від спілкування, почуття безпеки, слідування нормам взаємності, довіра до сусідів і соціальних інституцій.

Соціальний капітал в інтерпретації обох дослідників є суспільним благом, уможлиблюючи соціальний порядок і стабільність функціонування суспільства. Власне в цьому сенсі митрополит Андрей Шептицький і розумів загальне добро.

Річ у тім, що митрополита діяльність Андрея Шептицького проходила в першій половині XX ст., коли Україна була розділена між двома імперіями Австро-Угорською та Російською (згодом – між Польщею та СРСР). Передовсім руйнувалася християнська єдність українців. Протиставлення, з одного боку, католицької і православної віри, а з іншого, – атеїстична нетерпимість до християнської віри загалом вели до втрати довіри. Водночас знецінення християнських норм і моральних вартостей, які визначали духовну вісь єднання народу, породжувало розбрат у сім'ї, родині, громаді та суспільстві в цілому. Розуміючи підневільне становище України та тотальне насадження розбрату в душах і головах українського народу, Андрей Шептицький не просто жив на висоті часу. Свою місію митрополит убачав у відновленні релігійної єдності, як у духовному, так і в організаційному аспектах. Особливо переймався він релігійним поділом в Україні на католиків і православних і все своє життя працював над їхнім об'єднанням. “Якщо християнські різні Церкви в Україні мають сповнити завдання: дати українському народові єдність, – мусять позбутися того духа розколу і ненависті, який спричиняє те, що українець українцеві – ворог. Усі, скільки нас є, мусимо зробити все, що можемо, щоб помиритися і в собі самих побороти дух розколу і ворожнечі проти братів” [2].

З'ясуємо, які ж соціальні вартості та моральні норми об'єднують людей у громаду та слугують передумовою їхніх спільних дій. На думку митрополита, в устрою Батьківщини найважливішою справою буде забезпечити громадам якнайбільшу свободу, щоб упорядковувати спільні свої справи. Безперечно, свобода – головна соціальна вартість для українців. Однак надмірний індивідуалізм щоразу провадив до втрати політичної, соціальної та особистої свободи. Діалектичні перипетії свободи та індивідуалізму в історії українського народу були добре відомі митрополитові. Тож здійснення свободи не означає необмеженого вияву індивідуалізму, що, зрештою, веде до анархії та хаосу в суспільному житті. Навпаки, успішній взаємодії сприяють неофіційні норми, на які спирається будь-який громадський порядок. Як стверджує американський соціолог Ф. Фукуяма: “Індивіди збільшують свої сили і здібності, дотримуючись спільних правил, які обмежують їхню свободу вибору, дають їм змогу спілкуватися з іншими та узгоджувати їхні дії” [5, с. 22]. До речі, Ф. Фукуяма зазначає, що соціальний капітал формують не будь-які норми, а лише ті, які містять такі соціальні чесноти, як правдивість, взаємність і виконання зобов'язань. На їхній основі постає взаємна довіра, взаємна повага та взаємодопомога.

Тому митрополит Андрей Шептицький, звертаючись до священників, наголошував, що Церква повинна виховувати людей у християнських чеснотах, щоб були вони відповідальними й творчими громадянами [2]. Це громадянські чесноти, які притаманні українському народу: справедливість, чесність, ощадність, моральність і працьовитість.

З чеснотами людина не народжується, її виховують. Вихованням громадянських чеснот має опікуватися не лише Церква. Митрополит акцентував на тому, що “поза Церквою є ще інституції, що є добрими школами громадянських чеснот. Тими інституціями є родина, громада та добровільні товариства і спільноти людей. Вони є добрими школами громадянських чеснот, бо це ті органічні клітини, з яких складається всенаціональний організм. Але такою школою можуть вони бути тільки тоді, коли користуються повною свободою і мають якісь вироблені традиції, які їх членам накладають громадянські обов’язки, вимагаючи від членів чеснот і прикмет громадян” [2].

Ці міркування Андрея Шептицького суголосять поглядам Дж. Коулмена про роль сім’ї, громади та благодійних організацій у відтворенні соціального капіталу. Зрозуміло, що залучення до громадського життя сприяє тому, що кожен пізнає важливість справедливості та чесності у стосунках між людьми, відповідальності за свої вчинки та дії, а також відваги щиро висловлювати свою думку стосовно загального добра, його використання та примноження. Проте відтворення соціального капіталу передовсім відбувається в сім’ї, що створена на основі любові, правди і добра, де панують моральні чесноти взаємоповаги та взаємодопомоги. Митрополит переконаний, що це вимагає від батьків безмірної праці, прикладу цілого життя слідувати християнським чеснотам, дбайливої і чуйної уваги до дітей, доки вони не виростуть громадянами, що усвідомлюють усі свої обов’язки перед Богом, родиною та Батьківщиною.

Звичайно, соціальний капітал може знецінюватися, можуть девальвуватися такі соціальні цінності, як свобода і справедливість, повага і гідність, добродійність і безкорисність, чесність і правдивість тощо. Натомість упроваджуються неволя і сваволя, здрисництво і хабарництво, підлабузництво і нищість тощо.

За життя митрополита соціальний капітал України неодноразово нищився чужинцями. Двадцять літ більшовицького режиму, зазначав Андрей Шептицький, знищило безліч елементів, що єднали народ, витиснувши на його організмі тавро неволі, з якого не легко буде українцям духовно обтриситися. Передовсім це стосується розбрату, який насаджувався не одне століття, а особливо роз’єднання українців, які належать до різних віросповідань і церков. “Мало який нарід так у релігійному житті поділений, як наш народ, – пише митрополит, – а в тих поділах живуть і діють глибокі антагонізми, що ціле людство роз’єднують на табори, які вічно між собою ведуть завзяту боротьбу і себе взаємно вважають запеклими ворогами” [2].

Ідеологічно насаджувана релігійна нетерпимість, зумовлює конфесійну замкненість і знецінення соціального капіталу. Зокрема, схожі тенденції в другій половині ХХ ст. Ф. Фукуяма означає як “моральну мініатюризацію: хоча люди продовжують брати участь у груповому житті, самі групи стають менш авторитетними і витворюють менший радіус довіри. Загалом тоді існує менше спільних цінностей, які поділяються всім суспільством, і більшою є конкуренція між окремими групами” [5, с. 57].

Митрополит Андрей Шептицький був свідомий того, що релігійна нетерпимість, з одного боку, підриває соціально-моральні засади національної єдності українців, а з іншого, – негативно позначається на авторитеті церков і довірі до них віруючих. Тож задля загального добра, на його думку, першим кроком

до згоди могла би бути програма релігійного примирення, згідно з якою кожне віросповідання піде на поступки, які дозволяє совість, не порушуючи християнських принципів.

Зазначимо, що згідно з дослідженнями Ф. Фукуями, зруйнований соціальний порядок виявляє тенденцію до повторного відновлення. Це відбувається “із простої причини: люди *за природою своєю* є істотами соціальними, і найголовніші прагнення ... ведуть їх до створення моральних норм, які об’єднують їх у спільноти” [5, с. 13]. До того ж, продовжує автор, люди за природою також раціональні, і їхня раціональність дає їм змогу створювати різні способи спонтанної дії.

Андрей Шептицький був переконаний: громада здатна сама подбати про загальне добро за умови, що найважливішою справою держави буде забезпечувати громадянам якнайбільшу свободу. У своєму богословсько-соціальному трактаті він писав: “Коли громада має повну свободу, тобто коли держава лишає людям ту свободу, якої вимагає сама природа завідувати своїм добром, виховувати своїх дітей і дбати про всі спільні справи живучих разом людей громади, може ставати доброю школою громадянських чеснот. Кожна найменше освічена, найменше здібна людина може легко дійти до поняття відповідальності за той поступ, що відноситься до добра всіх у громаді, та до дбайливості про те добро” [2].

Звернімось знову до міркувань Ф. Фукуями: “Спільнота не формується щоразу тоді, коли людям у групі доводиться взаємодіяти одне з одним; справжні спільноти пов’язані цінностями, нормами та досвідом, які є спільними для їхніх членів. Чим глибшим і сильнішим є дотримання цих спільних цінностей, тим сильнішим є відчуття спільноти” [5, с. 22]. Аналогічні міркування віднаходимо і в Андрія Шептицького: “Не можна не визнати, що люди мусять мати свободу об’єднуватися з іншими людьми в усіх справах, у яких має право поступати самому. Що людині вільно робити в приватному житті, в тому вільно їй об’єднуватися в спільноту з іншими” [2]. Спільнота забезпечує людям взаємодопомогу, раду, спільність у праці тощо.

Соціальний капітал перебуває у процесі постійного творення. Він не є рідкісним культурним скарбом, який передається від покоління до покоління. Він твориться весь час людьми, зайнятими своїми щоденними справами. Він генерується щодня індивідами та організаціями, структуруючи як безпосередні стосунки між людьми, так і їхні ділові зв’язки. Отже, спільні суспільні норми та моральні цінності, на засадах яких функціонує спільнота, є параметрами горизонтального соціального порядку в суспільстві.

Соціальний капітал здатні витворювати й уряди, хоча вони також здатні і руйнувати його. Це відбувається шляхом запровадження офіційних норм, які зумовлюють певні моделі поведінки. В Україні, яка постійно перебувала в колоніальній залежності, функціонували подвійні соціальні та моральні стандарти: для владної еліти – одні, а для пересічних громадян – інші. Зокрема, у період між 1924–44 рр. у більшовицькій Україні саме влада запровадила такі норми життя, згідно з якими майже все населення перебувало “поза Церквою”, не маючи формальних зв’язків із церковними організаціями.

У цьому контексті слушні міркування митрополита Андрія Шептицького про те, що соціальний порядок організації суспільства має доповнювати керівна вла-

да, мета якої служити загальному добру, оберігати й боронити природні права і свободи громадян, родин і спільнот. У здійсненні керівної влади найбільше відповідає українському народу демократична форма правління. Демократія і свобода, переконаний митрополит, у межах соціально самоорганізованого суспільства можуть забезпечувати мир, добробут і щастя. Натомість поза межами такої самоорганізації демократія трансформується в демагогію, а свобода набуває рис анархії, провокуючи руїну соціального порядку.

Розмірковуючи про загальне добро як відновлення соціального порядку, тобто наведення порядку у власному домі (державі), Андрей Шептицький наголошував, що люди, яким ввірено владу, мають бути морально вихованими і здійснювати її тільки за приписами чеснот. Водночас митрополит застерігав не покладатися на людей, нездібних бути провідниками, які “приносять радше шкоду, ніж користь, бо замість дбати про загальне добро, вони шукають тільки заспокоєння свого власного самолюбства, тобто над загальним добром ставлять своє власне добро” [2]. Замість давати народові мудрий провід, що здійснює мету загального добробуту і щастя, вводять у суспільне життя роздори, домашні війни, безсоромне хабарництво, зневагу до людської одиниці, попрання всіх її прав.

Уся духовно-релігійна і громадська діяльність митрополита Андрея Шептицького була підпорядкована пошуку можливостей утворення та підтримання добровільних зв'язків, які уможливають колективні дії груп людей чи то заради практичної, чи заради духовної мети. Він був глибоко переконаний, що “кожен, у кого тільки добро України лежить у серці, мусить мати своїм обов'язком, працею життя спричинитися до множення елементів єдності, і до усунення елементів роздору” [2].

Проблема єдності українців шляхом творення загального добра на засадах християнських принципів залишається актуальною й сьогодні. Зокрема, в “Українській хартії вільної людини” українські інтелектуали на початку XXI ст. констатують, що наша країна за двадцятиліття незалежності не подолала радянської ідеологічної спадщини. Моральна та ментальна залежність від неї виявляється в тому, що хоча нові економічні умови і змінили країну, але водночас загострили найгірші людські інстинкти: жадобу збагачення, захланність і споживацтво. До того ж “учорашні люди” натомість силуються “розбудовувати державу” старими методами насильства й обману, не маючи та й не знаючи вищих цілей. Тож можна стверджувати, що владна політика не лише не творить соціальний капітал, а щоразу більше звужує радіус довіри неї. Отже, успіх нашої держави залежить від виховання влади, яка розумітиме значення й усвідомлюватиме важливість національних цінностей та об'єднання всіх громадян країни [4].

## ЛІТЕРАТУРА

1. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий // *Общественные науки и современность*, 2001. – № 3. – С. 122–139 // <<http://ecsocman.edu.ru/ons>>.
2. Митрополит Андрей Шептицький. Як будувати рідну хату? // <http://ugcc.sebastopol.ua/sheptycky1.html>.
3. Патнем Р. Процветающая комьюнити, социальный капитал и общественная жизнь // *Мировая экономика и международные отношения*, 1995. – №4. – С. 77–86.

4. Українська хартія вільної людини // <<http://1-12.org.ua/2012/12/08/1421>>.
5. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М.: ООО “Изд-во АСТ”: ЗАО НППП “Ермак”, 2004. – 730 с.
6. Фукуяма Ф. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку. – Львів: Кальварія, 2005. – 380 с.

**Liudmyla Ryzhak**

**SOCIAL CAPITAL IN SPIRITUALLY-PRACTICAL VISIONS  
OF METROPOLITAN ANDREJ SHEPTYTSKYJ**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: l\_ryzhak@lnu.edu.ua

*National unity of Ukraine in the Christian theological interpretation of metropolitan Andrej Sheptytskyj is considered. Emphasized, that the ideal of national life Metropolitan seen as regeneration of native huts-homeland on the basis of the common good. Andrej Sheptytskyj's understanding of the common good in the Christian tradition and contemporary social theories of social development is analysed. It was found that the content of the common good correspondingly social capital, i.e. common social values and moral standards as public good. Social capital (common good) produce: church, family, community, voluntary associations, confirming the social order in society. It expresses the degree of self-organization of the people, its national and spiritual unity, the ability to resist internal discord and successfully defend against external attacks on the sovereignty and integrity of Ukraine. Keywords: national unity, Christian unity, common good, social capital, social order.*

*Стаття надійшла до редколегії 26.05.2015  
Прийнята до друку 8.06.2015*

УДК 141.30(477)“19”(092)

**Валерій Стеценко**

## **ОСОБЛИВОСТІ ТОМІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ А. ШЕПТИЦЬКОГО**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: kafedra\_kultury@mail.ru

*Розглянуто особливості розвитку томістичної традиції в творчій спадщині представників української греко-католицької філософської та богословської думки першої половини ХХ ст. Проаналізовано специфіку концептуального змісту їхньої рефлексії в цьому напрямку як оригінального національного феномену. Досліджено особливий внесок у розвиток української томістичної філософії філософської теології видатного релігійного мислителя ХХ ст. А. Шептицького. Ключові слова: томізм, неотомізм, українська томістична філософія, А. Шептицький.*

Релігійна філософія, репрезентована західноукраїнськими богословами і філософами з греко-католицького середовища у першій половині ХХ ст., – надзвичайно цікаве самобутнє духовне явище, яке привертає увагу багатьох дослідників як у самій Україні, так і за її межами. Зазвичай, вони вказують на особливо тісний зв'язок богословської й релігійно-філософської думки у концептуальному змісті рефлексії греко-католицьких мислителів згадуваного періоду, що було характерним для їхньої філософської теології [3; 14; 15; 18]. У цей час найбільш авторитетною і знаковою постаттю УГКЦ, її богослов'я та філософської теології стає очільник українських греко-католиків, митрополит Андрей Шептицький (1865–1944), який відрізнявся не лише особливою особистою харизмою, плідною працею в розбудові Церкви, активною громадсько-політичною діяльністю, а й своїм надзвичайно великим внеском у розвиток української богословської науки та релігійної філософії, духовної культури України в цілому [8; 9; 17]. Тому цілком логічно, що з-поміж інших представників греко-католицької релігійної філософії першої половини ХХ ст. творчість саме цього українського релігійного мислителя вимагає особливо ретельного аналізу.

Зокрема, з величезної за обсягом і надзвичайно різноманітної за змістом теологічної спадщини митрополита А. Шептицького вирізняються своїми цікавими релігійно-філософськими ідеями його відомі “Твори (аскетично-моральні)” та “Твори (морально-пасторальні)”, що стали вагомим здобутком української богословсько-філософської думки [29; 30]. Це значною мірою стосується й багатьох інших богословсько-філософських ідей, сформульованих митрополитом у своїх працях, які вийшли окремими публікаціями або у великій кількості пастирських послань та листів, зібраних у численних збірках його творів [24].

Вивчення богословської й релігійно-філософської спадщини А. Шептицького вже знайшло, певною мірою, своє місце в науковій літературі. Однак проблема дослідження творчості цього видатного українського релігійного мислителя, аналізу її богословського й релігійно-філософського змісту і надалі залишається актуальною.

Звичайно, особистість Андрея Шептицького як богослова і філософа потребує ще більш всебічного, ґрунтовного і системного осмислення, оскільки його богословсько-філософський спадок є дуже вдячним матеріалом для розуміння історико-філософського процесу в Україні, а надто – для розуміння особливостей розвитку української релігійної філософії першої половини ХХ ст. Зокрема, метою нашої розвідки є дослідження деяких з тих питань, які найбільш виразно засвідчують глибину й оригінальність богословсько-філософського мислення цього видатного діяча та релігійного мислителя УГКЦ, аналіз сформульованих ним філософсько-теологічних концептів, визначення того нового, що вони внесли в історію релігійно-філософської думки України у першій половині ХХ ст.

Так, у дослідженні богословсько-філософської думки Андрея Шептицького особливу увагу привертає те, що вона була важливою складовою частиною характерної для провідних мислителів УГКЦ того часу томістичної філософії. Як вказують деякі українські дослідники, значною мірою це зумовлено обставинами еволюції тогочасної західноєвропейської богословської й філософської думки, передусім теології й філософії Римсько-Католицької Церкви, з якими була тісно пов'язана богословська й філософська творчість західноукраїнських греко-католицьких мислителів. Зокрема, відомо, як негативно сприйняла офіційна богословська наука (томізм) РКЦ появу на початку ХХ ст. такої модерністської філософської течії, як аналітична філософія (неопозитивізм), а особливо – виникнення спочатку у середовищі католицьких (під впливом неотомізму), а згодом і протестантських (під впливом екзистенціалізму) теологів релігійного (богословського) модернізму. Своєю чергою, боротьба із філософським та богословським раціоналізмом (неопозитивізму та релігійного модернізму в католицизмі), а почасти – і з деякими тенденціями в неотомізмі, відродила схоластичну течію в католицькій теології, і томізм знову зайняв провідне місце у богословській науці РКЦ [14, с. 165]. Зрозуміло, що вказані обставини пожвавили інтерес і до релігійно-філософського томізму.

Що ж стосується впливу на українських греко-католицьких мислителів особливо популярної у першій половині ХХ ст. філософії неотомізму, то, як наголошують в історико-філософській та релігієзнавчій літературі, його популярність серед католицьких теологів і філософів зумовлювалась потребою звернення релігійних мислителів тієї доби до гуманізму в поєднанні з апеляцією до абсолютних вартостей, здатних об'єднати “розділений світ”, надати йому цілісність і гармонію. Не дивно, що неотомізм, який поставив це собі за мету, продовжуючи водночас томістичну традицію примирення розуму і віри, поєднання науки і релігії, став у підсумку одним із найвпливовіших напрямів католицької й загалом західноєвропейської філософії першої половини ХХ ст. [13, с. 212–213].

Цілком логічно, що й українська релігійно-філософська думка першої половини ХХ ст., яка була органічною складовою частиною світового філософського процесу, увібрала в себе ідеї неотомізму. Натрапляємо на них і в концепціях

релігійних мислителів УГКЦ. На цьому особливо наголошує у своєму оригінальному дослідженні львівська дослідниця О. Ліщинська [13, с. 212–220]. По-суті, її розвідка є чи не єдиною на цей час спробою узагальнювального розгляду особливостей, ідей та головних представників досить потужної течії в богословсько-філософській думці релігійних мислителів УГКЦ, яка склалась у першій половині XX ст. під впливом томістичної традиції. Зокрема, О. Ліщинська визначає цю течію у греко-католицькій теології та філософії (філософській теології), до якої у першій половині XX ст. зараховує А. Шептицького, Й. Сліпого, Г. Костельника, М. Конрада, а у другій половині XX ст., крім Й. Сліпого, – також М. Любачівського, С. Мудрого, П. Біланюка, як “український неотомізм”. Як вказує дослідниця, ці українські греко-католицькі релігійні мислителі XX ст., перебуваючи під впливом аристотелівсько-томістичної філософії, висловлюють не лише співзвучні із західноєвропейськими філософами-неотомістами погляди, але й такі оригінальні ідеї, які містять певні концептуальні особливості, що дає змогу тлумачити їхні концепції як особливий вияв неотомізму, розглядати цей український неотомізм як оригінальний національний феномен [13, с. 214].

Поряд із цим, незважаючи на монографічні праці А. Базилевича [1], О. Гриніва [4], І. Гриньоха [5], М. Кашуби та І. Мірчук [7], В. Ленцика [10], І. Музички [18], Ю. Тамаша [20], присвячені дослідженню творчості деяких з вищезгаданих релігійних мислителів, зокрема, і творчості А. Шептицького, проблема розвитку томістичної традиції в українській (греко-католицькій) богословській та релігійно-філософській думці першої половини XX ст. залишається ще малодослідженою, потребуючи більш ґрунтовного, всебічного і системного вивчення. Очевидно, що назріла потреба уточнення як того, до якого напряму філософії необхідно віднести цю релігійно-філософську творчість західноукраїнських богословів і філософів, так і персонального внеску в розвиток томістичної традиції такого визначного діяча УГКЦ, як А. Шептицький.

На наш погляд, розвиток томістичної традиції у богословсько-філософській думці цього видатного українського релігійного мислителя швидше заслуговує назви не “український неотомізм”, а – “українська томістична філософія”, через особливо помітний вплив на неї саме традиційної аристотелівсько-томістичної манери філософування (хоча й трапляються у ній і окремі ідеї неотомізму). Недаремно зусилля прихильників “універсального українського християнства” у першій половині XX ст. очолив саме митрополит Андрей Шептицький, який, як і багато хто з його попередників серед предстоятелів УГКЦ, прагнув до об’єднання християнських конфесій України на основі католицької (тобто томістичної) теології і філософії [23, с. 12–14].

Незаперечним залишається те, що саме томізм і розвиток томістичної традиції, тобто аристотелівсько-томістичної манери (стилю) філософування з властивим йому концептуальним змістом (а не неотомізм як повністю оновлене й модернізоване вчення Томи Аквінського – В. С.), є провідним лейтмотивом у філософуванні А. Шептицького. Власне це, на нашу думку, і дає підставу більш адекватною для його філософування вважати назву “українська томістична філософія”, а не “український неотомізм”.

Аналіз духовної спадщини – релігійно-філософських концепцій А. Шептицького дає змогу виявити найбільш питомі риси та провідні ідеї української

томістичної філософії, допомагає вищленювати низку питань, які трактуються у томістичному дусі. Серед них розроблений ще Томою Аквінським класифікаційно-підпорядковуючий метод впорядкування і розміщення окремих знань. Він знайшов свій особливий вияв в універсальності (як і в Аквіната) релігійно-філософського вчення Шептицького. Але найбільш помітною ознакою філософування цього мислителя у томістичному дусі й манері є його особлива увага до гносеології та онтології Томи, зокрема, до сформульованих ним ідеї (принципу) “гармонії віри і розуму” (науки і релігії) та кредо “філософія – служниця богослов’я” (“природна теологія” – філософська теологія як пропедевтика “надприродної теології” – богослов’я), а також – до його обґрунтувань теоцентризму, доказів Бога, положень христології, філософсько-антропологічних (сутність людини і людської душі) та етичних (свобода, щастя особистості) питань, проблеми суспільства й особи тощо. Все це й об’єднується в межах розгляду головної для томізму універсальної богословсько-філософської проблеми “Бог – світ – людина”.

Так, дослідники вказують на важливе значення трьох понять в універсальному богословсько-філософському вченні митрополита А. Шептицького: “Теос, космос, антропос”, які об’єднують теоцентричну світонастанову – Бог як незримий центр світу з уявленнями про сотворений Ним універсум (Всесвіт) і людину як його зримий центр. Завдяки динамічному зв’язку “Теос, космос, антропос”, що є серцевиною його вчення, митрополит і з’єднує у ньому “нетварне” з “тварним”: трансцендентну, сакральну сферу з природою, Бога з людиною [11, с. 214].

Водночас дослідники звертають увагу і на доволі помітні національні особливості томістичної філософії греко-католицького мислителя. Для неї, як і загалом для української релігійної філософії, прикметним залишається домінування морально-етичних та антропологічних питань, проблеми людини у світі та суспільстві у зв’язку з особливим акцентом на національних і загальнолюдських гуманістичних вартостях. Наприклад, орієнтуючись у своїй гносеології на томістичну традицію, Андрей Шептицький пріоритетного значення серед внутрішніх орієнтирів особистості надає розуму, знанню, мудрості, пов’язуючи їх з ознаками, притаманними українцям. У своїй праці “Божа мудрість” він особливо вказує на глибоке “поцінювання мудрості” як національну прикмету й водночас найважливішу потребу українського народу [24].

Шляхом християнської інтерпретації гносеології, де головною домінантою стає віра, спрямована на пізнання єдиної (Божественної) Істини, греко-католицький мислитель наводить місток від понять розум, мудрість, наука до віри і релігії [2, с. 69–73]. Вирішується ця проблема співвідношення та зв’язку між ними цілком у томістичній манері, як гармонія віри і розуму, при зверхності першої. Ця ідея гармонії, віри і розуму (що стосується і відповідного витлумачення гармонії релігії та науки – В. С.), відзначають дослідники, є однією з провідних у творчості А. Шептицького [6, с. 64–68; 13, с. 214]. Зокрема, для А. Шептицького, як наголошує дослідник його творчості А. Базилевич, “ідеал науки є по ідеалі святості найвищим ідеалом людства” [1, с. 101]. Так само й наявні суперечності між релігією і наукою мислитель тлумачить як результат непорозуміння [29].

Таке обґрунтування гармонійного співвідношення віри і розуму (релігії і науки) забезпечує А. Шептицькому як українському послідовнику томістичної традиції й адекватне відображення онтологічної картини світу. Як і гносеологія,

онтологія А. Шептицького значною мірою була зумовлена томістичним впливом. Зокрема, він вважав, що поза світом необхідно розумом шукати когось, від кого все походить, тобто першопричину, першорушія – Творця світу [31, с.189]. Як бачимо, у цих міркуваннях митрополита є аналогія з каузально-космологічними (каламічними) доказами існування Бога у Т. Аквінського. Згідно з уявленням українського релігійного мислителя, Бог є початком (джерелом) і причиною всього, що існує.

Визначальним для української томістичної, як і загалом для української християнської філософії, є “конечний Богоцентризм”. Перебуваючи в межах такого теоцентричного світогляду, властивого для християнського віровчення, А. Шептицький відповідно витлумачує онтологічну картину світу. Згідно з його вченням про буття, світ є єдиною всеосяжною системою, порядком, де все влаштовано розумно і доцільно Богом-Творцем. Відтак, Бог є найдосконалішою реальністю, вершиною онтологічної структури Всесвіту. На думку А. Шептицького, звідси цілком логічно виходить, що в основі всього сущого знаходиться абсолютне божественне буття, яке породжує все багатоманіття світу [31, с. 189–190].

Християнське віровчення, на яке спирається А. Шептицький як релігійний мислитель, також органічно поєднує теоцентризм з ідеєю людинолюбства. Цей синтез, як відомо, набуває форми християнського гуманізму. Його ідеями просякнуті і філософія Т. Аквінського, і неомістів І. Бохеньського, Ж. Марітена та інших. Таке поєднання християнського віровчення з гуманістичними цінностями є давньою традицією і в українській релігійній філософії. Звідси стає зрозумілою особлива наповненість християнським гуманізмом греко-католицької філософської теології першої половини ХХ ст., зокрема, томістичної філософії А. Шептицького. Розвиваючи томістичну традицію він, як доводить зміст його творів, прагне за допомогою гуманістичного християнського світогляду гармонізувати відносини людини зі світом, розглянути їх у контексті головної для нього богословсько-філософської проблеми “Бог – світ – людина” [24–31]. Тож таке гуманістичне “звучання” богословської та релігійно-філософської думки цього видатного греко-католицького мислителя, безумовно, зближує його не лише з томізмом, а й з неомістизмом у контексті оновленого християнського гуманізму останнього.

Важливе місце в обґрунтуванні онтологічної картини світу А. Шептицький відводить христології, де відчутно виявляє себе томістична ідея органічної єдності, синтезу сакрального і мирського. Так, згідно з універсальним ученням А. Шептицького, поєднання трансцендентного і природного, Божественного і людського уособлює Ісус Христос, який, за визначенням митрополита, є “пречудним твором теоандричним” (Боголюдиною), в чій особі поєднується сакральний і природний світ, з якого “з плодом людського ума лучиться плід Божого слова” [28, с. 133]. Ісус Христос-Спаситель виконує особливу місію, рятуючи людей та об’єднуючи їх своїм законом любові, огортаючи, за словами А. Шептицького, “найніжнішою, найсердечнішою, вітцівською, материнською любов’ю” [30, с. 189]. У такий спосіб низька людська природа підноситься до гідності синівства Божого. Ці міркування, наголошують дослідники, характеризують учення видатного українського мислителя як глибоко гуманне [11, с. 36–37].

На думку митрополита, як й інших представників томістичної філософії, завдяки Ісусу Христу та християнству людська особистість не губиться у світі й водночас не розчиняється в Абсолюті. За допомогою Христового вчення людина отримує можливість опанувати світом і собою, пізнати світ і себе, своє внутрішнє єство. Нарешті дарована людям Богом-Отцем через свого Сина-Христа любов налагоджує гармонію між особистістю і Творцем. Як неодноразово наголошував у своїх творах А. Шептицький, любов – це першооснова життя, яка звеличує й освячує душу, скеровує у бік добра, об'єднує людей і водночас підносить особистість до трансцендентних першооснов світу [28, с. 179, 223; 29, с. 269; 31, с. 37].

Як бачимо, онтологічна картина світу у вченні А. Шептицького нагадує його ієрархічну впорядкованість у Т. Аквінського: неорганічна й органічна природа, людина і людське суспільство, царство “чистих духів” і Бог як вершина світу. Продовжуючи думку Аквіната, що кожне Боже створіння складається з пасивного начала – матерії та актуалізуючої її певної духовної форми, – звідки і постає багатоманіття сотвореного Богом світу, митрополит, як й інші українські послідовники Томи, наголошує, що саме дух є творчою причиною всього, що існує. Від духовного начала походить матерія і її закони, життя і його доцільність, людина та її розум [13, с. 25].

Отже, вже у межах онтологічних міркувань А. Шептицького, як й інших українських томістів, можна простежити акцент на антропологічній проблематиці. Релігійні мислителі УГКЦ значне місце у своєму філософуванні відводять осмисленню сутності людини, її природного і духовного начал. Основою їхньої антропології, як типово християнської, є теза про єдність духовного і матеріального, невидимого і видимого, Бога і людини. Людина, згідно з цим поглядом, є складною субстанцією, що містить душу і тіло. При цьому греко-католицькі мислителі відводять душі вагомішу роль, вважаючи її основою особистості. Так, митрополит стверджував, що людська душа – це “промінчик з неба”, у якому міститься духовне життя особистості [28, с. 88].

Тож у своїй інтерпретації християнського гуманізму А. Шептицький шукає розкриття істинної людяності через вияв у ній духовного, вічного, Божественного. Власне, у своїй концепції християнського гуманізму він особливо наголошує на тому, що людина є творінням, а отже, – сином Бога, який своєю благодаттю наблизив її до вічного життя та особистого щастя, наділив високою гідністю. Так цілком у дусі християнського гуманізму Т. Аквінського, де ідея людинолюбства нерозривно пов'язана з теоцентризмом, А. Шептицький розглядає особистість крізь призму її безпосереднього зв'язку з Богом, а тому трактує її життя як святиню. Мислитель особливо акцентує те, що людина – найдосконаліше Боже творіння. Творець наділив її безсмертну душу розумом і свободою, чим наблизив до своєї абсолютно досконалої сутності. Саме розум і свобода роблять людину віддзеркаленням безмежної Божественної досконалості [31, с. 183].

Звідси, на думку дослідників, походить і характерний для української томістичної філософії засновок, що людина, наділена Творцем розумом і свободою, здатна обрати праведний шлях морального вдосконалення [13, с. 215]. Тобто й в осмисленні морально-етичних проблем А. Шептицький, як послідовник томістичної традиції в УГКЦ, також тяжіє до їх аристотелівсько-томістичного

витлумачення з панівною орієнтацією на розум і мудрість, даровані людині її Творцем [12, с. 112]. Своєю чергою, вічний і безмежно досконалий Абсолют (Бог), який виступає синтезуючим чинником віри, розуму і моралі, як саме втілення вищої Мудрості, Правди і Добра, А. Шептицький проголошує найвищою моральною метою, до якої повинен прямувати кожний християнин [25, с. 50].

Як видається, цілком коректним буде висновок, що, розглядаючи гносеологічні, онтологічні, антропологічні та етичні проблеми, А. Шептицький, безперечно, перебував у силовому полі томістичної традиції з характерним для неї впливом інтелектуалізму. Водночас співзвучним західноєвропейському неотомізму є розвиток цим видатним українським релігійним мислителем концепції християнського гуманізму. Висловлені ним оригінальні ідеї поєднують загальнолюдський гуманістичний потенціал християнського віровчення з національними цінностями, що наповнені пріоритетом особистості, яка наділена розумом і свободою, гідністю синівства Божого.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Базилевич А. Введення в твори митрополита Андрея Шептицького / А. Базилевич. — Львів : Свічадо, 1993. — 236 с.
2. Бліхар В. С. Філософсько-богословський аспект пізнання у творчій спадщині Андрея Шептицького / В. С. Бліхар // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2007 рік]. — Львів : Логос, 2007. — Кн. II. — С. 68–74.
3. Генік Л. Філософська освіта у Львівській Богословській Академії (1928–1944) / Любов Генік // Історія релігій в Україні : [матеріали VIII Міжнародного круглого столу (Львів, 11–13 травня 1998 року)]. — Львів : Логос, 1998. — С. 59–61.
4. Гринів О. І. Йосиф Сліпий як історик, філософ, педагог / О. І. Гринів. — Львів : Місіонер, 1994. — 160 с.
5. Гриньох І. Введення до творів Кардинала Йосифа, Верховного Архієпископа / Іван Гриньох. — Львів : Сучасність, 1988. — 205 с.
6. Дарморіз О. Питання співвідношення віри і розуму в богословсько-філософській концепції митрополита Андрея Шептицького / Оксана Дарморіз // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2009 рік]. — Львів : Логос, 2009. — Кн. II. — С. 64–68.
7. Кашуба М. Гавриїл Костельник : філософські погляди / Марія Кашуба, Ірина Мірчук. — Дрогобич : Вимір, 2002. — 140 с.
8. Красівський О. За Українську державу і Церкву. Громадська та суспільно-політична діяльність Митрополита Андрея Шептицького в 1918–1923 рр. / О. Красівський. — Львів : Свічадо, 1995. — 86 с.
9. Лаба В. Митрополит Андрей Шептицький. Його життя і заслуги / Василь Лаба. — Люблін : Свічадо, 1990. — 62 с.
10. Ленчик В. Визначні постаті Української Церкви: митрополит А. Шептицький і патріарх Й. Сліпий / В. Ленчик. — Львів : Свічадо, 2001. — 608 с.
11. Ліщинська О. Концепція християнського гуманізму в релігійній філософії А. Шептицького / Ольга Ліщинська // Релігієзнавчі студії. — Львів : Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. — Вип. 2. — С. 32–40.
12. Ліщинська О. Моральна концепція Андрея Шептицького / Ольга Ліщинська // Історія релігій в Україні : [тези повідомлень VII міжнародного круглого столу (Львів, 12–14 травня 1997 року)]. — Львів : Логос, 1997. — С. 112–113.

13. Ліщинська О. Український неомізм: особливості, ідеї, представники / Ольга Ліщинська // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. – 2001. – Вип. 3. – С. 213–220.
14. Макух У. Журнал «Богословія» в українській богословській думці ХХ століття / Уляна Макух // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник, 2007 рік]. – Львів : Логос, 2007. – Кн. II. – С. 165–173.
15. Мельничук о. П. Владика Григорій Хомишин. Патріот – місіонар – мученик / П. Мельничук, о. – Рим ; Філадельфія, 1979. – 367 с.
16. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність : [документи і матеріали (1899–1944)] : в 3 т. – Львів : Свічадо, 1995. – Т.1. Церква і церковна єдність. – XXXII, 521 с.
17. Митрополит Андрей Шептицький: життя і діяльність : [документи і матеріали (1899–1944)] : в 3 т. – Львів : Свічадо, 1999. – Т.II. – Кн. 2. Церква і суспільне питання. – 986 с.
18. Музичка І. Початки української богословської науки в двадцятому столітті і Блаженніший Патріарх Йосиф / Іван Музичка. – Рим, 1978. – 198 с.
19. Релігієзнавчий словник / [за ред. проф. А. Колодного і Б. Любовика]. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
20. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник межи доктрину и природу / Ю. Тамаш. – Нови Сад, 1986. – 351 с.
21. Тиміш Л. Внесок Українського Богословського Наукового Товариства у дослідження церковно-історичних питань (міжвоєнний період) / Лідія Тиміш // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2008 рік]. – Львів : Логос, 2008. – Кн. II. – С. 331–337.
22. Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький. Короткий життєпис і огляд церковно-народної діяльності / Л. Цегельський. – Львів : Вид-во Отців Василіан “Місіонер”, 1995. – 77 с.
23. Чубатий М. Митрополит Андрей та його ідея католицької України / М. Чубатий // Патріархат. – 2007. – № 3. – С. 12–14.
24. Шептицький А. Божа мудрість / Андрей Шептицький. – Львів : Бібльос, 1932. – 123 с.
25. Шептицький А. Божа сійба / Андрей Шептицький. – Жовква : Печатня оо. Василян, 1913. – 133 с.
26. Шептицький А. Пастирські послання 1899–1914 рр. / Андрей Шептицький. – Львів : Артос, 2007 – Т. 1. – L+1014 с.
27. Шептицький А. Пастирські послання 1918–1939 рр. / Андрей Шептицький. – Львів : Артос, 2009. – Т. 2. – XII+1248 с.
28. Шептицький А. Письма-послання (1939–1944) / Андрей Шептицький. – Львів : Фонд духовного відродження ім. Митрополита Шептицького, 1991. – 454 с.
29. Шептицький А. Твори (аскетично-моральні) / Андрей Шептицький. – Львів : Свічадо, 1994. – 493 с.
30. Шептицький А. Твори (морально-пасторальні) / Андрей Шептицький. – Львів : Свічадо, 1993. – 547 с.
31. Шептицький А. Твори : пастирські послання до духовенства й вірних Станиславівської єпархії (1899–1904) / Андрей Шептицький. – Львів : Бібльос, 1935. – 252 с.

32. Янів В. Нарис історії Українського Богословського наукового товариства. (З бібліографією видань). В 45-ліття заснування / Володимир Янів // Наукові записки Українського Вільного Університету. – 1969. – Ч. 9–10. – С. 134–225.

**Valerij Stetsenko**

**FEATURES OF THOMISTIC  
PHILOSOPHICAL THEOLOGY A. SHEPTYTSKIY**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: kafedra\_kultury@mail.ru

*The article considers the peculiarities of the development of Thomistic tradition in the creative legacy of representatives of Ukrainian Greek Catholic philosophical and theological thought of the first half of the 20<sup>th</sup> c. Specific features of the conceptual contents of their speculations in this respect as an original national phenomenon have been considered. The author investigates the special contribution in the development of Ukrainian Thomistic philosophy philosophical Theology of outstanding religious thinker of the 20<sup>th</sup> c. A. Sheptytskyi.*

*Key words: Thomism, Neo-Thomism, Ukrainian Thomistic Philosophy, A. Sheptytskyi.*

*Стаття надійшла до редколегії 5.05.2015  
Прийнята до друку 18.05.2015*

УДК 348.1 А.Шептицький:17.035.3(477)

**Андрій Васьків, Леся Васьків**

**МИТРОПОЛИТ А. ШЕПТИЦЬКИЙ  
ПРО ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ПОЛІТИКИ**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: andrijko@gmail.com

*Висвітлено осмислення А. Шептицьким у його богословській, морально-пасторальній спадщині проявів духовно-культурного та суспільно-політичного буття українства. Проаналізовано інтерпретацію митрополитом проблем теорії та практики національних відносин та націоналістичної ідеології. Доведено, що головним критерієм у визначенні ставлення мислителя до низки політичних чинників та явищ була їхня узгодженість із християнською моральною аксіологією. Ключові слова: пріоритет влади, демократія, національна ідентичність, політична самореалізація.*

Постать глави Української Греко-Католицької Церкви митрополита Андрея Шептицького є однією із найбільш яскравих персоналій національного церковно-релігійного життя ХХ століття. Цьогоріч, коли відзначаємо Ювілейний рік митрополита, його роздуми, як ніколи, є актуальними. Адже саме Андрей Шептицький чималою мірою спричинився до творення національно орієнтованої духовної потуги, якою була та залишається Українська Греко-Католицька Церква. Український Мойсей сформував національно свідому верству духовенства, яке, своєю чергою, спричинилося до вишколу не одної генерації українських патріотів. Без перебільшення можемо стверджувати, що якби не подвижницька титанічна праця митрополита, ми б не мали гідного та жертовного подвигу Небесної Сотні, подвигів Майдану, героїзму нашого війська на Сході України.

У богословській, морально-пасторальній спадщині А. Шептицького осмислено та проаналізовано практично всі прояви духовно-культурного та суспільно-політичного буття українства. Непрості реалії політичного тогочасся спонукали митрополита до особливо пильного відслідковування тенденцій політичного розвитку, реагування на них тією мірою, якою вони торкалися життя Церкви, вірних, принципів християнської моралі.

Роздуми митрополита про політику як теоретичне явище, практичні принципи її реалізації, роль Церкви і християнської моралі у політичному процесі є надзвичайно цікавими та злободенними сьогодні. Вони добре проєктуються у сьогодення, виявляють схожість окремих проблем, пропонують шляхи їхнього розв'язання.

Знання про політику, принципи політичної стратегії і тактики, складні механізми функціонування державно-політичної та партійної систем (все те, що ми

сьогодні називаємо політологією, чи наукою про політику), безперечно, не були, та й не могли стати предметом спеціального зацікавлення митрополита. Глава УГКЦ постійно наголошував на тому, що церковні інституції стоять “поза і понад політикою”. Проте чітка національно орієнтована позиція А. Шептицького, очолюваного ним духовенства спричинилась до того, що Церква виявилась інтегрованою у політичні процеси національного унезалежнення українців. Саме тому в низці морально-пасторальних творів митрополита Шептицького тією чи тією мірою наявна тема політики.

А. Шептицький часто оперував такими політологічними категоріями, як “влада”, “державна”, “політика”, “політична доктрина”, “партія”, “нація”, “форми державного устрою” тощо. У цьому плані є цікавими як теоретичний, категоріально-дефінітивний підхід, так і пропонувані митрополитом схеми і механізми реагування на низку політичних проблем, пошуки оптимального місця Церкви як соціальної інституції у системі політичних процесів.

Аналізуючи проблему сутності та призначення держави, А. Шептицький не виходив за межі традиційної богословської концепції її походження. Ідеалом держави для нього є таке політичне утворення, в якому будуть здійснені “ідеали християнської любові” [1, с. 258].

Предметом частих роздумів митрополита є проблема влади. Сентенцію “всяка влада від Бога” він трактував як необхідність встановлення “Божого ладу на світі”, за якого “одні будуть займатися загальними справами всіх, а всі їх у тих загальних справах будуть слухати” [2]. Владика наголошував на необхідності оживлення будь-якої влади духом “батьківської любові та материнської дбайливості про добро підданих” [3]. Корені влади він виводив із “природи народу його потреби, природного права встановити собі “форму провідної влади, вибирати між різними її видами – монархічною олігархічною чи демократичною”. Мету влади митрополит вбачав у служінні “публічному добру, збереженні... природної свободи громадян,... встановленні справедливих законів, непротивних Божому праву і загальному добру” [4].

Розглядаючи проблему співіснування Церкви і держави та юрисдикції світської і духовної влад, глава УГКЦ висловлював думку про неприпустимість їхньої антагонізації. Він відмовляв державі у праві проголошення свободи “совістей релігій”, натомість акцентував на необхідності терпимого ставлення владних чинників до наявних віросповідань.

У з'ясуванні митрополитом пріоритетів влади політичної і влади церковної спостерігаємо певну амбівалентність, зумовлену конкретним суспільно-політичним контекстом. Лояльне ставлення віденського уряду до Греко-Католицької Церкви, забезпечення низки привілеїв українському духовенству зумовлювало прихильне ставлення церковної ієрархії до влади. Відтак, у той час не є дивним наголошення Главою Церкви на необхідності “послуху справедливих розказів влади”. У посланні “О квести соціальній” (1904 р.) А. Шептицький не раз нагадував про божественне походження влади, а тому не рекомендував із нею “борби зачинати” [5]. Згодом він зазначатиме, що спротив владі є “спротивом велінню Божому” [6] і, навіть більше того, що Церква не може без причини “втручатися до справ чисто політичних” і змушена визнавати державну владу навіть тоді, коли вона є “в руках грішних” [1, с. 25].

Період польського, а згодом і радянського панування на західноукраїнських землях, посилення польсько-української конфронтації зумовили активізацію громадської позиції Церкви, дещо змістили акценти у схемі церковно-владних взаємин. У посланні до духовенства і вірних про Церкву митрополит категорично заявляв, що у разі появи суперечностей між світськими (державними) і церковними (релігійними) законами “християнин зобов’язаний слухати церковного закону” [1, с. 25]. Саме в той час Владика Андрей знаходить практичне, прикладне застосування для теоретичних принципів громадянської непокори, які свого часу він виклав у вже згадуваній праці “О квестії соціальной”. Зокрема, в одному із звернень до вірних під час радянської окупації заявлено: “...Ми будемо підпорядковуватися владі, виконуватимемо закони настільки, наскільки вони не переступають Закону Божого” [7].

Цікавим є осмислення А. Шептицьким проблеми державного, політичного чи будь-якого іншого керівництва (проводу). Він виділяв чотири підстави такого явища – владу, закон, доктрину й особистий вплив. Провід, який дає влада, на його думку, є “тим сильніший, чим влада вища і самостійніша”. Критерієм “певності” закону вважається те, наскільки він “знаходить послух”, підтримку серед населення. Доктрина, за твердженнями митрополита, веде підданих “дорогою тим певнішою, чим більше сама відповідає правді і потребам людей”. Останньою ланкою у схемі функціонування державно-політичного проводу було визначено особистий вплив лідера чи правителя. Його авторитетність, дієвість зумовлюються тим, наскільки люди знаходять у ньому “правдиве добро”, покладають на нього свої надії. Глава Церкви вважав за необхідне наголосити на небезпеці підсвідомого впливу доктрини та особистих якостей, харизми лідера на народні маси, закликав вірних критично осмислювати реалії політичного буття, уникати “сліпого” захоплення ідеями чи особистостями [8].

В ієрархії владика Андрей Шептицький на перше місце ставив владу судді, який повинен бути вільним від “людських пристрастей”, справедливим “батьком для скривджених” і “пострахом для людей неправедних” [9].

У працях А. Шептицького не знаходимо якогось окресленого визначення політики. Але контекст вживання цього поняття дає підстави зробити гіпотетичне припущення, що під ним розуміли передусім політичний процес, діяльність певних політико-державних інституцій. Для означення спрямованості, позитивного чи негативного ставлення до цього явища він часто вживає термін “безбожницька, нехристиянська політика”.

Митрополит виступав проти макіавеллівського принципу політики “мета виправдовує засоби”, висловлював переконаність у тому, що той, хто “думає, що в політиці все вільно, той в засліпленню своїм буде... на нарід стягати неласку, неблагословенство Боже, много зла наробить і того зла не буде навіть видіти” [10].

У традиційному політологічному сенсі використовував А. Шептицький поняття “політична партія”. Найчастіше згадує “комуністична”, “більшовицька” партія, а також її антиподи – “народні партії”, що будували свої програми на націоналістичних засадах. Поняття “ліва партія” теж вживає митрополит у звичному для сьогодення значенні політичного угруповання комуністично-соціалістичної орієнтації.

У багатьох випадках факт політичного структурування суспільства, його “розбиття на партії” А. Шептицький трактує як негативне явище, брак єдності, внутрішньодержавної злагоди. Він наголошує на тому, що “партійність розділяє наш нарід”, закликає “оминати дух партійної боротьби” [11].

Торкався митрополит у своїй спадщині й проблеми форм державного устрою, політичних режимів тощо. Він був добре ознайомлений з аристотелівською класифікацією форм державного правління, часто використовував поняття “монархія”, “олігархія” і “демократія”. Ці форми, зазначав митрополит, не можуть існувати та бути реалізовані у “чистому” вигляді, відтак виділяє такі їхні комбінації – “демократичні й олігархічні монархії, або монархічні й демократичні олігархії”. Така “комбінаторність”, на думку А. Шептицького, не перекреслює аристотелівської класифікації, оскільки в добре організованій державі влада виконується за “приписами чеснот” із перевагою рис якоїсь одної форми. Важливою є замітка про те, що в питаннях про “управу держави” вже не стільки має значення те, чи є держава монархією, чи республікою, скільки те, чи збережена в ній “слухна міра поміж правами і свободою одиниць та правами й владою держави” [4, с. 9–10].

Характеристика А. Шептицьким цієї проблеми ґрунтується на історичному досвіді, тогочасному рівні уявлень про типологічні властивості форм громадсько-суспільного устрою. Монархія, стверджував митрополит, має чимало спокус, які можуть призвести до тиранії – “досвід Європи навчив нас, що незвичайно трудно найти одного монарха, який не ставав би бодай часом тираном”. Тиранію (“зіпсуту монархію”) називав небезпечнішою за “зіпсуту” аристократію або олігархію.

Демократією – в розумінні Глави Церкви – є такий тип правління, який “спирається на загаль громадян, на народ”, не прагне “автократії” чи “самодержавства нікому не відомих тайних елементів”. Вона допускає “якусь участь громадян у державній владі” [12]. “Зіпсута” форма демократичного правління класифікується як “демагогія” і уможливорює ситуацію, коли “множество убогих переслідує багатіших”. Виділяє також тип “християнської демократії”, яка повинна гарантувати “мир, добробут і щастя”. Її антиподом проголошує демократію, що “віддалася революції та соціалізму” і є “обманута шаленими ілюзіями”. Наслідками її можуть бути лише “неволя і руїна”. У цьому випадку поняття “демагогія” митрополит ототожнює із поняттям “анархія” [4, с. 11].

Згадуючи про “поганських тиранів” Нерона і Калігулу, А. Шептицький характеризував тиранію як можливість правителя без жодних вагань забрати життя у своїх підданих [13].

У контексті роздумів Владики Андрея про демократію заслуговує на увагу його характеристика такої атрибутивної риси демократичної системи, як виборче право. Можливість громадянина віддати свій голос за вподобаного кандидата, не зазнаючи при цьому жодного утиску, митрополит виділяє як одну із властивостей демократії. У низці звернень до духовенства і вірних із нагоди виборів владика детально аналізував специфіку польської сеймової і парламентської репрезентації, закликав “обдумати таке формування виборчих прав, такий поділ мандатів чи округів”, які виключали би можливість підкупу чи фальшування результатів виборів, погроз, будь-якого тиску на хід голосування (важливість таких пропозицій є, на жаль, очевидною і сьогодні) [14].

Актуалізація питань національної ідентичності, політичної самореалізації українства зумовили більш чітке окреслення ролі греко-католицького духовенства у процесах політичного розвитку. Класичними стали твердження митрополита Шептицького про те, що “священик не може бути політиком в церкві, не сміє політики мішати до проповіді” [5, с. 171], “не має права виконання священних обов’язків міняти на пусті фрази і агітації” [15]. Глава Церкви намагався дистанціюватися від закидів у клерикалізації суспільства. Він неодноразово заявляв про відсутність у Церкви “претензій на політичний провід”. Одночасно відкидав звинувачення у намаганні встановити таку схему церковно-державних взаємин, у якій Церква мала б виконувати дорадчі функції. Єдине право, яке А. Шептицький прагнув послідовно відстоювати у взаєминах із владою, полягало у наданні Церкві можливості вимагати такого “державного проводу”, який би не шкодив “добру” підданих і узгоджувався із принципами “християнської віри”, давав їй змогу працювати над “спасінням душ”, користуватися певними громадянськими правами.

Обов’язки Церкви у царині соціального розвитку митрополит зводив винятково до “оборони тих, хто не вміє сам себе боронити”, підтримки всіх соціальних верств, піднесення “вартості їх праці”. При цьому виключалася можливість солідаризації з інтересами будь-якого класу чи політичної партії [5, с. 41; 15].

У разі, коли політика властей або тональність політичних ідеологій чи практична політична діяльність озброєних цією ідеологією партій конфронтували з моральною аксіологією християнства, Глава Церкви залишав за собою право доволі різкого реагування на ситуацію, що складалася. Засудження “надужиття властей знаходимо у випадках оцінки митрополитом пацифікаційної кампанії, нищення польською владою православних храмів у Холмщині та Підляшші, “антихристиянських” заходів радянського та німецького окупаційних режимів.

Особливою небезпекою для духовного життя вірних були, на думку митрополита, доктрини “лівого спрямування – ліберальна соціалістична та комуністична. Принцип ліберальної політичної економії “все дозволяти і все допускати” він трактує як деструктивний, такий, що у політичному житті неминуче призводить до “стану кризи”, “катаклізму чи перевороту” [16].

Критика А. Шептицьким соціалізму ґрунтувалася на неприпустимості отождолення соціалістичної та християнської доктрин. Декларування соціалістами необхідності ліквідувати приватну власність визначалося як порушення природних прав людини, ще може призвести до “заздростей, невдовольень та незгоди суспільному житті” [5, с. 142–151].

Боротьбу з комунізмом було проголошено одним із головних завдань соціальної праці Церкви ще з моменту його появи на політичному видноколі. Владика Андрей вказував на цілком реальну небезпеку перетворення комунізму в “матеріалістичну”, “поганську” релігію, яка вважає своїх вождів напівбогами”, а “обман, насильство та терор принципами свого панування” [17]. Вже тоді він спостеріг наявні в комуністичній ідеології риси модерного квазірелігійного утворення.

Маніфестом антикомуністичних позицій митрополита Андрея, який не втратив актуальності й до сьогодні можемо вважати його “Пересторогу перед небезпекою комунізму” (1936 р.) У цьому творі йдеться про “потрійну зраду комунізмом інтересів людства – зраду Церкви, власного народу і справи всіх

гноблених у світі”. Поняття “комуніст” і “християнин” трактуються як абсолютно полярні й несумісні. Співпраця з комуністами, співчуття їм розцінюється як зрада ідеалів християнської Церкви. Національна, проукраїнська орієнтація окремих комуністичних осередків не змінювала сутності комунізму. Кінцеву мету їхньої діяльності – побудову комуністичного суспільства, яке поборює релігію, – митрополит проголошував шкідливою для України.

Не обходив увагою владику і проблем теорії та практики національних відносин та націоналістичної ідеології. Його ставлення до націоналізму є менш однозначним та категоричним. З одного боку, націоналізм був своєрідною захисною реакцією на складні реалії польського панування, з іншого, – терористична діяльність ОУН відверто суперечила засадам християнської моралі.

А. Шептицький намагався диференціювати свої оцінки націоналізму. Тому він виділяв поняття “християнський патріотизм” і розглядав його як одну із християнських чеснот, вияв християнської любові до свого краю та народу. Сутність християнського патріотизму повинна виявлятися у християнській любові до ближнього, милосерді і терпимості, кропіткій буденній праці на користь Батьківщини.

Концепція митрополита виключала будь-яке насильство стосовно представників інших націй, можливість будь-якого насильства взагалі. Владика Андрей категоричний у тому, що християнин не має права “за ширмою патріотизму” ненавидіти, а тим більше – чинити кривду іншій людині [18].

Альтернативою християнському патріотизму митрополит називав “здегратований урапатріотизм”. На його думку, він ґрунтується більшою мірою на емоційних моментах, психологічній вразливості, відтак не завжди є моральним [19].

У жовтні 1930 р. Владика Андрей засудив протестаційну кампанію. Різкій критиці було піддано також аморальність серії політичних терактів ОУН проти польських урядовців, а також проти тих українців, які не поділяли радикальних націоналістичних поглядів. Митрополит Шептицький зазначив, що святий справі “не можна служити із закривавленими руками” [20].

Підаючи критиці політичний національний радикалізм, митрополит практично не вживав поняття “націоналізм” у негативному контексті. Натомість оперував категоріями “теторизм”, “фашизм” тощо. Чимало представників греко-католицького духовенства, незважаючи на акцентації владики, активно співпрацювали з ОУН. Промовистим у цьому плані є факт того, що парох церкви св. Петра і Павла у Львові о. Ярослав Чемеринський із часу заснування ОУН виконував в Організації обов’язки фінансового референта, а на початку 1930-х рр., в часи арештів членів Проводу, виконував обов’язки Голови Організації.

Драма стосунків митрополита з національно-визвольним рухом полягала в тому, що ОУН не завжди поділяла принципи саме християнського патріотизму, офіційно не заявляючи про конфронтацію з Церквою та її Главою (більше того, владика Андрея вважали беззастережним моральним авторитетом у середовищі національно-визвольного руху). Митрополит, своєю чергою, не завжди міг, можливо, не завжди і хотів дистанціюватись від радикальних проявів національного руху.

У визначенні власного ставлення до певних політичних проблем митрополиту А. Шептицькому доводилось балансувати між Церквою та політикою, позицією

митрополита, громадянина та українця і позицією “державної політкоректності”, яка не дуже імпонувала владі й була зумовлена політичними хитросплетіннями того часу. Проте однозначно можна стверджувати, що в оцінці певних політичних явищ у їх практичному та теоретичному вимірах Андрей Шептицький виступав передовсім як Глава Церкви, митрополит, а вже згодом як політик, дипломат, науковець-аналітик. Головним критерієм у визначенні ставлення митрополита до низки політичних чинників та явищ була їхня узгодженість із християнською моральною аксіологією.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Центральний державний історичний архів України у м. Львові. – Ф. 201. – Оп. 4. – Спр.1622. – Арк. 17–18.
2. Шептицький А. Вступне слово до пастирського послання іспанських єпископів // Твори (морально-пасторальні). – С. 473–474.
3. Шептицький А. Дві любові – два патріотизми / / Мета. – 1933. – Ч. 27. – С. 1.
4. Шептицький А. За єдність Святої Віри, Церкви та Нації. – Львів, 1991. – С. 6.
5. Шептицький А. Заклик до покаяння у Великий піст // Львівські Архієпархіальні відомості (далі – ЛАЕВ). – 1938. – Ч. 2–3. – С. 35.
6. Шептицький А. З нагоди вбивства бл. п. директора І. Бабія / / Львівські Архієпархіальні відомості. – 1934. – Ч. 8. – С.18.
7. Шептицький А. Пастирське послання до духовенства // Шептицький А. Листи-послання (1939–1944). – Львів, 1991. – С. 1.
8. Шептицький А. Пастирське послання до духовенства і вірних із закликом солідарності // Львівські Архієпархіальні відомості. – 1923. – Ч. 3. – С. 4–5.
9. Шептицький А. Пастирське послання до духовенства і вірних про милосердя // Листи-послання (1939–1944). – С.172.
10. Шептицький А. Пастирське послання до української інтелігенції // Церква і суспільне питання. – Львів, 1998. – Кн.1. – Т. II. – С. 271.
11. Шептицький А. Пастирське послання о квестії соціальній // Церква і суспільне питання. Документи і матеріали. – Львів, 1998. – Т. II. – Кн.1. – С.175.
12. Шептицький А. Пересторога перед небезпекою комунізму // Львівські Архієпархіальні відомості. – 1936. – Ч. 7–9. – С.81–98.
13. Шептицький А. Посланіє пастирське о солідарности. – Жовква, 1905. – С. 7–8.
14. Шептицький А. Послання до духовенства // Твори (морально-пасторальні). – С. 196.
15. Шептицький А. Послання до духовенства і вірних про поборювання ворожої пропаганди // Львівські Архієпархіальні відомості. – 1927. – Ч. 5. – С.1–4.
16. Шептицький А. Послання до духовенства та вірних про церкву // Шептицький А. Твори (морально-пасторальні). – Львів, 1994.
17. Шептицький А. Слово в празник Трьох Святих // Львівські Архієпархіальні відомості. – 1939. – Ч. 1. – С. 3.
18. Шептицький А. Спільне пастирське послання до духовенства про його участь у суспільно-політичному житті // Церква і суспільне питання. – С. 412.
19. Шептицький А. Спільне пастирське послання про вибори до парламенту // Львівські Архієпархіальні відомості. – 1911. – Ч. 5. – С. 67–69.

20. Шептицький А. Уряд сповідника // Твори (морально-пасторальні). – С. 177.
21. Шептицький А. List pasterski Andrzeja Szeptyckiego? Metropolity Galickiego i Arcybiskupa Lwowa do Polaków obrzadku grekokatolickiego. – Kraków, 1904. – S. 7–8.

**Andrij Vaskiv, Lesya Vaskiv**

**METROPOLITAN A. SHEPTYTSKY  
OF THE THEORETICAL PRINCIPLES OF POLICY**

Ivan Franko National University of Lviv,  
st. University, 1, m. Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: andrijko@gmail.com

*A. Sheptytsky deals with the understanding of its theological, moral and pastoral heritage and cultural manifestations of spiritual and socio-political life of Ukrainians. Metropolitan analyzes interpretation problems of the theory and practice of ethnic relations and nationalist ideology. It is proved that the main criterion in determining the attitude of a thinker to a number of political factors and their effects was consistent with Christian moral axiology.*

*Keywords: government priority, democracy, national identity, political self-realization.*

*Стаття надійшла до редколегії 11.05.2015  
Прийнята до друку 25.05.2015*

**Анатолій Яртись**

**КОНЦЕПЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ  
У БОГОСЛОВСЬКІЙ СПАДЩИНІ  
МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: kafedra\_kultury@ukr.net

*Висвітлено суспільно-політичні погляди митрополита Андрія Шептицького, його концепція українського державотворення, розуміння ним змісту української національної ідеї, прагнення до проголошення Соборної Української Держави.*

*Ключові слова: національна ідея, державотворення, українське православ'я, греко-католицизм, Соборна Українська Держава.*

Митрополит Української Греко-Католицької Церкви Андрей Шептицький увійшов в історію духовної культури України як один із визначних церковних та просвітницьких діячів, з іменем якого нерозривно пов'язане національно-культурне та духовне відродження українського народу кінця XIX – першої половини XX ст. Багатогранна церковна та духовно-просвітницька діяльність митрополита переконливо свідчить, що найвищим ідеалом його життєвого шляху була безмежна любов до України, глибока пошана до віруючих – вірних ідеалам греко-католицизму, втілення у життя християнських морально-етичних цінностей: любові до Бога, милосердя, всечесності, добра та справедливості.

В одному із листів, які були адресовані до української громади в Петербурзі 1917 р., А. Шептицький висловлював глибоку любов і пошану до українського народу: “Вірте мені, – писав він, – що не пів третя року заточення й тюрми, але ціле життя просидів би радо в тюрмі, щоб тільки побачити свій нарід свободним, вільним. Я щасливий, що дочекався цієї хвилі (тобто відновлення самостійної української держави), і в тихій молитві склонив я голову перед непрослідними дорогами Божого Провидіння” [3, с. 192].

Упродовж 50-річної невтомної праці на ниві багатогранного церковно-просвітницького та національно-культурного життя митрополит Андрей був не лише добрим пастирем, а й національним провідником, своєрідним Мойсеєм, що провадив за собою тогочасне покоління вірних греко-католиків. А після смерті він став своєрідним символом “любові до Бога і Батьківщини” як для сучасних, так і для майбутніх поколінь.

Непохитною силою своєї духовності, величчю та глибиною думки митрополит вміло і коректно згладжував суспільні суперечності, об'єднував усіх тих, які називали себе українцями. За свідченням о. Івана Шевціва, він справді був всеукраїнським владикою, визначним діячем та носієм всеукраїнської культури.

“Як лучить нас одна віра в Христа, – писав він, – так повинні лучити нас і народні й економічні потреби, праця і патріотизм” [3, с. 269].

Митрополит Андрей, по суті, став некоронованим володарем і духовним патріотом всього українського народу. Його ім'я стало близьким не лише для галичан греко-католиків, а й для всіх українців, духовна спадщина його є спільною для майбутніх поколінь. Як слушно зауважив о. Іван Шевців, митрополит Андрей – “це національний Мойсей українського народу”, “український національний пророк”, “духовний батька українського народу, його речник перед Богом”, який у повсякденній молитві “очікував кращої долі для всієї України” [3, с. 269].

Державотворча концепція митрополита Андрея Шептицького сформувалася в період Першої світової війни 1914–1918 рр. Вона була спрямована на утворення української соборної державності в межах Австро-Угорщини і мала клерикально-консервативний характер, а його діяльність на підтримку ЗУНР була практичним виявом цієї концепції.

Митрополит, як і представники всіх українських партій у Галичині, орієнтувався на центральні держави, розділені в роки Першої світової війни на два табори (Росія, Франція та Англія – з одного боку, Австро-Угорщина, Німеччина та Італія з другого). Митрополит Шептицький вважав, що в разі поразки Росії у війні з'явиться можливість об'єднати всі українські землі в межах Австро-Угорщини. В кінці липня 1914 р. у Відні відбулася таємна нарада найвищих державних радників, яка доручила А. Шептицькому підготувати меморандум для урядів Австро-Угорщини та Німеччини щодо ведення політики в Україні у разі завоювання Наддніпрянщини.

У першій половині серпня 1914 р. митрополит передав текст меморандуму до віденського уряду. Передбачалося, що меморандум повинен був вплинути на політику Габсбурзької монархії та її союзників в їхніх воєнних цілях. Водночас А. Шептицький ніколи не забував про державницькі інтереси українського народу, який був розділений між двома воюючими імперіями – Російською та Австро-Угорською.

У представленому меморандумі він запропонував такий проект основ державного устрою України, який був би придатний тільки в перехідний воєнний період, тобто коли військова влада повинна виконувати ще й адміністративні функції. Одночасно в меморандумі чітко простежується прагнення митрополита стосовно досягнення українцями своєї державності, демократичної суспільно-політичної системи та незалежної церковної організації.

З метою цілковитого відмежування Наддніпрянщини від Росії меморандум передбачав одночасне вирішення триєдиної проблеми – міліарної, правничої та церковної. Свою державотворчу концепцію митрополит пропонував втілювати у життя відразу, як тільки переможна австрійська армія вступить на територію російської України.

Реалізація політичних задумів А. Шептицького ґрунтувалась на використанні історичних традицій України. Військову організацію, на його думку, необхідно було б побудувати на традиціях запорізьких козаків, які в Україні надзвичайно живучі та мають рідний український характер. Очолити Українську Державу, на думку А. Шептицького, повинен гетьман. На цю посаду цар мав би призначити одного з найбільш визначних полководців австрійської армії. Оскільки посаду гетьмана в перехідний період може обійняти не українець, то митрополит про-

понує призначити йому радника, який би добре орієнтувався в історії України, особливо козащини, та займався редагуванням гетьманських універсалів.

Друга частина меморандуму розглядає проблеми реорганізації правничої системи Наддніпрянщини. Виходячи з того, що російське правове законодавство дискримінувало українське населення, А. Шептицький пропонує запровадити австрійський цивільний кодекс. Крім проголошення основних законів, передбачених австрійською конституцією (свобода особистості, релігійної толерантності), необхідно утворити правничу комісію, до складу якої увійшли б австрійські та українські правники. Комісія повинна була б зайнятися приготуванням кодифікації законів та інших нормативних актів. Особливу увагу необхідно звернути на ті аспекти громадського та приватно-правничого життя, в яких українці під владою Росії були найбільш обмежені.

Доцільність включення в меморандум проблем реорганізації правничої системи незаперечна. Поширення на території підросійської України австрійського правового законодавства давало населенню можливість брати участь у виборах до віденського парламенту. Із збільшенням кількості виборців чисельно збільшилось би українське представництво у парламенті. Така перспектива, на думку митрополита, повинна була б вплинути на розв'язання українського питання центральним урядом.

У третій, найбільшій за обсягом, частині меморандуму А. Шептицький розвиває ідею відділення Церкви в Україні від Російської Православної Церкви. Митрополит вважав, що церковна реорганізація повинна здійснюватися не цивільною або військовою владою, а тільки церковною. Виходячи з того, він узяв на себе зобов'язання здійснювати керівництво процесом ліквідації підпорядкування Церкви в Україні Петербурзькому синоду. З цією метою митрополит Галицький, а з того часу і "всієї України", мав би видати низку церковних декретів (про відмежування церкви від Петербурзького синоду, про заборону молитов за царя, вилучення з календаря суто російських свят), не торкаючись догматичної ділянки православ'я. Відокремлення Української Православної Церкви від Московського патріархату та Петербурзького синоду сприяло б утвердженню незалежної централізованої влади в Україні.

Митрополит Андрей не сумнівався в тому, що його церковні розпорядження знайдуть прихильний відгук серед духовенства та вірних. Плекаючи надію про досягнення єдності української Церкви, А. Шептицький наголошував на тому, що канонічні основи для такої перспективи з католицького боку є сприятливими, а із православно-східного — легальними, логічними та самозрозумілими. Щодо позиції Ватикану, то митрополит запевнив, що Папа підтримає таку перспективу.

План А. Шептицького з приводу реорганізації української Церкви на території підросійської України передбачав утворення Українського патріархату. Запропонована ідея знайшла своє логічне продовження та розвиток в унійно-єкуменічній діяльності митрополита впродовж 1914–1942 рр. У цей період своєї пастирської та суспільно-політичної діяльності він однозначно пов'язував політичну та національну єдність українського народу з релігійною єдністю. Його програма релігійного поєднання Православної та Греко-Католицької Церков в Україні відобразилася у праці "Як будувати рідну хату?" та у зверненні до православних ієрархів і вірних України.

На шляху до українського державотворення А. Шептицький намагається зблизити християнські Церкви України, насамперед Православну та Греко-Католицьку, досягти порозуміння між ними – “щоб усі були однією”. Для досягнення цієї мети митрополит зміцнює свої власні позиції, реформує старі та закладає нові монаші чини і згромадження, зміцнює їх діяльність. Владика удосконалює освіту духовенства, підносить духовний та культурний рівень своїх вірних, щедро фінансує розвиток католицької преси, долає москвофільство і сектантство, прагне до обрядового зближення обох українських Церков.

З метою зближення Церков митрополит стає одним із головних ініціаторів Унійних наукових з'їздів католицьких і православних богословів у Велеграді на Моравії. Одночасно він ініціює подібні з'їзди у Львові (1937 р.), прагне заснувати православний монастир у Палестині, організовує велике українське паломництво до Святої Землі 1906 р.

Після перемоги Лютневої революції в Росії митрополит Андрей виїхав до Петербурга, де створив для росіян-католиків східного обряду Апостольський екзархат. Згодом він прибув до Києва і встановив там католицький Апостольський вікаріат для всієї України.

Із проголошенням Української Народної Республіки впливові урядові кола виношували ідею створення Українського патріархату незалежно від Москви, а патріархом прагнули проголосити митрополита Андрея. Він був готовий прийняти таку пропозицію, але за умови, що вона означатиме визнання виборцями зверхності Римського патріарха – Папи.

Українські православні владика не прийняли заклику митрополита Андрея. У відповідях, які отримав він на цей заклик, не проявлялось жодного бажання досягти зближення. У той же час владика був переконаний, що “релігійна єдність різних українських віросповідань повинна стати запорукою національної єдності українського народу” [4, с. 273].

Отримавши негативну відповідь від владик Православної Церкви, А. Шептицький звертається з подібними зверненнями до Української Автокефальної Православної Церкви з аналогічними закликами працювати на зближення та поєднання обох українських Церков.

Митрополит Андрей був переконаний, що повної злуки українських Церков досягти відразу неможливо. Одночасно він закликав до взаємного зближення, пізнання та взаємної поступливості. У майбутній з'єднаній Українській Церкві митрополит не висловлював думки щодо особистого відзначення, був готовий підпорядковуватися Київському митрополитові, обраному з-поміж православного духовенства, але за умови, що той буде в єдності зі Вселенською церквою.

Відповіді української православної інтелігенції на пропозиції митрополита Шептицького щодо об'єднання Церков були також відмовні, а деякі з них навіть образливі. Негативне ставлення православних українців до з'єднання з Католицькою Церквою пояснюється складними політичними обставинами, зокрема зневагою Російської Православної Церкви до Католицької Церкви, а тим більше до “уніатської” Церкви, зневагою до якої надихалась більшість на той час православного населення України.

З метою повернення Українській Православній Церкві її давньої величчя та самобутності, митрополит А. Шептицький прагнув відірвати її назавжди

з-під впливу Московського патріархату. А коли справа дійде до порозуміння й об'єднання українських Церков, то буде створений Український патріархат з осідком у столиці України - Києві [1, с. 44–44].

Митрополит А. Шептицький уявляв собі Архієпархіальні з'єднання українських Церков у формі Українського патріархату в Києві, який, визнавши примат Папи, був би зовсім самостійним згідно з юрисдикцією та внутрішньою організацією Православної Церкви. Звернена лицем на Захід Українська Православна Церква, на думку митрополита владики, могла би сама в міру своєї потреби черпати й надалі надбання Католицької Церкви, пристосовуючи їх відповідно до себе. У такий спосіб вона стала б живим двигуном не лише в обнові церковного релігійного життя, а й у широкій розбудові української національної культури, відповідно підготувавши до цієї великої місії своє духовенство, яке повинно було отримати високу європейську освіту [4, с. 275].

Українська Православна Церква, з'єднана з Римським Апостольським Престолом, мала би зберігати всі свої церковні, обрядові та національні традиції. Український патріарх і Київський митрополит в одній особі, на думку митрополита А. Шептицького, мав би бути обраний з-поміж православного духовенства. Сам митрополит Андрей готовий був підпорядкуватися йому, але, як зазначалося, за умови, якщо той буде в єдності зі Вселенською Церквою.

Необхідно наголосити на тому, А. Шептицький не мав на меті “навернення” Української Православної Церкви до так званої Греко-Католицької Церкви. Він висловив думку про те, щоб православні українські ієрархи єдналися самі безпосередньо з Римським Апостольським Собором, а Українська Католицька Церква, очолювана митрополитом Андреєм, була би готова прилучитися і підпорядкуватися такій новооб'єднаній Українській Церкві та її патріархові. Завдяки заходам митрополита проблема церковного з'єднання вдруге після Берестейської церковної унії вийшла на українську національну арену, поглибилась і набрала великого значення [4, с. 276].

Митрополит Української Греко-Католицької Церкви Андрей Шептицький здійснив вагомий внесок у розробку окремих аспектів українського державотворення, в розуміння змісту та суті української національної ідеї: формування державницької ідеології та консолідації українських національно-патріотичних сил у боротьбі за утвердження Соборної Української Держави. Через історичні передумови греко-католицизм як ідеологія та практика релігійного життя впродовж XX століття органічно злився із загальноукраїнським національно-визвольним рухом.

Упродовж сорока п'яти років А. Шептицький очолював Українську Греко-Католицьку Церкву. Він значно вплинув на релігійні, національно-культурні та суспільно-політичні процеси, що відбувалися в Україні та у Східній Європі першої половини XX століття. У його практичних діях і теоретичних узагальненнях відображена ціла епоха боротьби українського народу за державну незалежність, досягнення релігійної та національної єдності українського народу.

Українська національна ідея найбільш виразно прозвучала у праці А. Шептицького “Як будувати рідну хату?” “Ідеалом нашого національного життя, – писав він, – є наша рідна всенациональна хата – Батьківщина” [3, с. 193]. Ці слова митрополита можна поставити своєрідним епіграфом до всіх його

письмових та усних виступів, які стосуються проблеми української національної ідеї. Він вважав, що “нашою рідною всенародною хатою-Батьківщиною” є передусім Українська соборна й суверенна держава [2, с. 639].

Митрополит А. Шептицький добре розумів, що в Україні доля народу і Церкви тісно пов'язані між собою. У “Рідній хаті” (так називав він Україну) має бути й “Рідна мати”. Такою рідною і справжньою матір'ю для українців є їхня Церква [5, с. 132]. Слуга Божий митрополит Андрей гарячим полум'ям любові горів до своєї Церкви, до рідної української традиції, до свого народу. “Він хотів бачити його релігійним, висококультурним, незалежним у власній Соборній Вільній Державі” [6, с. 3].

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. В справі порозуміння // Львівські Архиепископальні Вісти. – Ч. 3-4. – Львів, 1943.
2. Історія релігій в Україні. – Львів, 2004. – Кн. 1.
3. Твори слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи. – Торонто, 1965. – Т. 1.
4. о. Шевців І. Християнська Україна. Вибрані твори. – К., 2003. – С. 265–276.
5. Шептицький А. Як будувати рідну хату? – Люблін, 1989.
6. Чубатий М. Митрополит Андрей та його ідея католицької церкви. – Філадельфія, 1953.

**Anatoliy Yartys'**

## **THE CONCEPT OF THE UKRAINIAN STATE FORMATION IN THE THEOLOGICAL HERITAGE OF ARCHBISHOP ANDRIY SHEPTYTSKY**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: kafedra\_kultury@ukr.net

*Archbishop Andriy Sheptytskyi's social and political views, his concept of the Ukrainian state formation, his understanding of the treatment of the national idea and his aim to proclaim formation of United Ukrainian State are dwelt upon in the article.*

*Key words: national idea, state formation, Ukrainian Orthodoxy, Greece Catholicism, United Ukrainian state.*

*Стаття надійшла до редколегії 11.05.2015*

*Прийнята до друку 25.05.2015*

**Марія Альчук**

## ЛЮДИНОВИМІРНІСТЬ ТВОРЧОСТІ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: al\_chuk@ukr.net

*Розглянуто актуальність і важливість проблеми діалогічності культур та їхнього порозуміння для формування основ правової держави, які мають здійснюватися і контролюватися народним представництвом. Виокремлено творчу спадщину видатних мислителів, що дає можливість не лише визначити власний доробок у розвитку духовної культури, а й розкриває вплив їхніх учень на сучасність. Наголошено, що творчий спадок А. Шептицького позначився також на тенденціях розвитку української та західноєвропейської культури у першій половині XX століття.*

*Ключові слова: діалог, духовність, життєдіяльність, гуманізм, особа, культура.*

Українські філософи, виходячи із філософсько-антропологічних засад, зокрема В. Андрущенко, А. Єрмоленко, В. Горський, С. Кримський, В. Малахов, М. Попович, В. Табачковський, В. Шинкарук, розкривають діяльність людини як форму і спосіб практично-духовного освоєння світу, аналізують важливі проблеми, а саме: гуманізму, світогляду, культури, прав і гідності особи. В історії філософії розроблено багато концепцій пізнання людини, що свідчить про складність і багатогранність цієї проблеми. Так, кожна філософська концепція відкривала нові підходи, розкривала своєрідність, особливості та розмаїття людини у різні історичні періоди. Виділяють також різні способи інтерпретації, які намагалися сформувати цілісне уявлення та визначення людини у філософії: дескриптивний (опис усіх ознак); атрибутивний (вибір якоїсь важливої ознаки); сутнісний (визначення її природи).

Актуальними є дослідження про історичний досвід відомих представників українських громад, їхній вагомий внесок у різних сферах діяльності, зокрема митрополита Андрея Шептицького, ювілей якого відзначаємо цього року. Головна мета його життєдіяльності – присвятити себе для людей, “для Вас цілим серцем і цілою душею працювати, – для Вас усе посвятити, – ба навіть: за Вас, як цього треба буде, і життя своє віддати” [5, с. 1].

Філософське розуміння суті людини виходить із того, що людина є головною цінністю суспільства, а її розвиток має бути самоціллю розвитку суспільства. Людина становить собою певний елемент світу в низці інших його складових частин. Водночас у своєму бутті людина відноситься до світу, тобто визначає себе універсально, самовизначившись у горизонті світового цілого. Це протиріччя, яке

коріниться у самому способі людського буття, розв'язується у сфері культури. Людина, по-перше, відкриває для себе зміст світового порядку ("світобудови"), по-друге, визначає своє місце і роль у долях світу, розкриває своє призначення. Зазначимо, що митрополит А. Шептицький, як великий гуманіст, наголошував, що йому "не байдуже те, що його дітей живо обходить. Ісус, поручаючи мені вести Вас дорогою спасіння, дав мені людське серце і людську любов супроти Вас" [5, с. 3]. Він має також дбати про здоров'я і добро для всіх. Послання до людей написані народною мовою, в якій виявляється жива людина та відчувається теплий подих любові, добра і тепла.

Людина найперше є "образом Божим", адже вона багата внутрішнім змістом, поліфонічна і гармонійна. Великою заслугою А. Шептицького є докладені ним зусилля у пробудженні національного самоусвідомлення та національної гідності, які спрямовувались для взаємопізнання, взаємоповаги, рівноправного співжиття і братерства людей. Особливу роль він відводить українській інтелігенції, яка в культурному і науковому розумінні має бути просвітником свого народу, давати приклад християнського життя. "І Ви кріпко держіться св. Віри тай св. Церкви! І Ви співпрацюйте з нами, священиками, для добра народу!" [5, с. 14]. Такі настанови А. Шептицького втілились у сьогоднішніх реаліях – подіях під час Євромайдану (2013–2014 рр.). Українці вийшли на захист європейського вибору, європейських цінностей – демократії, свободи, солідарності, справедливості. Вони об'єднались, не звертаючи уваги на різницю в мові чи вірі, бо захищали свою людську гідність і права. Революція Гідності відбулась не лише на Майдані, а й в душі та свідомості людей.

Проблема людини є центральною у сучасній філософії. Макс Шелер заснував і назвав таку гуманістичну спрямованість філософською антропологією. Він також визначив головне завдання філософської антропології – виробити єдину системну теорію людини на основі окремих наукових досліджень. Філософська антропологія спрямована на розкриття та осягнення цілісності людини, вироблення власних засобів її пізнання і самопізнання. Гуманістичний підхід до людини передбачає розкриття її сутності, різноманітності конкретно-історичних форм її буття та діяльності. Зазначимо, що концепція людини лежить в основі будь-якої правової, психологічної, педагогічної, соціологічної, історичної чи релігійної теорій. З іншого боку, розвиток цих наук та результати досліджень використовує філософія для створення загальнофілософської концепції людини.

Український філософ, Віталій Табачковський, наголошує на недостатності апеляцій до якоїсь однієї культурної моделі чи абсолютизації гуманістичного підходу. Головне питання для гуманізму – це сутність та призначення людини. У межах певного образу світу "кожен із нас самовизначається – шукає місця власної ідентичності, стверджує її або втрачає, втрачаючи, шукає знову і знову до останнього подиху" [4, с. 11]. Подібне відбувається з кожною культурою, що творить власний світ у глобальній культурі. Різні культури відіграють неоднакову роль у глобалізаційному процесі. Філософські, культурологічні дослідження аналізують проблему відчуженості культур та її подолання. Співвідношення "Я" та "Іншого" – це усвідомлення своєї самодостатності та здатності до поєднання. Відбувається взаємовплив, взаємозбагачування культур, але зберігається їхня самоідентичність. З'ясувати, ким ми є та що ми думаємо про іншу культуру

(“зважити свій передсуд”), можливо лише за допомогою іншої культури. Вона – дзеркало, без якого ми не зможемо побачити себе.

Діалог є важливим у спілкуванні між людьми, бо ґрунтується на повазі гідності представників різних культур. “Визначальною рисою людського життя є його фундаментально діалогічний характер. Ми стаємо дійсними людьми, здатними себе зрозуміти, а отже, й визначити свою ідентичність, коли оволодіваємо всім багатством мов, якими виражають себе люди” [4, с. 35]. Люди завжди визначають свою ідентичність у діалозі, а також і реалізують її через діалог. Визначальною рисою людського життя є його діалогічний характер.

Філософський діалог, який характеризується гуманістичним змістом, ми можемо проілюструвати працею І. Франка “Уваги Над Пастирським Посланням Митрополита А. Шептицького “О квестії соціальній”. В історії Церкви його шанують як визначну особу, яка збудувала місток – порозуміння між Церквами Християнськими – Західною і Східною. Автор статті наголошував на важливості такого порозуміння, яке для митрополита було не лише мрією, а й історичним завданням і місією всього його життя. Потрібно любити своє, триматися і дбати про своє, а також молитися “про з’єднання святих Божих Церков! Пам’ятайте про них у своїх молитвах! А самі кріпиться на силах, щоб відповісти тим усім надіям, які покладає на вас Церква” [5, с. 18].

Треба зазначити, що християнська релігія в Україні має великий вплив на формування національної самобутності. Визначення релігійної належності, як і конфесійна орієнтація, не були однозначними і легкими. Штучна ізоляція держави від Церкви, тотальна атеїстична пропаганда та переслідування протягом десятиліть спричинили руйнування християнських цінностей. Національне відродження неможливе без відродження релігійного. Напевно, найбільш повно і динамічно з усіх форм духовного життя за 24 роки незалежності відбувається релігійне відродження. Прояви цього ми бачимо у будівництві нових храмів, у різноманітті релігійної літератури, у реставрації монастирів. Сьогодні Церква робить активні кроки до консолідації. Сподіватимемося, що віра у вище, світле і чисте дасть змогу подолати міжконфесійні конфлікти та спричинити становленню єдиної Української Християнської Церкви у новому тисячолітті.

Каменяр висвітлив значимість і роль митрополита як душпастира у суспільно-політичному житті українського народу, наголошуючи, що діяльність духовенства має відповісти на негаразди і “болячки” того часу – “на соціальну квестію”. На його думку, така діяльність не має суперечити науці Христа, яка в Церкві проповідується, тобто не занедбувати свої професійні обов’язки. Так, А. Шептицький наголошував, що “наука Ісуса Христа є не тільки для одиниць дорогою до добробуту, – але є нею й для цілого суспільства. Вона є найліпшою основою економічної сили народу, – сили, яку становить не сума маєтків, а пересічна заможність усіх громадян. Тільки такий народ є багатий і сильний, у якому всі, або майже всі (відповідно до свого становища), є заможні” [5, с. 7]. Важливою є така економічна праця, яка має вести до спасіння душі, допомагати душпастирській просвіті, але не підмінювати її.

Вагомим є також світське життя А. Шептицького поза Церквою, бо І. Франкові “хотілось би допомогти читачам серйозно вдуматися в погляди і практичні поради, подані, архіпастирем нашої церкви в першій ряді духовенству, ...й усім

суспільності, оцінити їх по справедливості і тим самим причинитися до вироблення того духу єдності і солідарності, якого бажає автор послання, ставлячи його “найвищим щастям, найвищим ідеалом” [6, с. 377]. Називає його європейцем, бо він думає і переконує думати кожного, говорить з ними як пастир про людські цінності – права, справедливість, гуманізм, дбаючи про їхній добробут і піднесення.

Головна мета життєдіяльності А. Шептицького полягає в тому, щоб не було ніякої біди для людей. “Щоб усі Ви, – всі до одного, – і старі і молоді, – і вчені й неграмотні, – і вбогі й багаті, – щоб усі Ви були щасливі і в цьому житті, і в другому, – на віки” [5, с. 2]. Людське буття – буття зумовлене, тобто визначається конкретними умовами як внутрішнього, так і зовнішнього порядків. Більшість людей свої вчинки порівнюють саме з цими умовами, навіть не прагнучи піднятися над своєю зумовленістю. У тих випадках людина набуває можливості виходу за межі свого тілесного і душевного буття. Духовність як людський атрибут не зупиняється на констатації протистояння особи своєму зовнішньому світу, а визначає позицію щодо нього.

Дух, як глибинна ознака людського життя, виявляється у цьому житті в певних формах, або центрах. Одним із таких центрів М. Шелер називає особистість. Це – головний, діяльний центр оприлюднення духу. Так, головною ознакою людини як особистості вважають духовність. Людська особистість є духовною істотою, істотою, що здатна трансцендувати себе, відкривати в собі все нові можливості. Саме такою є можливість свободи, яка звільнена від примусу і тиску, та усього, що заважає бути особистістю. Тому треба шукати правду життя. “Полюбіть правду, – очистіть серце й совість з пристрастей гріху, – а вернеться до Вас віра, яку (як вам здається), Ви вже втратили” [5, с. 16]. На переконання А. Шептицького, віра і християнська мораль є вагомими у таких пошуках.

Дослідження феномену духовності сьогодні є потрібними і розгортаються, визначають категоріально-сміслову та методологічне підґрунтя. Важливо також з’ясувати буттєві основи, підстави виникнення та розвитку духовності, бездуховності, встановлення критеріїв їхнього розмежування, виявлення онтологічних засад. Осмислюють процес духовного оновлення та відродження людини, соціуму, цивілізації. Також духовність розглядають у історико-культурному контексті. Різноманітність аспектів проблеми духовності, які потребують дослідження, набувають цілісності, системності лише тоді, коли їх вивчають у контексті специфіки людського способу буття у світі. Духовність укорінена у бутті людини, є її якісною характеристикою. Розмаїття феномену духовності виробляє його системне бачення, розкриває прагматичні аспекти духовності. Отже, філософське обґрунтування духовності принципово важливе для особистого та соціокультурного життя людини.

Однією з найважливіших характеристик онтологічного вибору людини є її духовність. Духовність, як форма інтеграції особи в національне життя, є одночасно умовою її самовизначення. Унікальність, неповторність і багатовимірність “Я” особи надають сенс індивідуальному та соціокультурному буттю. Зазначимо, що особистість митрополита Андрея є глибоко духовною. Завдяки “любові й готовності принести всім людям, не тільки Боже Слово, але й усі сили свого життя, – рад би я надусе зарадити сяк-так тим усім лихам Вашого життя, які,

як знаю, і Вас не мало обходять” [1, с. 3]. У повсякденному житті духовність, мудрість, любов, милосердя є загальними орієнтирами, з якими співвідносяться вчинки та діяльність людей. Через соціальні катастрофи чи особисті переживання звичайні люди глибше починають аналізувати питання віри та реагувати на імперативи духовності.

Духовність відрізняється від духу деякими змістовними відтінками. Так, духовність виступає суттєвим еквівалентом категорії духу, репрезентуючи всю змістову наповненість духовного феномену. При цьому несе в собі певну інтерпретацію, а саме: виділяє дух як людське досягнення. Тобто поняття духовності охоплює всю сферу духовних явищ, визначає дух як характеристику людини та її існування. З іншого боку, дух (феномен духовності) охоплює досить широкий спектр різних явищ – “від конкретних духовних утворень (знань, ідеалів, почуттів) до об’єктивованих, предметних і соціально-інституалізованих форм духовного життя” [2, с. 137]. Тому можна виділити духовний розвиток людини як специфічну форму її самовизначення у світі, а разом з тим – її саморозвиток. Духовність виражає розвиток, взаємозв’язок суспільного та індивідуального життя людини.

Розрізняють індивідуальну духовність та суспільну духовність – як інтегрований стан багатьох людей, суспільства в цілому. Індивідуальна духовність є процесом внутрішнього розвитку людини, пошуку сенсу життя через розуміння сутності буття та відкидання тваринних інстинктів, повсякденних егоїстичних бажань, негативних емоцій. У її розвитку задіяні здібності та нахили особи: почуття, фантазія, уявлення, інтелект та інтуїція. Особливий стан душі, що веде до індивідуальної духовності спричиняють Добро, Істина, Краса, Любов. Їхня гармонійна єдність виражає сутність духовності. Така гармонійність характерна для митрополита Андрея, бо його “батьківська любов пастиря до своїх вірних, наказує мені всім із вами ділитись, що тільки Вас обходить: отже тішитись із Вами у радощах, та плакати серед смутку, – радіти вашою доброю долею і терпіти в недолі” [5, с. 2].

Духовність – це досить складне утворення, що розкриває сутність людини, її знання, почуття, цінності, її менталітет. “Духовність – це здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній світ особи на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини, її свободи” [1, с. 23]. У своїй статті С. Кримський наголошує, що гуманітаризація сучасної дійсності якраз акцентує увагу на індивідуальних якостях особи, а не на ідеї людства взагалі. Виділено роль духовного самовизначення особи (не категорія “добра”, а добро у значенні особистісної властивості). Треба також зазначити, що духовність призводить до поєднання образу світу із моральним законом особи. “Духовність не тотожна духовному життю суспільства, вона виступає як спосіб самобудови особи і конститується у вигляді її носія. Духовність пов’язана із вибором свого власного образу, своєї долі та ролі...” [1, с. 21]. Отже, духовність – це здатність особи надавати сенс своєму індивідуальному буттю. Фундаментом для його розуміння виступає християнська триєдність – віра, надія, любов.

Історико-філософський підхід застосовують у дослідженнях проблеми людини, виокремлюють головні напрямки, теоретико-методологічні засади та

гуманістичний зміст. Важливою є проблема осмислення феномену гуманізму. Гуманізм, як багатогранне явище, розкриває людяність соціуму. Виокремимо багатовимірність гуманізму, що є наслідком історичної, етнонаціональної та особистісної різноманітності людського роду. Потрібно розкривати історичні самоврядні традиції в Україні, проблеми становлення громадянського суспільства. Наше суспільство має нині здійснити очищення свідомості від тоталітарних стереотипів, сформувати у кожного громадянина потребу бути людиною з почуттям власної гідності та культурною. Саме так проповідував і жив Андрей Шептицький: “Любов полягає на ділах, а не на словах! Хто на своєму становищі працює для добра народу, сповняючи сумлінно свої обов’язки – той є ліпшим патріотом, ніж той, що багато говорить, а мало робить” [5, с. 18]. Справжні патріоти мають любити таку працю і бути готовими на самопожертву для благополуччя людей.

На наше переконання, життєдіяльність Андрея Шептицького є втіленням філософських ідей українського мислителя – Григорія Савича Сковороди. “Любов – вічний союз між Богом і людиною, невидимий вогонь, котрим запалюється серце до Божого слова чи волі, а тому й вона сама є Бог” [3, с. 61]. Пізнати себе, своє серце – Добро, Істину, Красу і Любов – отже, пізнати Бога. Це є духовна сутність людини, а також її дух та душа. Він писав про значимість Заповідей Божих для правильного виховання та досягнення істинного щастя. Ці Заповіді – “десятисловія” закладають міцні основи християнської моралі, які мають увійти у плоть і розум дітей наших. Так, великий любомудр наголошував, що істинна суть і сила “десятисловій” вміщається в одному слові – Любові. Це шлях досягнення справжнього щастя для людини, що дає змогу самовизначитись та самоствердитись у житті земному. Потрібно змалку виховувати у людей почуття любові до Бога, до України та до своїх ближніх. У наш час ця проблема досить актуальна, адже без почуття любові ми не зможемо виховати справжніх патріотів своєї Батьківщини. Також із раннього дитинства потрібно виховувати почуття вдячності, почуття гордості – національної – “я є українець!”. Національні почуття є духовні почуття. Отже, виховання національних почуттів сприяє духовному відродженню нації.

Витлумачення духу в українській філософській традиції, яка розгортається у межах філософії серця, започаткованої Г. Сковородою, було спорідненим із християнським. Духовні глибини людини він позначає загальним поняттям “серце”, яке за певних умов може відкрити людині вічне, божественне, досконале у житті та світі. Ідеї філософії серця Г. Сковороди з її увагою до духовно-душевного життя людини знаходять подальший розвиток у творчості талановитих українських гуманістів – Т. Шевченка, І. Франка, А. Шептицького.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты и идентификации // Вопросы философии. – М., 1992. – № 12. – С. 21–28.
2. Пролеєв С. Національне буття: тотальність культури та альтернатива побуту (стаття перша) // Філософська думка. – К., 2002. – № 6. – С. 135–151.
3. Сковорода Г.С. Вхідні двері до християнського добродієства // Пізнай в собі людину. – Львів, 1995. – С. 53–62.

4. Табачковський В. Г. Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософська думка. – К., 2001. – № 1. – С. 6–25.
5. Твори слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи (2.VIII.1899 р.-7. IX.1901 р.) // Праці українського богословського наукового товариства. – Т. XV. – Т. I. – Торонто: Друкарня оо.Василіян, 1965. – 280 с.
6. Твори слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи (2.VIII.1899 р.-7. IX.1901 р.) // Праці українського богословського наукового товариства. – Т. XV. – Т. I. – Торонто: Друкарня оо.Василіян, 1965. – 280 с.
7. Твори слуги Божого митрополита Андрея Шептицького. Пастирські листи (2.VIII.1899 р.-7. IX.1901 р.) // Праці українського богословського наукового товариства. – Т. XV. – Т. I. – Торонто: Друкарня оо.Василіян, 1965. – 280 с.
8. Франко І. Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм. Уваги Над Пастирським Посланням Митрополита А.Шептицького “О квестії соціальній” / І. Франко // Філософські праці. – Т. 45. – К.: Наук. думка, 1986. – С. 377–400.

**Maria Alchuk**

## **HUMANSITY CREATIVITY ANDREY SHEPTYTSKY**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000,Ukraine,  
e-mail:al\_chuk@ukr.net

*We consider the relevance and importance of the problem of dialogue of cultures and their understanding for laying the foundations of the rule of law to be implemented and monitored by the people's representatives. Thesis there is determined the creative legacy of great thinkers, which allows not only to define their own achievements in the development of spiritual culture, but also reveals the impact of their teachings to the present. Emphasized that the creative legacy A. Sheptytsky also reflected in trends in Ukrainian and Western culture in the first half of the twentieth century.*

*Keywords: dialogue, spirituality, livelihoods, humanism, identity, culture*

*Стаття надійшла до редколегії 25.05.2015  
Прийнята до друку 1.06.2015*

## ЛЮДИНА В ЧАСІ: СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ А. ШЕПТИЦЬКОГО

УДК 271.5 – 726.1

*Роман Лехнюк*

### ПОСТАТЬ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО У ВИСВІТЛЕННІ ГАЗЕТИ “РУСЛАН”

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail manc92@ukr.net

*У статті на основі матеріалів газети “Руслан” – періодичного органу українського християнсько-суспільного руху – висвітлено образ митрополита Андрея Шептицького. Проаналізовано теми та змістові лінії, у зв’язку з якими постать митрополита з’являлася на шпальтах газети. Розглянуто полеміку видавців “Руслана” з іншими галицькими часописами щодо діяльності владики і причини, що спонукали редакцію ставати на його захист. Окремо висвітлено реакцію редакції консервативного часопису на суспільно-політичну і громадсько-культурну діяльність митрополита.*

*Ключові слова:* газета “Руслан”, митрополит Андрей Шептицький, християнсько-суспільний рух.

Злам XIX–XX ст. в історії Галичини став часом стрімкої політизації суспільного простору, творення політичних партій широкого ідеологічного спектру і пов’язаного з цим переходом до масової політики. Важливе місце у тогочасній полеміці займало питання про роль і місце Греко-Католицької Церкви в житті суспільства. Поширення секуляризаційних тенденцій призвело до прагнення значної частини світської української інтелігенції до відсторонення Церкви від ролі провідника української політики, яку вона виконувала від початку XIX ст. Ключову роль у збереженні за Церквою вагомої політичної ролі відіграв митрополит Андрей Шептицький, чиї заходи значною мірою нейтралізували антиклерикальні, атеїстичні тенденції і пристосовували очолювану ним інституцію до умов модерних політичних ідеологій.

На діяльність владики активно реагувала галицька преса, зокрема часопис “Руслан”. Протягом існування (1897–1914) часопис висвітлював позицію християнсько-суспільного руху – української ідейної течії консервативного спрямування, очолюваної Олександром Барвінським (1847–1926). Її організаційними втіленнями почергово були Католицький русько-народний союз, товариство “Руська громада”, Християнсько-суспільний союз. Християнські суспільники, ґрунтуючись на концепції “органічної праці”, виступали за активну економічну

і просвітницьку роботу серед населення, полагодження українсько-польського питання компромісним шляхом, гостро критикували русофільство і соціалізм. Серед ключових складових ідейної платформи християнських суспільників була теза про важливість Церкви для національного життя і політики.

Актуальність обраної для дослідження теми полягає у меншій, порівняно із русофільською, націонал-демократичною і радикальною партіями, увазі, що приділяється істориками як християнсько-суспільному руху загалом, так і його відносинам із греко-католицькою ієрархією [49, с. 212–223]. У наявних студіях, присвячених цій консервативній течії, питання її взаємовідносин із митрополитами, насамперед із Андреем Шептицьким, спеціально не розглядали [2; 3; 24; 25; 33]. Важливість досліджуваної тематики зумовлена і тим фактом, що, незважаючи на багато в чому спільні цілі митрополита Андрея і прихильників О. Барвінського, владики не пішов шляхом митрополита Сильвестра Сембратовича, чиї намагання підтримати консерваторів і створення ними клерикальної політичної організації не увінчалися успіхом. Натомість владики Андрей, витримавши протягом перших років у сані митрополита партійний нейтралітет (доказом політики нейтралітету митрополита Андрея можна вважати лист Кирила Студинського до Олександра Барвінського, де з приводу виборів нових членів Крайової шкільної ради сказано, що “Як Митрополит упре ся, то поставить на своїм, але чи схоче він наражати ся і “Нар. Комітетові” і канапам – сумніваюся”) [29], у підсумку вдався до співпраці з УНДП [49, с. 216]. Вивчення реакції газети “Руслан” на таку позицію митрополита і його діяльність загалом дасть змогу розширити уявлення про українське суспільно-політичне життя в Галичині на зламі XIX–XX ст.

Мета статті – реконструювати образ митрополита Андрея Шептицького та ставлення до нього християнських суспільників за матеріалами часопису “Руслан”. Для досягнення поставленої мети необхідно виокремити головні тематичні блоки дописів газети про владику; вивчити очікування редакції від діяльності митрополита; з’ясувати еволюцію оцінки його діяльності протягом 1899–1914 рр.; проаналізувати реакцію часопису на публікації про митрополита в пресових органах інших політичних течій.

Основою джерельної бази дослідження є публікації на шпальтах газети “Руслан”. Ці матеріали раніше не ставали самостійним об’єктом дослідження. Науковий потенціал часопису як джерела полягає в широкому висвітленні поглядів християнських суспільників на актуальні питання суспільно-політичного і соціально-економічного життя Галичини і дає змогу розглянути їх (зокрема діяльність митрополита Андрея) під кутом зору, суттєво відмінним від поглядів представників найбільших у той час українських і польських політичних сил. Доповнити уявлення про відносини представників християнсько-суспільного руху з митрополитом дають змогу матеріали, що зберігаються у відділі рукописів Львівської національної наукової бібліотеки ім. В. Стефаника. Передусім це листування чільних діячів консервативної течії [29; 30].

Для політичного руху з клерикальними елементами ідеології підтримка з боку вищої греко-католицької ієрархії була вкрай важливою. Найкращою для товариства ситуація була за часів митрополита Сильвестра Сембратовича (1836–1898), який активно підтримував християнських суспільників [41]. Незва-

жаючи на це, здобути популярність серед духовенства християнським суспільникам не вдалося. Після смерті митрополита Сильвестра відносини угруповання О. Барвінського з митрополичим престолом ускладнилися, оскільки “Руслан” виступав за кандидатуру на митрополита перемиського єпископа Костянтина Чеховича. Однак митрополитом став станіславівський єпископ Юліан Куїловський (1826–1900), який не втручався в громадсько-політичні справи.

У цій ситуації великі надії християнські суспільники покладали на станіславівського єпископа Андрея Шептицького, у номінуванні якого у митрополичий сан після смерті владики Юліана не було сумнівів. Консерватори сподівалися, що новий митрополит підтримає їхні починання. Ці очікування були оприлюднені у статті з нагоди двохсотліття переходу Львівської єпархії на унію: “Сієє надія, що небавом вже стане на чолі Руско католицької Церкви муж, що скріпить і обезпечить її підвалини, які старають ся підорвати з одного боку ті, що бажали би втрути Русь в темряву схизми, а другі, що бажають з серця нашого вирвати всяку віру. Серед темряви тої, яка нині залягає Галицку Русь, сходить сонце надії, що своїм світлом розжене темряву і теплотою огріє і покріпить серця руского народу...” [42].

Ще в часі буття владики Андрея станіславівським єпископом видавці “Руслана” активно висвітлювали його діяльність. Публікації перших пастирських послань єпископа, інформації про його візитації найвіддаленіших парафій дієцезії [54] – усе це протиставляли політиці чинного митрополита. Найгостріше це проявилось під час полеміки навколо таємного послання Юліана Куїловського до духовенства, в якому він закликав зосередитися на духовних функціях останнього, а також робив закиди парафіяльним священикам у численних похибках у повсякденній діяльності. “Руслан” виступив на захист духовенства, відповідаючи, що митрополит протягом буття станіславівським єпископом не пізнав простих священиків через відсутність візитацій деканатів [12]. Водночас, протиставляючи митрополиту, часопис писав про Андрея Шептицького, що він “з’єднав собі за такий короткий час симпатію всіх верств суспільности” [9].

З моменту висвячення владики Андрея у митрополичий сан велику увагу видавці “Руслана” приділяли взаємовідносинам ієрарха з українськими і польськими політичними течіями. Виразно на шпальтах часопису простежується еволюція стосунків митрополита з русофілами. На початку русофіли поклали надії, що владика не надто втручатиметься в політичні справи, а також, що він посприє обранню такого станіславівського єпископа, який би забезпечив збереження русофільських впливів у цій єпархії [32]. Іменування на цю посаду небажаного для русофілів о. Григорія Хомишина ймовірно сигналізувало про марність сподівань. Як доказ зміни ставлення необхідно сприймати вчинок на початку 1906 р. русофільських гімназистів, які кинули камінь у вікно приміщення, де відбувалася нарада за участю митрополита. Редакція “Руслана” не мала сумнівів, що мішенню був саме він [20]. Велику увагу часопис приділив історії з “Пропамятнимъ письмом львовского духовенства русско-народной партіи къ митрополиту Андрею”. Цей документ був реакцією русофільського духовенства на звинувачення у поширенні православної пропаганди і, не заперечуючи цього, адресував митрополиту слабо приховані погрози. Русофіли висловлювали сподівання, що митрополит не повторить помилок Сильвестра (Сембратовича)

[31], вимагали надати квоту в 36 % місць для молодих русофілів у духовній семінарії, інакше, на думку авторів звернення, настане “очень грозная опасность нашей св. Унии” [48]. За свідченнями “Руслана”, цей лист митрополит сприйняв як особисту образу [11]. З цього часу русофіли регулярно критикували його за “гоніння” та підтримку української течії, а видавці “Руслана” активно захищали ієрархів [5; 7; 37].

Інформації газети про відносини митрополита з провідною в українському середовищі Націонал-демократичною партією є менш численними, порівняно з дописами щодо русофілів і польських політичних сил. Ці інформації нерідко були критичними. Подібно до радикального “Громадського голосу”, пресовий орган націонал-демократів газета “Діло” найактивніше втілювала і поширювала ідею секуляризації української політики. Полеміка “Діла” з “Русланом” навколо цього питання точилася ще наприкінці XIX ст. [62; 27] Активізація дискусії припала на 1908 р. і була пов’язана з гострими нападками націонал-демократичного часопису на митрополита Андрея у зв’язку із засудженням ним вбивства Мирославом Січинським намісника Анджеея Потоцького. Критикуючи “Діло” за намагання монополізувати українську політику, редакція “Руслана” вважала актом політичного терору заперечення митрополиту і єпископам права висловлювати свою позицію у справі вбивства намісника [45].

Апогею критика націонал-демократами митрополита Андрея і його захист “Русланом” сягнули у зв’язку із виходом статті редактора “Діла” Лонгина Цегельського “Ad maiorem Poloniae gloriam”. У ній автор звинуватив владик у валленродизмі, а діяльність охарактеризував як цілковито шкідливу, спрямовану винятково на користь поляків [55]. У низці публікацій “Руслан” рішуче виступив проти звинувачень на адресу митрополита, доводячи корисність його діяльності й закидав Л. Цегельському та загалу націонал-демократів намагання підірвати авторитет Церкви заради самоутвердження власного [36; 12]. Також “Руслан” став рупором невдоволеного статтею в “Ділі” духовенства, чиї офіційні протести, прийняті на деканальних зібраннях, він поміщував на своїх шпальтах [21].

Полемізували видавці “Руслана” теж з нападками польської преси на митрополита. Якщо українська преса подекуди закидала йому зраду українських інтересів заради польських, то польські середовища, передусім націонал-демократи, наполегливо твердили про так звану зворотну зраду – перехід представника “давнього польського шляхетського роду” до греко-католицького обряду. В умовах загострення українсько-польських відносин у Галичині на початку XX ст. кожна дія митрополита, спрямована на захист і розвиток українства, викликала обурення польських часописів, особливо активним було ендецьке “Słowo Polskie”. Владик Андрея звинувачували у підтримці сецесії української молоді з Львівського університету наприкінці 1901 р. [37], втручанні у вибори ректора університету [60], “рутенізації” учнів львівської гімназії ім. Франца Йосифа [10]. “Руслан” спростовував ці закиди, проте найактивніше полемізував із твердженням про митрополита Андрея як “зрадника польськості”, обґрунтовуючи українське походження роду Шептицьких, а отже, трактуючи вибір обряду владику як повернення до коренів [58]. При обговоренні “Русланом” виданої В’ячеславом Липинським книги “Z dziejów Ukrainy” автори дописів висловлювали надію, що приклад митрополита стане початком відродження української еліти [59].

Важливо зазначити, що активно висвітлюючи відносини Андрея Шептицького з русофілами, українськими націонал-демократами і польськими середовищами, видавці “Руслана” фактично не подали інформації про взаємини ієрарха з рухом, який сам часопис представляв. Найбільш інформативною на цю тему є коротка замітка про прийняття митрополитом делегації Християнсько-суспільного союзу на чолі з О. Барвінським і висловлення ним “повного довір’я до роботи цієї організації” [57]. Така ситуація є свідченням політики митрополита, відмінної від дій Сильвестра Сембратовича. Усвідомлюючи непопулярність клерикалізму і неможливість утворення впливової клерикальної партії в тогочасних умовах, Андрей Шептицький зробив ставку на порозуміння з Національно-демократичною партією. Іншою причиною, через яку християнські суспільники не здобули однозначної підтримки митрополита, стала їхня організаційна слабкість, яка була характерною для КРНС, “Руської громади” і Християнсько-суспільного союзу і не сприяла поширенню впливу цієї течії навіть серед загалу духовенства [29; 30].

Звертав увагу “Руслан” і на душпастирську діяльність митрополита Андрея. Часопис публікував його індивідуальні та спільні з іншими єпископами пастирські послання, додаючи власні коментарі. Передусім редакцію цікавили фрагменти послань, що стосувалися суспільно-політичного життя. Полемізуючи з “Rutenische Revue” щодо послання про місію і духовні вправи, “Руслан” списував на “стилістичні неточності” висловлювання митрополита про право священика на політичні погляди лише у приватному житті. На думку редакції, це суперечило законному праву на громадсько-політичну діяльність [4]. Незважаючи на це, виказували загальну згоду з думками владики [40]. Підтримано й думку про потребу надпартійного становища священиків при виконанні душпастирських обов’язків, однак з приміткою про брак розуміння митрополитом причин поширення партійних суперечок серед духовенства [4]. Прикладом для втілення видавці “Руслана” вважали розділ послання про ювілей папи Лева XIII, де був заклик поборювати соціалізм, оскільки це було співзвучно з програмою християнсько-суспільного середовища.

стежачи за діяльністю митрополита, окремий акцент видавці “Руслана” робили на ситуації серед українських емігрантів. Часопис неодноразово аналізував ситуацію у різних сферах життя переселенців, зокрема проблеми міжконфесійної конкуренції та нестачі греко-католицьких священиків [53, 56]. Тому на шпальтах газети регулярно висвітлювали заходи Андрея Шептицького щодо виправлення ситуації. Редакція опублікувала пастирське послання митрополита до українців у Північній і Південній Америці [39], інформувала читачів про здійснену о. Василем Жолдаком за дорученням владики Андрея візитацію українських поселень у Канаді [42] і про висвячення ним першого єпископа для канадських українців – Микити Будки [19]. А поїздки митрополита Андрея Шептицького до США та Канади у 1910 р. висвітлювали в “Руслані” у спеціально створеній для цього рубриці [46; 23].

Часопис “Руслан” є джерелом до вивчення діяльності Андрея Шептицького у громадсько-політичній і культурній сфері. Окрім пастирських послань на суспільно-політичну тематику, видавці газети висвітлювали заходи владики Андрея щодо сильно політизованого питання відкриття нових українських навчальних закладів, зокрема його промови в комісії щодо заснування української гімназії

у Станіславові [51] і в Палаті панів стосовно потреби відкриття українського університету у Львові [22]. Детально було наведено промову митрополита до цісаря з проханням дотримати права українців при впровадженні запланованого урядом переходу до загального виборчого права [52]. Не оминали увагою редактори “Руслана” й участь владики у зборах українських депутатів [16]. Стосовно культурно-просвітницької і меценатської діяльності Андрея Шептицького, то “Руслан” сповіщав про організовані ним рільничо-академічні виклади для священиків [50], створення його стараннями бібліотеки при капітулі [18], Народної лікарниці [38], а також численні пожертви на розвиток української культури [61].

Цікавою сторінкою життя митрополита Андрея, на яку проливають світло публікації “Руслана”, є його відносини з деякими іншими відомими постатями. Зі шпальт газети можна дізнатися про теплі стосунки владики з князем Максиміліаном Саксонським [26; 47], братом саксонського короля і дядьком останнього імператора Австро-Угорщини Карла I. Зближення Максиміліана Саксонського і митрополита було зумовлене дослідженням князем історії унії на теренах Східної Європи. Цікавою є інформація про відвідини Андреем Шептицьким у 1910 р. архикнязя Карла Штефана Габсбурґа – батька Вільгельма Габсбурґа, що згодом став відомий як Василь Вишиваний [14].

Образ митрополита Андрея Шептицького на сторінках газети “Руслан” не був однозначно позитивний. Протягом 1899–1914 рр. найкритичнішою заміткою на адресу владики була підозра у відродженні “давнього святоюрства з часів Наумовича” і перетворенні русофільського часопису “Галичанин” на орган церковної ієрархії через те, що пастирське послання “Про канонічну візитацію” опинилося в редакції “Галичанина” і польських газет швидше, ніж у редакції “Руслана” [43]. В інших ситуаціях газета християнсько-суспільного руху виступала на захист митрополита від нападок “Діла”, “Галичанина” і “Słow-a Polsk-oro”. Полеміка в цій справі становить найбільший блок інформації про владику Андрея на шпальтах “Руслана”, а отже, є найбільш інформативною щодо розуміння ставлення редакції до митрополита. Схвальні відгуки від дописувачів часопису отримувала й діяльність Андрея Шептицького у політичній, громадській і культурній сферах.

У цій ситуації ключовим є питання, чому видавці “Руслана” все ж уникали прямої критики митрополита, адже він не підтримував починань О. Барвінського і його прихильників щодо створення підтримуваної вищою церковною ієрархією консервативної організації клерикального спрямування. У “Руслані” відносини владики з християнськими суспільниками висвітлені надзвичайно скупі. Можна припустити, що угруповання О. Барвінського сподівалося активізацією власного руху, щоразу новими спробами його інституалізації змінити політику митрополита Андрея. Однак християнсько-суспільний рух так і не зміг подолати організаційні слабкості й несприятливі обставини (загострення українсько-польських відносин і радикалізації суспільства) та здобути популярність навіть серед духовенства.

Газета “Руслан”, як джерело до вивчення постаті митрополита Шептицького хоч і не розкриває всіх питань, дає змогу, втім, поглянути на нього під кутом зору, відмінним від поглядів провідних українських і польських суспільно-політичних середовищ. Матеріали “Руслана” не тільки доповнюють інформацію про діяльність владики, а й розширюють уявлення про українські консервативні середовища в Галичині на початку XX ст. Порівняння починань митрополита

Андрея і християнських суспільників, які збіглися в часі, завдяки інформації на шпальтах часопису "Руслан" може дати ключі до розуміння причин успіху владики і невдачі українських світських консерваторів.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. 1700–1900 // Руслан (Львів). – 1900. – Ч. 222. – 1 (14) жовтня.
2. Антошевський Т. До історії християнсько-суспільного руху в Галичині (90-і рр. XIX ст. – 1914 р.) / Тарас Антошевський. – Львів, 1997.
3. Аркуша О. Український християнсько-суспільний рух у Галичині на початку XX століття: політичне товариство "Руська громада" / Олена Аркуша // Шляхами історії. Науковий збірник історичного факультету ЛНУ ім. Івана Франка. На пошану професора Костянтина Кондратюка. – Львів, 2004. – С. 63–99.
4. Архиєрейські послання ВПр. Митрополита // Руслан. – 1902. – Ч. 244. – 30 жовтня (12 листопада); Ч. 244. – 31 жовтня (13 листопада); Ч. 248. – 3 (16) листопада.
5. Борба галицьких москвичів проти руско-католицького єпископату // Руслан. – 1910. – Ч. 79. – 21 (8) квітня.
6. Візитація Преосвященного Єпископа Шептицького на Буковині // Руслан. – 1900. – Ч. 104. – 9 (22) травня.
7. В обороні Є. Е. Митрополита Шептицького // Руслан. – 1910. – Ч. 171. – 14 (1) серпня;
8. Москвичи проти нашої церковної єрархії // Руслан. – 1911. – Ч. 71. – 30 (17) березня.
9. В честь єпископа // Руслан. – 1899. – Ч. 271. – 2 (14) грудня.
10. Всепольська напасть на Впр. Митрополита // Руслан. – 1906. – Ч. 39. – 18 лютого (3 березня).
11. Галичанинь // Руслан. – 1910. – Ч. 28. – 19 (6) лютого.
12. Допись. З краю (в справі тайного послання Впр. Митрополита до деканів) // Руслан. – 1899. – Ч. 268. – 28 листопада (10 грудня).
13. Допись. З над Дністра // Руслан. – 1908. – Ч. 183. – 13 (26) серпня.
14. Ексц. Митрополит ґр. Шептикий // Руслан. – 1910. – Ч. 43. – 9 березня (24 лютого).
15. Ексц. Митрополит ґр. Шептицький в Канаді // Руслан. – 1910. – Ч. 250. – 19 (6) листопада.
16. Ексц. Митрополит Шептицький між рускими послами // Руслан. – 1907. – Ч. 158. – 15 (28) липня.
17. Є. Е. Митрополит Шептицький // Руслан. – 1905. – Ч. 146. – 2 (15) липня.
18. Є. Ексц. Митрополит Шептицький // Руслан. – 1904. – Ч. 18. – 23 січня (5 лютого).
19. Єпископське сьвяченє // Руслан. – 1912. – Ч. 232. – 15 (2) жовтня.
20. Замах на митрополита // Руслан. – 1906. – Ч. 80. – 18 квітня (1 травня).
21. З нагоди напасти «Діла» на Є.Е. Митрополита Шептицького // Руслан. – 1908. – Ч. 206. – 11 (24) вересня; Ч. 213. – 19 вересня (2 жовтня).
22. Знаменна мова в палаті вельмож // Руслан. – 1910. – Ч. 135. – 1 липня (18 червня).
23. З побуту Ексц. Митрополита Шептицького в Новім Йорку // Руслан. – 1910. – Ч. 196. – 14 (1) вересня.

24. Кліш А. Кирило Студинський та християнсько-суспільний рух у Галичині (кінець XIX – початок XX ст.) / Андрій Кліш // Наука. Релігія. Суспільство (Донецьк). – 2006. – № 1. – С. 30–36.
25. Кліш А. Політична діяльність християнсько-консервативної течії наприкінці XIX – на початку XX ст. / Андрій Кліш. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://nauka.uagrate.com/wp-content/uploads/2014/04/Klish.pdf>.
26. Князь Макс Саский // Руслан. – 1910. – Ч. 71. – 12 квітня (30 березня).
27. Крути-верти!.. // Руслан. – 1899. – Ч. 195. – 31 серпня (12 вересня).
28. Кураторія «національного Музея» у Ексц. Митрополита // Руслан. – 1911. – Ч. 153. – 14 (1) травня.
29. Львівська національна наукова бібліотека України ім. В. Стефаника НАН України (далі – ЛННБУ ім. В. Стефаника), відділ рукописів. – Ф. 11 (Барвінські). – Спр. 2483 / п. 149. – Арк. 90 (Лист К. Студинського до О. Барвінського, 13 травня 1905 р.).
30. ЛННБУ ім. В. Стефаника. Відділ рукописів. – Ф. 11 (Барвінські). – Спр. 2720 / п. 163. – Арк. 30 (Лист І. Чапельського до О. Барвінського, 27 січня 1901 р.).
31. Мобілізація духовних москвичів // Руслан. – 1910. – Ч. 34. – 26 (13) лютого.
32. Москвофіли у о. Митр. Шептицького // Руслан. – 1902. – Ч. 1. – 1 (14) січня.
33. Мудрий М. Рукописні джерела до історії Християнсько-суспільного союзу в Галичині / Мар'ян Мудрий // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. – Київ; Львів, 2004. – Т. I. – С. 421–440.
34. Муринська мораль // Руслан. – 1904. – Ч. 211. – 19 вересня (2 жовтня).
35. Напастанованє руско-католицького єпископату // Руслан. – 1908. – Ч. 180. – 9 (22) серпня.
36. Напасть «Галичанина» на Ексцеленцію Митрополита // Руслан. – 1912. – Ч. 88. – 21 (8) квітня.
37. Напасть на ВПреосвященого Митрополита // Руслан. – 1902. – Ч. 6. – 8 (21) січня.
38. Народна лічниця у Львові // Руслан. – 1903. – Ч. 59. – 13 (26) березня.
39. Наша церков в Америці // Руслан. – 1902. – Ч. 187. – 22 серпня (4 вересня); Ч. 188. – 23 серпня (5 вересня).
40. Наші церковні владики // Руслан. – 1903. – Ч. 206. – 12 (25) вересня; Ч. 207. – 13 (26) вересня.
41. Нове руске товариство політичне у Львові // Правда. – 1896. – Ч. 41. – 11 (23) жовтня.
42. О. Василь Жолдак // Руслан. – 1902. – Ч. 156. – 14 (27) липня.
43. О. Митрополит до духовенства // Руслан. – 1902. – Ч. 216. – 26 вересня (9 жовтня).
44. Переглядь часописей // Діло. – 1899. – Ч. 196. – 1 (13) вересня; Ч. 197. – 2 (14) вересня.
45. Посланіє до наших владик // Руслан. – 1908. – Ч. 103. – 7 (20) травня.
46. Привіт Ексц. Митрополитови Шептицькому в Америці // Руслан. – 1910. – Ч. 185. – 1 вересня (19 серпня).
47. Прихильність князя Макса Саского для Русинів // Руслан. – 1910. – Ч. 88. – 5 травня (22 квітня).
48. Пропамятное письмо львовского духовенства русско-народной партии к митрополиту Андрею // Руслан. – 1910. – Ч. 25. – 14 (1) лютого.

49. Расевич В. Митрополит Андрей (Шептицький) і проблема національно-політичної консолідації українців (1900–1918 роки) / Василь Расевич // Ковчег. Науковий збірник з церковної історії. – Число 2. – Львів, 2000. – С. 212–223.
50. Рільничо-академічні виклади для священиків // Руслан. – 1906. – Ч. 261. – 26 листопада (9 грудня).
51. Руска гімназія в Станіславові в шкільній комісії // Руслан. – 1902. – Ч. 140. – 23 червня (6 липня).
52. Руска депутація у цісаря // Руслан. – 1906. – Ч. 8. – 11 (24) січня.
53. Руська церков в Америці // Руслан. – 1902. – Ч. 67. – 22 березня (4 квітня).
54. Серед гуцулів // Руслан. – 1899. – Ч. 278. – 12 (24) грудня.
55. Сушко О. Чи «Ad maiorem Poloniae gloriam»? // Руслан. – 1908. – Ч. 179. – 8 (21) серпня.
56. Схизма // Руслан. – 1902. – Додаток до Ч. 88. – 21 квітня (4 травня); Ч. 96. – 1 (13) травня; Ч. 112. – 19 травня (1 червня).
57. У Ексц. Митрополита ґр. Андр. Шептицького // Руслан. – 1912. – Ч. 11. – 16 (3) січня.
58. Шляхта а люд // Руслан. – 1903. – Ч. 220. – 28 вересня (11 жовтня).
59. Шляхта на Україні // Руслан. – 1912. – Ч. 270. – 30 (17) листопада.
60. Шукають виновника // Руслан. – 1903. – Ч. 228. – 8 (21) жовтня.
61. Щедрий дар // Руслан. – 1902. – Ч. 177. – 9 (23) серпня.
62. «Nie macie szlachty» // Діло. – 1899. – Ч. 192. – 27 серпня (8 вересня).

**Roman Lekhniuk**

## **THE FIGURE OF METROPOLITAN ARCHBISHOP ANDREY SHEPTYTSKY IN COVERAGE OF THE NEWSPAPER “RUSLAN”**

*Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Str.,1 Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail manc92@ukr.net*

*This article deals with the highlighting of the image of Metropolitan Archbishop Andrey Sheptytsky on the basis of the newspaper “Ruslan”, a periodical body of Ukrainian Christian social movement. The author analyses themes and content lines due to which the figure of Metropolitan appeared on the newspaper column. Dispute of the editors of newspaper “Ruslan” with other journals in Halychyna as to the work of the Archbishop and the reasons which incited the editorial staff to rise in defence of him are analysed in the article. Reaction of the editorial board of this conservative journal on social, political and public work of the Metropolitan is highlighted particularly. Key words: newspaper “Ruslan”, Metropolitan Archbishop Andrey Sheptytsky, Christian social movement.*

*Стаття надійшла до редколегії 12.05.2015  
Прийнята до друку 25.05.2015*

Ігор Захара

**БОРОТЬБА ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕЧІЙ У ГАЛИЧИНІ  
НА ПОЧАТКУ ХХ СТ. ФІЛОСОФСЬКІ РОЗМИСЛИ  
МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО  
ТА ІВАНА ФРАНКА ПРО СОЦІАЛЬНІ ПИТАННЯ**

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: zacharai@ukr.net

*Розглянуто питання про соціально-економічні, політичні умови написання пастирського послання Митрополита Андрія Шептицького "О квестії соціальной". Проаналізовано ставлення А. Шептицького та І. Франка до соціалізму. Висвітлено змагання філософських течій у Західній Європі та Галичині, ставлення до них А. Шептицького як представника українського неотомізму. Відзначено, що у творчості Івана Франка знайшла своє відображення наявність різних філософських течій і напрямків початку ХХ ст. і пошуки Каменяря у них свого місця. Ключові слова: А. Шептицький, І. Франко, соціалізм, неотомізм, екзистенціалізм.*

Про філософські роздуми митрополита Андрія та Івана Франка написано немало праць не тільки в плані "соціальної квестії", але в загальній оцінці філософських та суспільно-політичних поглядів обох українських мислителів. Якщо взяти до уваги радянський період домінування марксистсько-ленінської методології історико-філософських досліджень, то Івана Франка зображували як войовничого атеїста, революціонера-демократа, що в притул підійшов до діалектичного й історичного матеріалізму. Відзначали, що Каменярь піддав нищівній критиці погляди Андрія Шептицького на розуміння ним тодішніх соціальних питань і соціалізм. Так, Андрій Брагінець у своїй великій монографії про І. Франка пише: "Виступаючи з критикою архіпастирського послання митрополита Шептицького, Франко надрукував у "Літературно-науковому віснику" статтю "Соціальна акція, соціальні питання і соціалізм", у якій викрив в особі Шептицького жандарма Австрійської держави у чорній мантиї з титулом графа, який виявляє всю свою стриманість єзуїта, щоб говорячи про "спасіння душ" доводити справедливість права поміщиків і капіталістів володіти маєтками і капіталами та визискувати тих, кого "доля не вділила ні маєтками, ні капіталами" [2, с. 298]. У цій книзі її автор силкується спеціально вирячувати ті місця, у яких І. Франко дозволяє собі не зовсім коректні оцінки Послання і взагалі філософських переконань митрополита. Наприклад, І. Франко наголошує на тому, що "рецепт митрополита на лікування соціальної болячки в Галичині може бути придатний давній перед капіталістичній, феодально-панщизняній суспільності, а його цер-

ковна етика застаріла на цілі століття, коли не більше". Називає він митрополита і "кепським істориком" і т. ін. Сьогодні ж ми, не ображаючи пам'яті І. Франка і стаючи на сторону митрополита, не без гумору назвали б Каменяра "кепським істориком філософії", який чомусь можливо забув наголосити, що це послання в його філософському сенсі спиралось на вчення томізму, який Католицька Церква і не тільки вона назвала "віковичною філософією", джерелом якої є творчість Аристотеля. А звідси можна було б І. Франкові зробити висновок, що у будь-якій суспільно-економічній формації "віковична філософія", не важливо, чи це томізм, чи неотомізм була найближча до істини.

Звичайно, не варто було робити докір А. Брагінцю, адже його праця вийшла друком у 1956 року, а тоді перед дослідниками історії української філософії ставилося спеціально завдання нищівно піддати критиці український буржуазний націоналізм та "махровий" клерикалізм та особливо уніатство.

Із набуттям Україною незалежності з'явилася можливість об'єктивної, справді наукової оцінки історії соціальної філософії, зокрема філософських та суспільно-політичних поглядів митрополита Андрея та Івана Франка. Так, у 2006 році, рівно через 50 років після публікації книги А. Брагінця світ побачила праця професора Назара Горбача "Філософські переконання Івана Франка". У ній автор побіжно торкається полеміки Франка з Шептицьким. Він, зокрема, зазначає, що стаття Каменяра "Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм" свідчить про вдумливий толерантний аналіз Франком послання митрополита. Назар Горбач акцентує думки Каменяра про новаторський дух твору, про високоінтелектуальний, високоосвітній рівень творчості українського Мойсея. Вчений спеціально цитує одне з місць франкового твору. Він (митрополит) говорить про речі "як європеець, він сам думає і силує думати кожного, хто хоче розмовляти з ним. Він старається – перший признак справді мислячого чоловіка – класти дистинкції, розрізнення між речами та поняттями, не мішати різнорідного, не робити заключень із потоптанням основник правил логіки..." [3, с. 39]. Що стосується, так би мовити гострих кутів цієї полеміки, то Назар Горбач намагається якимось чином їх оминати чи уникнути.

У 2008 році з'являється стаття професора Тетяни Біленко про міркування Франка та Шептицького про "соціальну квестію". У ній дослідниця намагається уточнити позицію Назара Горбача. Відзначаючи все те позитивне, про що говорилося у статті Франка про погляди митрополита Андрея, Т. Біленко все ж наголошує те, що різнило їх переконання, з чим не погоджувався Франко з митрополитом у поглядах на соціальні проблеми [1, с. 104–105]. Т. Біленко, на нашу думку, більш виважено й об'єктивно намагається висвітлити цю проблему.

Сучасні дослідження соціальних проблем Шептицьким і Франком мають одну цікаву спільну рису. При всій своїй об'єктивності й науковості вони жодним чином не висвітлюють тих недомовленостей чи навіть упущень у їхніх поглядах. Не говорять про те, хто з цих мислителів мав більше рацію. Дослідники творчості Шептицького і Франка розглядають їх погляди окремо, віддаючи належне кожному з них. Можливо, і не варто заперечувати так позиції вчених, можливо, це і є один із принципів об'єктивності та справедливості історико-філософського дослідження, а читачеві за його бажанням залишається самому робити виснов-

ки. Але нам все-таки видається, що варто було б з'ясувати, хто з цих мислителів був послідовнішим і принциповішим, чия філософія була більш перспективною.

Мета нашої статті: 1) висвітлити саме причини написання Шептицьким свого послання; 2) показати, до кого воно було спрямоване передусім; 3) зупинитися детальніше на економічних, суспільно-політичних проблемах тодішньої Європи взагалі й Галичини зокрема; 4) розглянути боротьбу філософських течій та їхній вплив на свідомість людей; 5) проаналізувати ставлення Шептицького і Франка до соціалізму.

Пастирське послання митрополита Андрея до духовенства "О квестії соціальній" вийшло з друку в Жовкві в 1904 року. Це був період, який дуже часто називають перехідним. Він є показовим з різних боків. З економічного – наприкінці XIX–початку XX ст. утвердилось панування капіталістичних монополій і фінансового капіталу, завершився територіальний поділ світу між великими капіталістичними державами. Основними суперечностями цієї епохи, яку ще називають епохою імперіалізму, були суперечності між працею і капіталом, між різними фінансовими групами та імперіалістичними державами в їх боротьбі за джерела сировини, за чужі території і світове панування. Це згодом призведе до спустошливих війн. Імперіалізм приніс робітничому класу та селянству посилення експлуатації, зубожіння трудового народу. Все це відображено у Посланні митрополита. Він, зокрема, зазначає: "В наших часах, однак, труднощі так взросли, а антагонізми так розширилися і стали так загальними, що з суми тих труднощостей і антагонізмів витворився стан зовсім аномальний, котрий називаємо соціальною квестією.

...То все при загальнім відступленню людей від Бога і віри, при зникненні поняття справедливості і затраченою почуття любови ближнього і при капіталістичній теорії ліберальній з її уставодавством – то все разом витворило устрій суспільний, запевняючий капіталові таку перевагу над працею, що всі здаємо собі десь справу з несправедливості того стану, але не так ясно видимо, що і як зробити, щоби зло направити і уздоровити суспільність. Се річ певна, о котрій ніхто не сумнівається, що в нашім теперішнім устрою легко може вбогим діятися кривда, що та кривда не раз справді і дієся" [5, с. 514].

Щоби успішно вирішити цю соціальну проблему, митрополит дає дуже просту пораду: "Розв'язання соціальної в тім, щоби цілий устрій суспільний став християнським, був опертим на справедливості і на Христовім законі" [5, с. 515].

В європейській філософській думці існувала низка філософських течій, у яких так чи інакше проявилась криза духовного життя суспільств. Першою течією можна назвати позитивізм. Він розпочав своє існування у 30-х роках XIX ст. Ця течія поставила вимогу до філософів відмовитися від пошуків першопричин будь-яких субстанційних начал і взагалі надчуттєвих сутностей. Позитивісти критикують безплідну метафізику і протиставляють їй побудову системи позитивного знання, безперечного і точного знання, що спирається винятково на факти. У позитивізмі були виражені характерні риси буденної свідомості початку XX ст. До цих рис необхідно зарахувати яскраво виражений практицизм, зневіру в пізнавальних здатностях людини і заперечення можливостей твердо обґрунтованого наукового прогнозування майбутнього стану суспільства. У буденній свідомості поряд крокують ворожість до ідеалізму, діалектики та

фетишизація щоденного здорового глузду. Позитивісти були переконані, що філософські та релігійні проблеми неможливо розв'язати у зв'язку з обмеженістю людського розуму. Тому, відкидаючи як практично непотрібну всю філософську проблематику, справжньою філософією вони проголосили "позитивні" науки.

Наступною філософською течією був споріднений із позитивізмом марксизм, який був філософським, ідеологічним, політико-економічним ученням. Марксизм виникає у середині XIX ст. як система поглядів на природу, суспільство та пізнання. Ця течія ґрунтувалась на засадах матеріалізму і діалектики, на трактуванні соціально-історичного процесу як послідовної і закономірної зміни суспільно-економічних формацій, що завершується переходом до комунізму шляхом радикальної пролетарської революції, ліквідацією приватної власності на засоби виробництва.

Позитивізму та марксизму протистояли дві інші філософські течії – "філософія життя" та екзистенціалізм. Філософія життя як напрям сучасної філософії формується наприкінці XIX–на початку XX ст. Для цього напрямку характерне прагнення до всеохопного досягнення життя людини у природі, суспільстві та практичному буденному існуванні. Представники філософії життя вважали, що індивід у його тілесному, психічно-чуттєвому, інтелектуальному проявах є ірраціональним, рухливо-плинним цілісним різноманіттям. Автентичне розуміння життя досягається лише в акті інтуїції, зокрема завдяки індивідуальному переживанню цього акту. Німецьку філософію життя започаткував Фрідріх Ніцше. Проблематика життя змішується в нього з космічно-споглядального до волюнтаристського, праксеологічно-ціннісного виміру філософської культури. Витоки духовної кризи європейської культури він вбачав у надмірному захопленні раціональним аполлонівським світосприйняттям та забуттям діонісійського прагнення до пережиття повноти життя. Щоб повернути духовне здоров'я європейській культурі, він проголошував нігілістичне гасло радикальної "переоцінки цінностей".

"Філософія життя" знайшла своє продовження в одному з досить потужних і вельми популярних напрямків сучасної світової філософії – екзистенціалізмі. Цей напрям ставив у центр філософських рефлексій філософію людського існування. Екзистенціалісти намагаються досягнути буття як якусь безпосередньо нерозчленовану цілість суб'єкта й об'єкта. Виділивши як першопочаткове і правдиве буття саме переживання, вони розуміють його як переживання суб'єктом свого "буття-в-світі". Буття тлумачиться як безпосередньо дане людське існування, як екзистенція, яка не може бути пізнана ні науковими, ні філософськими засобами. Структура екзистенції зводиться до опису низки модусів людського існування: турботи, страху, рішучості, совісті, що визначаються через скінченність екзистенції. Визначаючи екзистенцію через її кінцевість, екзистенціалісти тлумачать її як тимчасовість, точкою відліку якої є смерть. Екзистенційний час – якісний, скінчений та неповторний. Він виступає як доля та нерозривний з тим, що складає істотність екзистенції: народження, смерть, любов, відчай, розпач, каяття.

Якщо підсумувати всі ці філософські течії перехідного періоду, то можна зробити висновок, що вони виражають невпевненість, фальш духовного життя. У позитивізмі та марксизмі утверджується "мертвотна" механізація життя.

Інтелектуалів, що сповідують філософію життя та екзистенціалізм, охоплює непевність та розпач. Вони не можуть не відчувати глибокий занепад моралі та безвір'я.

Ці три течії мали значний вплив на частину тодішньої української інтелігенції. В якийсь час популяризатором марксистських ідей був Іван Франко та його спільнота. Дослідники Франкової творчості відзначають, що практично всі ці вище названі філософські течії знайшли своє відображення у його науково-популярних і художніх творах. Під впливом Фейєрбаха був Михайло Коцюбинський, який у своїх листах писав, що цей німецький філософ змусив його переглянути його релігійні переконання. У творчості М. Коцюбинського помічаємо співставлення християнської форми і язичницького змісту головню на психологічному рівні. Він, як і Леся Українка, часто асоціює християнство з інституцією Церкви, а не зі самою вірою чи релігією. Зазнала певного впливу ніцшеанства й Ольга Кобилянська. Фрідріх Ніцше розвивав свою творчість у двох напрямках стосовно критика християнства: перший – це концепція надлюдини, а другий – осмислення і виправдання життя як естетичного феномену. На тих же позиціях стояли представники українського модернізму М. Яцків, О. Олесь, П. Карманський, В. Пачовський, Г. Хоткевич. Однак найбільше цей вплив виявився у Володимира Винниченка. Суттю героїв літературних творів Винниченка є індивідуалізм, який передбачає протиставлення особи суспільству. Моральною цінністю такої особи є егоїзм, що нерідко спирається на критерії утилітаризму чи гедонізму і в крайніх формах призводить до анархізму, цинізму і нігілізму. Він визнає абсолютні права особистості й незалежність від суспільства Церкви та держави. А все це йшло врозріз із вченням Церкви. А всім цим філософським напрямкам, про які йшлося, протистойть могутня, оптимістична і впливова філософсько-релігійна течія – неотомізм, виразником якої був митрополит Андрей Шептицький. Особливої критики у творчості Андрея Шептицького зазнає соціалізм. У пастирському посланні “О kwestії соціальной” владика наголошує на певній подібності християнської та соціалістичної доктрини. Тому пересічна людина (віддалена від життя Церкви) може не побачити справжніх намірів ідеологів соціалізму через розмитість трактування їхньої доктрини. Очевидно, соціалізм як суспільне вчення цікавить багатьох, бо його кінцева мета – щастя всіх людей. Однак будь-який свідомий християнин може побачити кардинальні відмінності між християнством і соціалізмом. Митрополит у повчанні покликається на енцикліку папи Лева XIII “Quod apostolici muneris” (1878), в якій Папа висловлює занепокоєння через поширення вчення, мета якого – досягнення загального людського щастя через повалення наявного суспільного устрою. “Соціалісти погорджують всім, що називається повагою і власністю, і хулять всьому, що лишень святе. Всьо то, що Божі і людські права установили для безпеченства і поступу людскости, має, після них, бути знесене. ...Всюда проповідують беззглядну рівність людей во всіх правах і обов'язках. Неморальною називають зав'язь супружеську чоловіка з женою, котру і дики народи уважали все за щось святого. Ослабляючи зв'язі, на котрих опираєся суспільність родинна, лишають їх пристрасті або примхам. Поривані через захланність дочасних дібр, котра єсть жерелом “багатьох хворіб”, і через котру люди відступають від віри, нападають на право власности, оперте на природі, і сміливість їх іде так далеко, що в цілі заспокоєння потреб і бажань всіх хотіли

би відібрати і замінити на спільну власність всьо, що було набуто легальним спадком, чи працею рук, чи працею інтелектуальною, чи, вкінці, ощадністю” [5, с. 518]. Пастирське послання “О квестії соціальной” владика Андрей пише й на основі енцикліки Лева XIII “*Rerum Novarum*” (проголошена 15 травня 1891 р.). У цьому посланні Шептицький, описуючи соціальну доктрину Церкви, висловлює також деякі свої думки на соціальні теми.

На це пастирське послання, як відомо, відгукнувся Іван Франко статтею: “Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм. Уваги над пастирським посланієм митрополита А. Шептицького “О квестії соціальной” [6, с. 337–400]. Франко, будучи під впливом деяких ідей марксизму в багатьох місцях свого твору, намагається, а нашу думку, не стільки полемізувати з митрополитом, скільки доповнити його розмисли й узгодити його з ідеями Маркса. Правда, в кінці статті Франко пише, що свої уваги над посланням він почав не для пустої полеміки, але для серйозної дискусії про справи “важні, життєві для нашого народу. “Ми не можемо, – пише Каменярь, – щоб ми в есенціональних речах не згоджувались з позитивними тезами, висловленими в Посланні” [6, с. 400]. Уважне прочитання статті Франка засвідчує, що він, мабуть, не здавав собі справи у тому, що митрополит своїм посланням звертається передусім до духовенства, що ця праця українського Мойсея не є винятково науковою розвідкою у висвітленні соціальних проблем в Україні взагалі й у Галичині зокрема. Звичайно, Франко висвітлював свої міркування з позицій позитивізму, який не зовсім митрополит поділяв. Андрей Шептицький був більш послідовний у своїх переконаннях, оскільки дотримувався вчення святого Томи, відтак томізму, який був основною філософською доктриною Католицької Церкви. А Франко поступово відходив від свого захоплення марксизмом і ставав на позиції церковного вчення. Показовою є його праця “Радикали і релігія”, де він, зокрема, пише: “Ми радикали, заявляємо явно і відверто: так, ми раціоналісти, ми хочемо у всіх справах, отже і в справах релігії, поступати розумно, як личить розумним і просвіченим людям. Ми видали війну на смерть темноті і отуманенню. Але ми твердо переконані, що розум і просвіта не суперечать релігії і правдивій релігійності, але противно, мусять бути їх головною основою. Темний, дурний і тупий чоловік не може бути правдиво релігійним” [6, с. 271]. Митрополит чітко передбачив, яку небезпеку несе людству марксизм і проповідуваний ним комунізм. Так у пастирському посланні “Осторога перед загрозою комунізму” він застерігав: “Коли більшовики говорили про свободу, розуміли неволю, коли говорили про добробут, тим словом називали голод, коли говорили про ради, сов’єти, тим словом називали систему, в якій невільно висказувати свої думки, коли говорили про владу селян, розуміли систему, в якій селянин змушений до безплатної роботи, за яку не дістає навіть достаточного кусника сухого хліба. А коли говорити про владу пролетарську, то пролетаріатом називали касту, що кров із народу витискає”. Далі він зазначає: “Комуністам не йде про те, щоб народам дати добробут чи свободу, їм йде виключно про те, щоб цим народам накинати свою волю. Наслідком цього буде виконання меркантильних інтересів вождів комунізму” [4, с. 313].

У своїх поглядах і переконаннях Андрей Шептицький був більш послідовним і міг добре передбачати наслідки відходу деяких українських політиків від релігії і Церкви. В цьому ми переконуємося і сьогодні.

Філософська і суспільно-політична діяльність митрополита Андрея ще вивчена недостатньо. Вона потребує вдумливого прочитання всіх його творів і бути належно оцінена. А можливості для цього є.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Біленко Т. Митрополит Андрей Шептицький та Іван Франко: міркування про «квестію соціальну» // Проблеми гуманітарних наук: Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2008. – Випуск двадцять перший. Філософія. С. 104–105.
2. Брагінець А.С. Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка. – Львів: Книжково-журнальне видавництво, 1956. – С. 298.
3. Горбач Н.Я. Філософські переконання Івана Франка. – Львів: Каменярь, 2006. – С. 39.
4. Митрополит Андрей Шептицький. Пастирські послання. 1918–1939. – Львів: Артос. 2009. – Т. 2. – С. 313.
5. Митрополит Андрей Шептицький. Пастирські послання. 1899–1914. – Львів: Артос. 2007. – Т. 1. – С. 514.
6. Франко І.Я. Зібрання творів у п'ятдесяти томах. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 377–400.

**Ihor Zahara**

### **FIGHTING PHILOSOPHICAL CURRENTS IN GALICIA IN THE EARLY TWENTIETH CENTURY. PHILOSOPHICAL THOUGHTS OF METROPOLITAN ANDREY SHEPTYTSKY AND FRANKO ON SOCIAL ISSUES**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Str., 1 Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: zaharai@ukr.net

*The question of socio-economic and political conditions of writing a pastoral letter Andrej Sheptytsky "Oh kvestiyi social." A. Sheptytsky and analyzed the attitude of Ivan Franko to socialism. Deals with the philosophical currents competition in Western Europe and Galicia, attitudes A. Sheptytsky as a representative of Ukrainian neo-Thomism. It is noted that in the works of Ivan Franko reflected the existence of different philosophical trends and directions early twentieth century. and they Kamenyar search his place.  
Key words: Sheptytsky, Franko, socialism, neo-Thomism, existentialism.*

*Стаття надійшла до редколегії 11.05.2015  
Прийнята до друку 25.05.2015*

УДК 322

**Володимир Андрушко,  
Михайло Лучків,  
Леся Волошин**

## **ВЧЕННЯ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО ПРО БОЖУ ЛЮБОВ І МИЛОСЕРДЯ – ОСНОВА ОНОВЛЕННЯ СУСПІЛЬСТВА**

*Національний лісотехнічний університет України,  
вулиця Генерала Чупринки, 103, Львів, 79000, Україна  
e-mail: nltu@ukr.net*

*ЧСВВ, храм св. Андрея Первозванного м. Львова  
пл. Соборна, 1, Львів, 79000, Україна  
Люблінський Католицький університет  
Ал. Рацлавіцькі, 14, Люблін, Польща  
e-mail: kancelaria@kul.pl*

*Проаналізовано з позицій моралі та права концепції про Божу любов, милосердя, соціальні питання митрополита Андрея Шептицького, які актуальні й сьогодні для Церкви та суспільства.*

*Ключові слова: духовність, любов, милосердя, право, справедливість, служіння.*

Концепція Божої любові та милосердя належить до фундаментальних наукових проблем богослов'я і виступає мірилом цивілізованого морального співіснування людства. Саме Божа любов і милосердя є тією домінантою, що формує ціннісні орієнтири, якими людина керується у своїй життєдіяльності. Ці чесноти – передумова справедливості, найвищі та універсальні критерії всієї соціальної етики, тобто є міцною опорою людини, визначають якість усіх суспільних дій та інститутів, оскільки становлять “...найбільш достойний шлях (пор. 1 Кор 12. 31) – той, що позначений любов'ю” [4, с. 136–137].

Про надзвичайну актуальність концепції Божої любові й милосердя свідчить історична подія: у переддень свята Божого Милосердя 2015 року Папа Франциск проголосив 2016 рік – Святим Роком, присвяченим Божому Милосерддю, про що видано Буллу *Misericordiae Vultus (Обличчя Милосердя)* від 11 квітня 2015 року. Понтифік навчає про вічне Боже Милосердя, і людина, як справжня Божа дитина, навіки буде у Ньому перебувати, а також вказує на постать Пресвятої Богородиці – Матері Милосердя, життя якої позначене присутністю Втіленого Милосердя.

Найбільшим викликом для Української держави на нинішньому кризовому етапі її розвитку є стрімке поглиблення соціальних нестатків та зневіри. Особливо це актуально сьогодні, коли велика кількість людей і цілі народи від неї потерпають. Ось чому лише Божа любов і милосердя – сила, яка здатна докорінно оновити зі середини структури суспільних організацій і правових систем

світу, яка спонукає шукати блага для всіх людей, усувати негативні соціальні фактори, що зумовлюють їхню бідність. Отже, проявляти любов і милосердя – це відповідати тут і зараз на реальну і болючу проблему ближнього, намагання побудувати суспільство в такий спосіб, щоб ближній не опинився в бідності [4, с. 138]. Інакше кажучи, робити вчинки милосердя, тобто акти милосердної любові. Лише милосердна любов формує життя людини в усіх різновидах їхніх вимірів.

Цінний матеріал для цього дослідження в контексті богословських питань про роль *любові, милосердя, милосердної любові, серця* містять дослідження Вселенських Архієреїв св. Івана Павла II, Лева XIII, Пія XI, Пія XII, Павла VI, Венедикта XVI, Франциска. Авторитетну роль відіграють відомі праці Слуги Божого Андрея Шептицького, бл. Григорія Хомишина. Обґрунтування сутності вказаних понять висвітлено у працях Т. Барщевського, Й. Воротняка, Р. Головацького, С. Drażka, L. Grzebienia, J. Hojnowskiego, В. Зінька, М. Каровця, Ю. Катрія, С. Кияка, С. Мудрого, К. Rahnera, С. Решетила, І. Różyckiego, Ю. Федоріва, Ю. Черемського, Д. Шимчія, М. Щудло, інших богословів. У контексті досліджуваної проблематики особливо вирізняються опрацювання про *літургійне життя Церкви* М. Марусина, М. Гоголя.

Як зазначають сучасні дослідники, концепція Божої любові й милосердя, їхнє значення та роль у новочасному суспільстві, яке переживає моральну кризу та втрату духовної складової, спричинену передусім втратою християнських цінностей, що свідчать криваві події у східних областях, у Криму, є малодослідженими. Досі немає комплексного опрацювання, присвяченого цій важливій проблемі.

Мета статті – дослідити концепційну значимість Божої любові, милосердя, милосердної любові у вченні Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького [11], їхнє застосування у нинішній соціальній доктрині Української Греко-Католицької Церкви та суспільстві загалом.

Богословський вимір любові та милосердя стає виразнішим у світлі навчання і практики Слуги Божого Андрея Шептицького, який зробив принципово важливий внесок у їхнє духовне осмислення, тлумачення, подавання і розвиток у контексті соціальних змін людського життя.

Отримавши від Бога непересічний розум, надзвичайно любляче серце, митрополит усе своє життя поклав на вівтар любові й служіння Богу, Україні та народу. Варто нагадати, що для вірних митрополит Андрей написав понад 100 пастирських листів, більше 10 популярних релігійних книжок, не беручи до уваги томи теоретичних і наукових праць. Необхідно зазначити, що не було в житті України ні однієї важливої події, на яку б Слуга Божий Андрей Шептицький не відгукнувся навчанням, нагадуванням чи пересторогою щодо всіх головних проблем тогочасного йому суспільства. Будучи добрим пастирем, ніколи не дбав про збагачення, а навпаки – свої великі родові маєтки витрачав на потреби Церкви та вірних, особливо вдів та сиріт.

Особливе місце в пастирській діяльності митрополита займало навчання про культ Божої любові й милосердя, вирішення соціально-політичних питань.

Вивчаючи документи Української Греко-Католицької Церкви, написані митрополитом Андреем Шептицьким (1865–1944) – теологом, філософом, доктором права, проголошеним 5 грудня 1958 року Вселенською Церквою Слугою

Божим, знайдемо ключ для розв'язання сучасних проблем. Тому надзвичайно актуальними є концепції християнської любові й милосердя митрополита, якими переконував, що соціальну справедливість можна досягти лише через Христа, глибоке розуміння Божої любові через пошанування Пресвятого Серця Богочоловіка, пам'ятаючи про Його любов і про Його милосердя, розширення пошанування Найсвятішої Євхаристії і Непорочного Зачаття Пречистої Діви Марії, розквіт християнського життя. Митрополит розумів силу Божої любові, яка запалює любов у людських серцях.

Читаючи пастирське послання до духовенства *“Наша програма”* від 2 серпня 1899 року на цей час ще єпископа Станіславівського Андрея Шептицького, можна зрозуміти його любов і водночас вимогливість, коли писав: “Тисячі сердець – тисячі рук піднесених до неба, благає від нас помочи. Всі вбогі та пригнетені тягарем праці й життя, – всі темні й непросвічені, всі опущені і без засобів до життя... Батьківського проводу від нас домагаються. Багатших треба наклонювати до любови та милосердя супроти убожчих, а убожчих остерігати перед пожаданням чужого добра. Треба людям помагати у закладанні християнських крамниць, шпіхлірів, позичкових кас, ріжних господарських і ремісничих спілок та всяких інших... установ” [11, с. 6–7].

Пастирським посланням *“Християнська робота”* від 2 серпня 1899 року багатим сказано: “...Коли допомагаєте вбогому, пам'ятайте, що він не лише вашого гроша потребує, але часом ще більше помочі дієвої, поради, потіхи... Давайте убогому можливість заробку – научіть його, покажіть йому, як би він сам міг свою долю поправити” [11, с. 8].

Завершуючи служіння єпископа Станіславівської єпархії та з покірністю приймаючи Львівський митрополичий престіл, Андрей Шептицький 4 січня 1901 року написав пастирське послання до духовенства та вірних *“Найбільша заповідь”*, яку можна назвати *“Гімном Пастирської любові”*. В кожному слові Послання можна відчувати, що написане з любов'ю до улюблених: “Мусиш Його любити, бо Він перший Тебе полюбив... Нашим обов'язком: віддати серце за серце! ...Людські серця тісно пов'язані між собою, що кожне порушення одного серця вправляє в рух усі інші; відгомоном відбивається об другі серця... Отже, нема між людьми більшої... сили, ніж любов, вона загальнолюдська! ...Не смієш жити в серці злости ...не смієш клясти – проклинати... Не кленить, а благословить!” [11, с. 55]. Цим посланням митрополит також подав для вірних завдання: відкупувати свої гріхи милосердям для вдів, сиріт та вбогих; остерігатися втрати та матеріальної кривди для вбогого, пам'ятаючи, що задержання заробітної плати є гріхом, що кличе до неба про помсту, бо прокляте таке майно і проклятий той, хто його посідає з кривдою для вбогих.

Важливими для християнського життя є вчинки милосердя не тільки щодо тіла, але й для душі. Звертаючись до вірних Львівської та Кам'янецької єпархій 27 січня 1901 року в пастирському листі *“Про Церкву”*, вже як митрополит, Андрей Шептицький настановляв виконувати вчинки милосердя з любов'ю у серці. Якщо не можна спромогтися на більшу милостиню, – нехай вона буде символом того, що людина рада би дати, що душа бажає. Може милосердний Бог прийме й незначну лепту для внутрішнього стану християнської душі. Однак треба стерегтись, щоб той внутрішній стан не був самообманом [10, с. 253].

Не залишався митрополит подалік від іншої сторони суспільного життя українського народу, тому 21 травня 1904 року вийшло у світ пастирське послання до духовенства *“О квестії соціальній”*. Послання містило вступ, 4 розділи, що склались із 84 підрозділів. Питання, висвітлені у посланні, були важливими не тільки на початку ХХ століття, але й актуальні в ХХІ столітті – це *“Соціальні труднощі”*, *“Квестія соціальна”*, *“Соціялісти хочуть знести право власності”*, *“Право власності, освячене Божим правом”*, *“Справедлива платня”*, *“Церква перестерігає богачів”*, *“Обов’язок убогих”*, інші. Сильний євангельським духом, як його називали в колах інтелігенції, Князь Церкви, у посланні писав, що рівність-братерство – це право справедливості та любові до ближнього, на якому стоїть цілий євангельський Закон. Божий Син прийшов спасти людський рід, став убогим і слабим, народився серед убогих і слабих, подбавши про них, бажає нахилити всіх людей до праці для добра убогих [12, с. 138].

Тринадцятого грудня 1931 року прийнято спільне пастирське послання митрополита Андрея та єпископів Церкви *“На поміч безробітним і вбогим”*. Указаним посланням наголошено висновки, передані в промові від 17 березня 1931 року *“З нагоди 40-літнього ювілею Енцикліки Папи Лева XIII Rerum novarum (Нові справи)”*, прийнятої 15 травня 1891 року. Духовним проводом Української Греко-Католицької Церкви стверджено, що лише діяльна любов ближнього і християнське милосердя не словами, а ділами зможе спасти людей із неволі, яку вони переживають. Митрополит просив вірних обмежити свої видатки і бути ощадливими; убогі можуть і повинні щось милосердного зробити для інших убогих і нещасливих. Наслідуючи приклад Папи Лева XIII, митрополит Андрей Шептицький закликав духовенство покинути захристії й піти в народ, між бідних і опущених, рятувати їх тіло й душу. Священикам доручив при парафіях організовувати добродійні акції. Наказав створити у Львові Крайовий рахунковий комітет та єпархіальні комітети з осідком у єпархіях, а при кожній парафії – товариства *“Союз милосердя”* [12, с. 434].

Голодомор 1933 року став криком усього єства поневоленого українського народу, а тому 24 липня 1933 року Слуга Божий Митрополит Андрей Шептицький спільно з єпископами Церкви скерував Звернення до вірних *“Україна в передсмертних судорогах”*. Це документ болю серця і надії на Боже милосердя, адже населення вимирало голодною смертю; на несправедливості, обмані, безбожництві та деправації людодісна система державного капіталізму довела багатий недавно край до повної руїни. Уряд Церкви закликав вірних, щоби молитвами, жертвами і всіма можливими добрими ділами християнського життя випрошувати допомогу з неба, коли на землі немає жодної надії на людську поміч. Єпископи перед цілим світом знову протестували проти переслідування малих, убогих, слабих і невинних, а гонителів оскаржували перед Судом Всевишнього, бо *“кров робітників, що в голоді орали чорнозем України, кличе о пімсту до неба, а голос голодних женців дійшов до ушей Господа Саваота...”* [12, с. 477]

На свято Успення Пресвятої Богородиці, 28 серпня 1934 року, митрополит Андрей написав друге звернення до духовенства *“Поможім безробітним”*. Митрополит звертався з проханням організувати безробітним інституцію, яка хоча б декому з них допомогла, а з часом могла б допомагати багатьом. Отримуючи в духовному житті ласку і силу Божого милосердя, будучи мужем молитви,

митрополит у зверненні писав, що немає страшнішого безробіття, коли душа з браку віри, чеснот, доброї волі не може працювати над своїм вічним спасінням. Щира молитва може випросити цим найбіднішим із безробітних і найубогіших з убогих ласку християнського життя й навернення до Бога [12, с. 484–486].

Шістнадцятого жовтня 1940 року митрополит Української Греко-Католицької Церкви Слуга Божий Андрей Шептицький скерував голові ЦК КП(б)У М. Хрущову лист *“Про надання дозволу священикам обслуговувати хворих у лікарнях”*. Митрополит із відповідальністю за паству писав про заборону останньої сповіді недужим, умираючим у лікарнях, клініках, оправдовуючись приписом кримінального кодексу, а тому просив М. Хрущова скасувати цю “аномалію теперішньої правової інтерпретації кримінального кодексу і недужим, терплячим у шпиталях принести бажану пільгу” [12, с. 911]. Оскільки кількість хворих зростала, 15 серпня 1941 року подібну заяву написано на адресу Уряду здоров'я управи м. Львова *“Про дозвіл забезпечення хворих постійною духовною опікою”* [12, с. 934].

Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький по-батьківськи дбав про полонених. Серед архівних документів можна прочитати звернення до управи м. Львова *“Про транспортування продовольчих посилок для полонених українців”*, підписане 1942 року [12, с. 967].

Вісімнадцятого березня 1942 року підписано послання *“До духовенства всіх єпархій галицького Генералгубернаторства з закликом допомогти голодуючим”*. З великим болем писав митрополит про голод у народі: “...Большевицька рабівнича господарка, яка накладала на наших селян непомірні тягари в натураліях і збіжжі, багато людського робочого матеріялу вивезено в Сибір, багато помордовано по в'язницях, велика повинь у серпні цього року...” [10, с. 969]. Митрополит вважав необхідним за допомогою Українського крайового комітету і галицького єпископату організувати та координувати роботу через священиків кожної парафії щодо збірки грошей заснованими “Комітетами помочі голодуючим”; утворення спільних кухонь у “братському домі”, в читальні або плебанії; утворення колоній для утримання багатшими господарями та безоплатного харчування однієї або двох дітей до нового врожаю хліба.

Доцільно окремо зупинитись на двох важливих і взаємопов'язаних документах Української Греко-Католицької Церкви часу подвижницького пастирства Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького: це два послання до духовенства та вірних – *“Про милостиню”* та *“Про милосердя”*. Вказані документи богословського, соціального, історичного характеру можна назвати чи не найвагомішими з усіх зафіксованих документів Української Греко-Католицької Церкви від часу Першого генерального собору Львівської єпархії, проведеного 5 серпня 1535 року [8, с. 89], до останнього синоду Церкви.

Так, митрополит направив послання до духовенства та вірних *“Про милостиню”*, підписану 13 березня 1940 року, в якому навчав словами старозавітного праведного Товита, св. Апостола Матея. Показуючи нужденне життя убогого, він зазначав, що “послання многих вдовиць, сиріт, старих та недужих людей, а між ними і священиків приневолює мене звернутися до вас усіх ...з візванням прийти їм із поміччю, пересилаючи до нас харчі, які можете, або помагаючи нам в даному випадку по селах купити, які ми могли б роздати потребуючим. Усіх

отців взиваю, щоби з парафіяльними радами уживали всіх церковних грошей на підмогу потребуєчим, передусім по містах..." [12, с. 224–225].

Одинадцятого червня 1942 року митрополит Андрей Шептицький звернувся із посланням до духовенства і вірних *"Про милосердя"*. Пастир Церкви аналізував засади Божого і людського милосердя, почерпнуті зі Святого Письма, навчання Отців Церкви, Катехизму Церкви. Науково-філософські, соціально-економічні засади, пояснення і водночас вимоги викладено у 57 пунктах послання. Слуга Божий Андрей Шептицький зазначав, що Боже милосердя щодо людей так пов'язане обов'язком і чеснотою милосердя, що Бог наче тільки одного від нас й домагається [12, с. 915].

З метою кращого розуміння і відповідно виконання вірними, митрополит роз'яснював суть термінів *діло милосердя, милостиня*. У п. 24 послання вказано, християнський акт милосердя має вище духовне значення: він наказаний надприродним мотивом, просвічений світлом християнської віри і Божої благодаті [12, с. 245].

Про сенс християнської милостині митрополит у посланні пояснював, що, по-перше, – вона тільки тоді є правдивою християнською чеснотою, коли при її виконанні не порушено право справедливості або любові ближнього, щоби милостиню давати зі свого, а не з чужого; по-друге – милостиня є виявом християнської любові ближнього та розповсюджується на всіх ближніх взагалі – і на чужих, невірних, безбожників, ворогів. Милостиня повинна зберігати природний порядок, тобто допомагати передусім тим, що мають більшу потребу, ближчим собі – перед чужими, добрим – перед злими. Треба давати милостиню правдиво вбогим, щоби вона не була заохоченням чи допомогою до гріхів (лінивства, пияцтва). Найкраща милостиня – можливість працювати [10, с. 255].

Пастир Церкви навчав вірних, що гріхом проти милосердя і любові до ближнього, "правдивою безоднею злоби і ненависти є злочин чоловіковбивства..., це правдиве повторення злочину Каїна... Християнська громада повинна дати відчуті чоловіковбивцям, що над ними має милосердя, але ними і бридиться... Їх душі поручаю і молитвам і милосердному, але й рішучому поступуванню і духовних отців, і усіх християн супроти них..." [12, с. 249].

Першого листопада 1944 року помер Слуга Божий митрополит Андрей Шептицький. Митрополичий престіл очолив патріарх і кардинал Йосиф Сліпий (1892–1984), якого арештовано 11 квітня 1945 року [6, с. 135–138], а вже в березні 1946 року почалось тотальне переслідування Церкви.

Із виходом Української Греко-Католицької Церкви з підпілля в 1989 році почала відновлюватися практика проведення її Соборів, які, наслідуючи спадщину Слуги Божого митрополита Андрея Шептицького, акцентують увагу на вирішенні соціальних проблем. Так, I сесія Собору Української Греко-Католицької Церкви на тему: *"Нова євангелізація"* відбулася 14–21 жовтня 1996 року. Увагу зосереджено на молодіжних проблемах, що несуть соціальне навантаження, зокрема волонтерському служінню бідним, євангелізування у в'язницях, поспішаючи до молоді з духовною, культурною, матеріальною допомогою.

На II сесії Собору на тему: *"Роль і місце мирян в Церкві"*, проведений 1–10 вересня 1998 року, серед порушених питань – служіння мирян, проблеми опіки над установами соціального захисту, запобігання дитячому жебрацтву,

розвиток опікуваних Церквою дитячих закладів. Наголошено, що семінаристи повинні отримувати спеціалізовані курси для різних соціальних груп, розвиваючи інститут “капеланства”, як одну з форм милосердного служіння.

Третя сесія Патріаршого Собору, що відбулася 26–30 грудня 2001 року на тему *“Ісус Христос – джерело відродження українського народу”*, характеризувалась практичними вказівками та пропозиціями щодо різних напрямів діяльності Церкви. У розділі 8 *“Соціальна і благодійна діяльність Церкви”* зауважено, що минуле століття має багато прикладів служіння ближньому в його потребах [2, с. 33], є взірцем для наслідування молодого покоління.

Учасники Собору оцінили великий внесок самовідданого служіння митрополита Андрея Шептицького для розвитку благодійництва, плекання жертвовного духу вірних. Вони заохочували священнослужителів та богопосвячених осіб продовжувати цю гідну наслідування практику, очолити працю для допомоги потребуючим, закликали вірних для підтримки благодійних організацій і товариств. На завершення Собору прийнято резолюції, які направлено керівникам органів виконавчої влади.

На Соборі УГКЦ, проведеному 15–16 січня 2002 року на тему *“Євангелізація і душпастирство у III тисячолітті”*, директор благодійної організації *“Карітас”* отець, а згодом єпископ, Микола Сімкайло (+2013) виголосив доповідь *“Карітас у Церкві та його служіння у III тисячолітті”*, в якій відображено питання про навчання Мецената української молоді, Опікуна сиріт та убогих – Слуги Божого Митрополита Андрея Шептицького, заохочено служити і ступати тими стежками великого Пастиря, любов і милосердя якого були такими великими до своїх вірних, що до нього тягнулися люди різних віросповідань і одержували допомогу. На цьому ж Соборі о. Сергій Знак, капелан Івано-Франківського притулку для неповнолітніх говорив про іншу форму благодійництва – опіку над дітьми-сиротами, на що також особливу увагу звертав митрополит Андрей у посланні *“Про вдовичо-сиротинський фонд”* [12, с. 287], заохочуючи їм всіляко допомагати. Слова о. Дмитра Кубацького “нас повинна духовно оживляти і вирізняти чітка постава: ставати ближнім для кожної людини” [2, с. 372] (див. Мк 10. 29–37) стали серцевиною рішень Собору.

Синодом Єпископів Української Греко-Католицької Церкви від 29 листопада–5 грудня 2009 року, серед документів організаційного характеру, 6 жовтня 2009 року прийнято звернення Блаженнішого Любомира до вірних Української Греко-Католицької Церкви на тему *“Про відзначення Всесвітнього дня хоспісної та паліативної допомоги”* [1, с. 3–5], зміст і дух якого наповнений милосердною любов’ю, співчуттям до людей.

На засіданні Синоду, що відбувся в грудні 2009 року, прийнято Постанову *“Про оголошення 2010 року Божого Роком християнського покликання з особливим наголосом на покликанні до богопосвяченого життя”*, оприлюднену 1 січня 2010 року. У Постанові наголошено, що праця цих людей є не тільки виконанням професійних обов’язків, але й виявом любові до ближнього [3, с. 11].

Синод Єпископів Української Греко-Католицької Церкви на тему *“Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом”*, що завершився 2 грудня 2011 року, що стала втіленням у життя Церкви завдань, накреслених попередніми митрополитами. У пастирському листі Блаженнішого Святослава, оприлюдненого на

Синоді, наголошено, що одним із важливих елементів, що виражають внутрішню природу Церкви та виявляють, наскільки живою вважається парафія, є діяльність – служіння любові або харитативна діяльність. У листі визначено поняття *церковного уряду*, що не вважається виконанням певного адміністративного уряду, а служінням Богові та ближньому [9, с. 4–5].

Отже, вивчаючи завдання, визначені в документах митрополита Української Греко-Католицької Церкви Слуги Божого Андрея Шептицького щодо соціального захисту людей, можна почерпнути як проникливе навчання про милосердя Бога, так і зобов'язання до виконання настанов та вимог, викладених у цих документах. Навчання про любов і милосердя Бога, який бажає об'єднати в одну Божу родину всіх людей, які б любов'ю і милосердям осягнули святість. Сила Божого милосердя і Божої любові не розділяє нації, обряди, людину саму в собі, а навпаки – єднає, відповідно, людина в душі милосердя і любові покликана відповісти на єдність Триєдиного. Доведено, що важливим є стан духовного вдосконалення людини, яка готова до їхнього сприйняття чи несприйняття.

Можна зрозуміти глибинний сенс милосердя, що відчитується у різних проявах служіння: Господу <> Церкві <> суспільству <> конкретній особі, через ласку <> слово <> дію. Вони є добрим дороговказом на шляху розвитку громадянського суспільства, відродження та утвердження в ньому християнських цінностей – основи вільного й щасливого майбуття, ключа до розв'язання сучасних проблем, творення справедливої, вільної і духовно багатой держави. Необхідно зліквідувати релігійне невігластво, вникнувши, засвоївши і застосовувавши вчення Христа в усіх сферах життя. З цією метою ввести за рахунок компонента вищих навчальних закладів як обов'язкові предмети: релігієзнавство, християнську етику, християнську психологію та християнську педагогіку, спецкурси з християнської філософії, соціології, політології, які відіграють формаційну роль у житті молодшої людини, адже будь-яка держава потребує високоморальних і духовно зрілих професіоналів із різних галузей. Тісна співпраця Церкви і держави допоможе збудувати громадянське суспільство на християнських засадах, яке дбатиме про забезпечення духовних, матеріальних, соціально-правових потреб народу.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Гузар Любомир. Пастирський лист Верховного Архієпископа Києво-Галицького Української Греко-Католицької Церкви від 06.12.2008 № Р-08/608 Про відзначення Всесвітнього дня хоспісної та паліативної допомоги. – Київ, 2008.
2. Документи Єпархіальних соборів Української Греко-Католицької Церкви 2001–2002. – Т. I. Львів, 2003.
3. Звернення і послання. “Вісник Києво-Галицького Верховного Архієпископства”. – № 12. – Жовтень-грудень. – Київ, 2010.
4. Компендіум Соціальної Доктрини Церкви. – Київ, 2008.
5. Конституція України від 28 червня 1996 року (з відповідними змінами та доповненнями). ВВРУ № 30. – Київ, 1996. – С. 3.
6. Панас Кость. Історія Української Церкви. – Львів, 1992.
7. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. – Рим, 1990.
8. Собори Львівської єпархії XVI–XVIII століть. – Т. I. – Ч. 1. – Львів, 2006.

9. Шевчук Святослав. Пастирський лист Жива парафія – місце зустрічі з живим Христом. –Київ, 2012.
10. Шептицький Андрей. Пастирські листи. – Т. I. – Львів, 1994.
11. Шептицький Андрей. Життя і діяльність. Церква і церковна єдність. Документи і матеріали: 1899–1944. – Т. I. – Львів, 1995.
12. Шептицький Андрей. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899–1944. Церква і суспільне питання. – Т. II. – Ч. 2. – Львів, 1998.

**Wolodymyr Andrushko,  
Michael Luchkiv,  
Lesya Wołoszyn**

**THE DOCTRINE OF ANDREY SHEPTYTSKY GOD'S LOVE  
AND MERCY IS THE BASIS OF THE RENEWAL OF SOCIETY**

National Forestry University of Ukraine,  
General Chuprynky street, 103, Lviv, 79000, Ukraine  
e-mail: nltu@ukr.net  
OSBM church St. Andrew the First-called m. Lviv  
Sq. Cathedral, 1, Lviv, 79000, Ukraine  
Lublin Catholic University  
Al. Raclawice, 14, Lublin, Poland  
e-mail: kancelaria@kul.pl

*The article from the standpoint of morality and law analyzes the concept of God's love, mercy and social issues of the Metropolitan Andrey Sheptytsky, which is still relevant today for the Church and society.*

*Key words: Spirituality, love, mercy, law, justice and service.*

*Стаття надійшла до редколегії 15.05.2015*

*Прийнята до друку 1.06.2015*

УДК 1(091) (477) "19"

Галина Гучко

## АНДРЕЙ ШЕПТИЦЬКИЙ ЯК МЕЦЕНАТ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул.Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: kafedra\_kultura @ mail.ru

*Проаналізовано діяльність митрополита Андрія Шептицького як мецената української культури. Виокремлено заслуги А. Шептицького у заснуванні Національного музею у Львові, фінансовій підтримці художників, зокрема О. Новаківського, музичного мистецтва, що розвивалось у церковному середовищі. Доведено, що вплив митрополита на національно-духовне життя Західної України першої пол. XIX ст. сприяв пробудженню національної свідомості українців.*

*Ключові слова: Андрей Шептицький, музей, національна свідомість, українська культура, традиції.*

Андрей Шептицький, який своїм життям уподібнився долі українського народу і дав поштовх до боротьби за національно-культурні права українців, відкрив окрему сторінку в історії української культури. Митрополит походив із давнього українського роду графів, який із часом спольщився. Ще у XVIII ст. родина Шептицьких дала Українській Церкві Львівського єпископа Варлаама (1710–1715), митрополита Київського і єпископа Львівського Атанасія (1715–1746), єпископа Перемишлянського Атанасія Молодшого (1762–1779), митрополита Київського і єпископа Львівського Льва (1748–1779). У XIX ст. родина Шептицьких трохи відійшла від церковних справ, але всі ці імена нагадує батькові Андрей Шептицький, цитуючи при тому слова з листа Варлаама-Василя Шептицького до коронного гетьмана Адама Сенявського, де є характеристика їхнього роду: "Ми не від учора, ані з чиєї ласки, ані з нобілітації, ані з подружніх зв'язків, але з давніх предків... Ми такі старі, як стара Русь і віра Христова в нім..." [9, с. 238].

"Духовний глава українського народу", "будівничий нації", "князь української церкви", "український Мойсей" – такими високими словами нарекли митрополита історики, які наголошували на його винятковій ролі в національно-історичній ситуації впродовж усього його перебування в резиденції митрополита Галицького. Важливим напрямком його духовної праці були чисельні пастирські листи. Василіанський архімандрит Теодозій Галуцинський, один із біографів А. Шептицького, нарахував 140 листів. Вони виходили три-чотири рази на рік. Тематика – богослов'я, літургія, мистецтво, обряд, громадські, політичні й державні справи, єдність Церкви Христової, листи до українців-емігрантів.

*Мета* дослідження – показати заслуги митрополита А. Шептицького як мецената та покровителя української культури, який своїм життям уподібнився долі українців, що спричинило до усвідомлення національної ідентичності народу.

Як митрополит, А. Шептицький провадив значну роботу у справі євангелізації українців, тому особливу увагу приділяв процесу формування майбутніх душпастирів, здатних не тільки жертовно нести пастирську службу, бути духовними провідниками українського народу, а й очолити його віковічні прагнення до свободи та незалежності своєї країни. З цією метою у Станіславові (1906 р.) і в Перемишлі (1907 р.) відкрилися єпархіальні семінарії, а найбільш здібних студентів владика відправляв на навчання в університети Рима, Інсбрука, Відня, Фрідбурга, оскільки “будівничий нації” усвідомлював, що, крім євангелізації українського народу, необхідно пробудити його національну самосвідомість, а цього неможливо досягти без піднесення освіти та національної культури. Через десять років завдяки низці реформ митрополита у Греко-Католицькій Церкві було достатньо підготовлених і освічених священиків.

Однак А. Шептицький не менше дбав про духовно-історичний спадок, художньо-мистецькі надбання, історичну пам’ять народу. Колекціонерсько-мистецькі зацікавлення митрополита з’явилися 1886 року під впливом відвідання ним Церковно-археологічного музею при Київській духовній академії і розмови з професором історії М. Петровим. У 1894 році засновано Церковно-Археологічний музей при митрополичій канцелярії. У письмі-розпорядку від 1 вересня 1901 року А. Шептицький звернув увагу на необхідність загальної організації, яка б займалася охороною пам’яток мистецтва, іконопису, архівів, бо “при найбільшій волі пароха, самим ділом переходження з рук до рук і з місця на місце, з кожним роком помалу зменшуються і затрачуються найцінніші, а найбільше знищені акти, метрики й папери” [2, с.180]. Також митрополит нагадав приписи церковного права згідно зберігання старих церковних книг, актів, ікон, риз. Однак і сам А. Шептицький продовжив збирати давні артефакти, розуміючи значущість сакральних пам’яток. Згодом віднайдені, а подекуди і врятовані від повного знищення предмети церковного вжитку, рукописи, стародруки, було передано в музей. Серед них особливої уваги заслуговує один із перших експонатів – фрагмент іконостасного ансамблю церкви Покрови Богородиці із с. Поляни, відкриття і збереження якого належало тоді молодому монаху Андрею Шептицькому, що фактично врятував його від спалення. Згодом у своїх спогадах він писав: “Зі Станиславова приїхав у Добромиль із новинами, дійшли ми до полянської церкви якраз у хвили, коли люди, побудувавши з цегли нову каплицю, зачинили стару церковцю бити, а ікони приготували палити... І так ікони давньої церкви одним із перших зав’язків Музею” [8, с. 5].

Для впорядкування, опрацювання та подальшого поповнення музею митрополит запросив молодого вченого, доктора наук, який здобув певний досвід у музеї Ставропігії Іларіона Свенціцького. З 1905 до 1952 року мистецтвознавець, учений-філолог, невтомний організатор музейної справи, І. Свенціцький підтримував зв’язки з музеями, архівами, бібліотеками Києва, Праги, Варшави, Відня, Петербурга. Експедиції І. Свенціцького Бойківщиною, Лемківщиною, Гуцульщиною суттєво поповнили фондові збірки, що спричинило до розширення музею. Під його керівництвом створено постійну експозицію Національного

музею у Львові, для якої у 1911 році на кошти митрополита придбано палацову споруду (архітектор В. Рауш, власність професора Дуніковського) на вулиці Мохнацького, 42 (тепер вулиця Драгоманова). І. Свенціцький прагнув перетворити музей у наукову установу і здійснював цей план досить багатою видавничою діяльністю, публікуючи дослідження з серії “Збірки Національного музею у Львові” (34 книги).

Як меценат, глибокий знавець і тонкий поціновувач національного і світового мистецтва, митрополит добре розумів суспільну вагу музею. Тринадцятого грудня 1913 року А. Шептицький урочистим актом проголосив передачу створеного ним музею українському народові. Тут були збірки книжок, рукописів, стародруків, ікон, церковних риз – усього понад 13 тис. експонатів, які він збирав багато років власними силами. З нагоди відкриття Національного музею у Львові А. Шептицький сказав: “...Не хочемо бути сторожами гробів, хочемо бути радше свідками відродження. Збірки Музею передаємо українському народові не тільки як документи й свідки слави наших батьків, ми передаємо їх тим, що над культурою українського народу працюють, як живу основу майбутньої – дасть Бог – спільної праці нашого духовенства й інтелігенції, майбутніх поколінь нашого народу” [2, с. 186]. І далі владика проголосив пророчі слова: “Для мене довго-довго було своєрідною загадкою, як це можливо, щоб упродовж століть український нарід, цей убогий сільський люд, заражений на безнастанні напади турків чи татар, на фізичне і моральне нищення чужих вірою й мовою окупантів, заражений на страшні наслідки частих воєн, без корми і вітрил, зміг зберегти свою, йому притаманну духовність, виявом якої є український іконопис, українське мистецтво, своїх митців-артистів, свої цілі школи іконописців, про які Європа нічого не знала і про які досі не знає і ще довго не хотітиме знати, хоч буде примушена обставинами пізнати Україну” [3, с. 101].

При музеї було засновано архів та бібліотеку, а також проводили наукові дослідження. Головне завдання музею – формування, впорядкування, збереження творів мистецтва, а також їхня популяризація шляхом публіцистичної та видавничої діяльності. Засновник і меценат музею, митрополит А. Шептицький склав план майбутнього наукового видання – каталоги стародруків та рукописів, покажчики архівних пам’яток, опис ікон, історичні матеріали Львівського єпископства, Гуцульщина, покажчики приватного листування XVIII ст. і доби галицького Ренесансу. Видання планувалося у формі збірника, який, за пропозицією владики, мав виходити під назвою “Річники Церковного музею”. Завдяки зусиллям Союзу прихильників національного музею, що розпочав свою добродійну діяльність у грудні 1931 року, вдалося здійснити видання Літопису Національного музею. Про важливість видавничої діяльності та музейної справи свідчить той факт, що в першому числі Літопису опубліковано вступне слово митрополита, який наголосив на тому, що музей “стоїть на сторожі національної традиції і старанно зберігає все, що в національному житті заслуговує на увагу, – своїм характером, типом, мистецьким стилем, або прямо висловом, чи проявом національної думки, або національного життя” [1, с. 6].

Заснований для збереження й експонування пам’яток української культури, зібраних із теренів України, музей був тим осередком, довкола якого гуртувалися світочі нації, які в майбутньому “стануть капіталом, з котрого довгі покоління бу-

дуть могти черпати, жити й діяти...” [2, с. 217]. Із музеєм чільно пов’язані життєві і творчі долі багатьох українських митців. У різний час скарбницю духовних надбань українців підтримували й активно співпрацювали над її утвердженням знані діячі української культури та науки, серед яких Іван Франко, Михайло Грушевський, Філарет Колесса, Вадим Щербаківський, Володимир Шухевич, Іван Труш, Олекса Новаківський, Василь Щурат, Олександр Архипенко та багато інших. У його стінах знаходили орієнтири для своєї творчості Михайло Бойчук, Петро Холодний, Микола Бутович, Модест Сосенко, Олена Кульчицька та ін. [8, с. 8].

Крім того, владики здавна виношував ідею – створити у Львові художній заклад, оскільки українська творча молодь за освітою скеровувалась до вищих навчальних закладів Кракова, Варшави, Відня і Мюнхена. Багато з них навчалися при фінансовій підтримці А. Шептицького, зокрема, його стипендіатами були Юліан Макаревич, Яків Струхманчук, Микола Анастасієвський, Іван Северин, Микола Федюк, Михайло Бойчук. Так, Модест Сосенко завдяки меценатству митрополита вчився в Мюнхенській Академії (1901–1902 рр.) і в Національній школі мистецтв у Парижі (1902–1905 рр.) У 1910 р. Юліан Буцманюк взявся розписувати стіни Церкви Серця Христового монастиря Отців Василіан у Жовкві. На стінопис звернув увагу митрополит, оскільки Богородиця, малий Ісус та архистратиг Михаїл були намальовані у вишиванках. І саме це послугувало тому, що А. Шептицький оплатив Ю. Буцманюку навчання у Краківській академії [5, с. 26]. Талант молодого графіка Якова Гніздовського оцінив меценат і великий знавець мистецтв А. Шептицький, який у 1938 році надав йому стипендію для продовження художньої освіти у Варшавській академії мистецтв. Тут Я. Гніздовський вивчав живопис і графіку, але через початок війни у 1939 році навчання довелося припинити [6, с. 48].

Взагалі невідомо, як склалася б доля української культури в Галичині без активної участі митрополита А. Шептицького, бо найповніші справи в цій ділянці здійснювали за його ініціативою та матеріальною підтримкою. Він щедро фінансував усіх тих, хто хотів вчитися і до нього звертався за допомогою. У своїй невсипущій діяльності щодо піднесення художнього життя Львова, загалом художньої культури в Галичині, А. Шептицький вважав важливою справою запросити О. Новаківського і не помилився. “Слуга Божий був великим меценатом для молодих художників та надійних науковців, яких він підтримував духовно і матеріально... Таким чином він постійно купував картини українського художника Новаківського, – він пізніше стане дуже відомим, – тоді коли він ще був на своїх початках і мало відомий, даючи йому можливість продовжувати малювати” [7, с. 9]. На кошти митрополита придбано будівлю, в якій розмістилася художня школа О. Новаківського, а також майстерні М. Сосенка та О. Куриласа. Запрошення О. Новаківського пояснювалося деяким прицілом – мати доброго викладача майбутньої школи. Відносини між А. Шептицьким та художником формувалися поступово, не відразу, проте міцно, з глибокою пошаною один до одного. У цьому альянсі зустрілися дві могутні особистості, протилежні за творчо-духовними можливостями, але близькі фанатичною посвятою вибраній житейській стежі. Їм доведеться пліч-о-пліч прожити у Львові понад два десятиліття [7, с. 126–127]. У час великої матеріальної скрути О. Новаківського, митрополит прислав художнику велику кількість фарб та іншого малярського причандалля [7, с. 221].

О. Новаківський при підтримці митрополита, продовжуючи справу Вільної академії у свій майстерні 23 березня 1923 року відкрив Мистецьку школу, яка, як уважав художник була лише початком, бо заповітна його мрія – створення академії, подібної до Краківської, “щоб наш нарід міг повеличатися чимсь перед світом, щоб виховати цілі кадри нових митців, які на зразок нашої культури створили б щось зовсім оригінального” [7, с. 204]. Від початку заснування художньої школи її постійно відвідував меценат А. Шептицький. “Його коштами ця школа властиво й існувала, бо всі студенти були майже без засобів...” [7, с. 209]. Щорічно, влітку, завдяки фінансуванню митрополита студенти виїжджали на пленер до Космача, де О. Новаківський вчив їх уміння цілісного бачення природи, правильного визначення тональності кольору, його насиченості, точності відтворення. Владика розумів, що навчальний заклад потрібно творити на європейському рівні з урахуванням добрих молодих національних традицій і досягнень іноземних академій. З цією метою він відрядив у 1928 році до Парижа двох молодих художників – М. Мороза та В.Дядилюка – як для продовження художньої освіти, так і для освоєння навчальних програм художніх закладів. “Без сумніву, кожне покоління видасть таких артистів, що виховані за границею або на чужих узорах, віддадуть свій мистецький талант чужому напрямку, чужій культурі. Якщо між ними знайдеться якийсь геній, то розширить національну культуру, приєднавши до неї частину чужого духа. Якщо це будуть люди менших способностей, що не потраплять бути самі собою в творчості, а піддадуться цілковито чужій культурі, вони не створять у ній навіть того середнього, що могли б створити в середовищі своєї власної культури. Бо кожний мистецький твір мусить бути висловом душі, а кожна душа висловлюється ліпше, повніше й правильніше, коли захоче ті ціхи, що серед них виросла й до них належить”, – так вважав А. Шептицький [2, с. 189].

Митрополит великого значення надавав розбудові історичної школи, зокрема, він мав велику збірку й митрополичий архів, організував групу копіїстів (1909), які копіювали з архівів Ватикану, Відня документи, що стосувалися історії Греко-Католицької Церкви. У Вільно на пошук матеріалів та книг “будівничий нації” відрядив свого брата, о. д-ра Климента Шептицького, ігумена Унівської Лаври Братів Студитів.

“Духовний глава українського народу” підтримував гімназії, музичне мистецтво, яке розвивалося у церковному середовищі, – Богословську академію, Духовну семінарію, Інститут церковної музики. Він любив мистецтво і митців, тому і сприяв їхньому художньому вдосконаленню. Зі спогадів українського композитора, диригента, педагога, професора, одного із найяскравіших представників української діаспори у Відні А. Гнатишина: “Митрополит вражений виступом мого хору під час одного свята, покликав мене до себе і запитав, чи я не хотів би удосконалити свої студії хорового мистецтва у Відні. Я відповів, що я дуже радо пішов би до Відня продовжувати свої студії, але мої батьки були вбогі... Митрополит погодився виділити мені стипендію, що покрила б моє перебування у Відні та студії у Віденській консерваторії. Отримав я диплом Віденської консерваторії в 1935 р. і кожного року, коли я був у Львові, я завжди провідував митрополита” [1, с. 9]. Фінансував також А. Шептицький видання неопублікованих духовних хорових і світських інструментальних творів Д. Бортнянського у 1924 році [10, с. 302].

Збереглося листування українського письменника, який увійшов у світову літературу своїми творами “Камінний хрест”, “Новина”, “Кленові листки”, Василя Стефаника із митрополитом Андреем Шептицьким. Листи написані письменником в останні роки його життя і сповнені великого драматизму. У скрутні для себе часи Стефаник звертався по допомогу до митрополита. Ці листи свідчать про авторитет владики, його благородство, духовну і матеріальну підтримку тих, хто її потребував, і, по суті, про його внесок у розвиток української культури.

У перших листах (1930, 1934 роки) письменник “має відвагу непокоїти” владику і просити його за здібних хлопців Дмитра Сокульського та Миколу Косташука, щоб їх прийняли до Богословської Академії у Львові. В листі від 12 червня 1934 року В. Стефаник скаржиться на здоров'я і просить вислати 50 злотих, бо не має “ні ліків, ні дров”. У наступному листі – дякує митрополитові за гроші, які “розійшлися на насіння, на сорочки і на лікарів”. Також письменник просить владику благословити сина в далеку дорогу. Він пише: “Тому вдячний був би Вам, щобисьте допустили його перед себе і бачили на власні очі хлопця, який має заплатити ті гроші, що я Вам винен і за себе, і за його братів. При Вашій підмозі і Вашім благословенні він довгі роки ччився...” [4]. Просить у владики “послідню підмогу”. Владика завжди виконував прохання письменника, і щоб віддячити митрополитові за його доброту, В. Стефаник пропонує всю свою кореспонденцію та інші папери передати йому в розпорядження, щоб у такий спосіб оплатити борг.

У своїх листах письменник називав владику найбільшим українцем у всій Русі-Україні, бажає йому стати на чолі української політики, бо його “велике знання і велика особиста культура заважили серед українців таки дуже багато і за це далекі наші покоління будуть дякувати”.

Увагу приділяв владика діяльності культурно-просвітницьких товариств “Просвіта”, “Рідна школа”, “Сільський господар”, а також він звертався до чеського уряду щодо української господарської академії в Подебрадах. Був ініціатором і засновником Земельного банку у Львові (1910). У 1903 р. А. Шептицький заснував медичну установу “Народна лічниця” для надання безкоштовної лікарської допомоги вбогим хворим мешканцям Львова та усієї Галичини – без різниці віровизнання і національності. Для лічниці А. Шептицький передав і обладнав своїм коштом (понад 7 тис. крон) дім на узбіччі Святоюрської гори на вулиці П. Скарги (нині вул. Озаркевича, 4). А на Янівському передмісті митрополит віддав будинок та все медичне обладнання для жіночого медичного закладу “Порадня матерів”. У 1917 році засновано Фонд митрополита Андрея Шептицького для українських сиріт, а ще раніше відкрилися ним засновані сиротинець, бурса й притулок для вбогих [9, с. 241].

Заходами комісії охорони природи при НТШ митрополит дав розпорядження утворити на землях Львівської митрополії заповідники кедрових лісів та степової рослинності. Це були одні з перших заповідників у Західній Україні. А. Шептицький був справжнім державним мужем, представляючи перед світом п'ятимільйонне українське населення Західної України. До думки “українського Мойсея” прислухалися уряди держав і політичні партії. Двадцять восьмого червня 1910 р. він виголосив промову у “палаті панів”, у якій прозвучали пророчі слова про те, що коли у Львові постане український університет, то його культурні

й національні впливи сягнуть так далеко, як далеко лунає українська мова. Ці слова належним чином кваліфікували у Відні, Варшаві та Петербурзі, зважаючи вплив університету на роздертого по різних державах українства. Після появи 1913 року відомого цісарського декрету про відкриття з першого вересня 1916 року українського університету російське відомство закордонних справ висловило Відню різкий протест проти неприємного акту проти Росії. У період Другої світової війни “духовний глава українського народу” особисто звернувся з посланням до Гітлера, в якому засуджував винищення євреїв. Він був єдиний із першоєрархів європейських країн, хто відважився це зробити. “Графа Шептицького ми могли б повісити, митрополита Шептицького мусимо терпіти”, – так відгукнувся Гітлер на послання “українського Мойсея” [0, с. 244].

Шовіністичні елементи сусідньої країни, які претендувати на територію Галичини, характеризували діяльність митрополита А. Шептицького в найтемніших фарбах. У всьому їм вбачався український націоналізм, а в особі А. Шептицького – лише його ідеолог. У такому світлі митрополита представляли і перед Апо-стольською столицею. Очевидно, що ці шовіністичні елементи як за часів Австро-Угорщини, так і Речі Посполитої не могли чи не бажали визнати такої реальності: митрополит серед українців – особистість, найбільш репрезентаційна в народі, поневоленому століттями. І своїм життям і своєю працею А. Шептицький увійшов яскравою сторінкою в історію української культури.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Арт клас. Всеукраїнський освітньо-мистецький часопис для викладачів художньо-естетичних дисциплін та молоді. Вип.4. – Львів, 2005.
2. Базилевич А. Введення у твори митрополита Андрея Шептицького. – Торонто, 1965.
3. Кашуба М. Історія української культури. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2011.
4. Костенко Т. Столітнє гніздо Стефаника. Білі сторінки і знакові постаті у житті видатного письменника. Газета “Дзеркало тижня”. – №27 (807). – 17 липня 2010 р.
5. Країна. Тижневий журнал по-українськи. – №15 (268). – 16 квітня 2015 р.
6. Країна. Тижневий журнал по-українськи. – №4 (257). – 29 січня 2015 р.
7. Овсійчук В. Олекса Новаківський. – Львів, 1998.
8. Откович В., Пилип'юк В. Українська ікона XIV–XVIII ст. – Львів: Світло й Тінь, 1999.
9. Слабошпицький М. Українські меценати. – К. 2001.
10. Штундер З. Станіслав Людкевич. Життя і творчість. – Т. 1 (1879–1939). – Львів: ПП “БІНАР-2000”, 2005.

**Halyna Huchko**

**ANDREY SHEPTYTSKYI AS A PROMOTER  
OF UKRAINIAN CULTURE**

*Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska Str.,1 Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: kafedra\_kultura@ mail.ru*

*Activity of metropolitan Andrey Sheptytskyi as a promoter of Ukrainian culture is analyzed. Merits of A. Sheptytskyi in the foundation of National museum in Lviv, financial support of artists, in particular O. Novakivskyi, musical art that was developing in church surroundings are singled out. It has been proved that the influence of metropolitan on national spiritual life of Western Ukraine in the first half of the XIX century contributed to the assistance of national consciousness Ukrainians.*

*Key words: Andrey Sheptytskyi, museum, national consciousness, ukrainian culture, traditions.*

*Стаття надійшла до редколегії 11.05.2015*

*Прийнята до друку 1.06.2015*

УДК 271.5 – 726.1

**о. Матей Михайло Гаврилів, ЧСВВ**

## **ДІЯЛЬНІСТЬ МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО ЯК ПІДСТАВА ЙОГО БЕАТИФІКАЦІЇ**

Монастир Св. Онуфрія, вул. Богдана Хмельницького, 36,  
м. Львів, Україна, 79019

*Досліджено проблеми актуальної справи беатифікації Слуги Божого митрополита Андрія на основі аналізу виконання богословських і гуманістичних чеснот та значення його непересічної особи у церковному, державному, духовному й екуменічному діянні у сучасній Україні та поза її межами.*

*Ключові слова: чесноти, віра, надія, любов, второпність, справедливість, мужність, героїзм, обожествлення, святість, беатифікація, канонізація.*

Особа Слуги Божого Андрія багатогранна і завжди актуальна, особливо тепер, коли Україна ступила на шлях будівництва “Рідної хати”, спрямовуючи неймовірні зусилля у державотворенні та пошуках єднання християнських Церков київської традиції. Спадщина великого митрополита тут найбільш доречна, бо з неї можна черпати завжди свіжі ідеї у різних ділянках, починаючи від виховання і закінчуючи остаточною метою – досягненням вічності, до якої всі ми прямуємо. У цьому плані офіційне проголошення Слуги Божого Андрія святим заступником було б ще одним доказом Божого благословення для українського народу.

Вперше на ім'я митрополита Андрія Шептицького я натрапив у 60-х роках, коли знайшов старий молитовник моєї бабусі Розалії, яка повернулася з Караганди після десятилітнього тюремного політичного ув'язнення. У цій маленькій книжечці була молитва Слуги Божого Андрія за український народ, яка мені сподобалася і яку я переписав у блокнот. Чи міг я у ті часи припустити, що у січні 2007 року я, ієромонах Василянського Чину, братиму участь, як богословський радник Конгрегації у справах канонізації святих у Ватикані під час засідання у справі беатифікації митрополита Андрія, василіянина?

Деякі мовні уточнення щодо поняття чеснот. Чеснота в українській мові означає позитивну моральну рису в характері людини, доброчесність, а також невинність, непорочність, цнотливість, чесність [7, с. 316], а також якоюсь мірою святість, напр. “чесні мощі”, “чесний хрест” [6, т. 2, с. 538], шляхетність [там же, с. 539], чеснота – “добродзетель”, по грецьки – *ajrethv, ergesiva*, що може означити “досконалість, слава, велич” [3, с. 147] і “целомудріє” [5, т. 4, с. 435], у росіян чеснота – це “добродетель”, у польській мові “*cnota*”, що означає “зберігання засад обов'язкової етики”, “шляхетність”, а також “дівство, невинність, чистота” [20, т. 1], у чеській та словацькій мовах – це “*ctnost, dobre skutky*” [19, с. 493]. У різних західних мовах вживаються похідні від латинського *virtus* = сила, якість, від *vir* =

муж – звідси мужність, що означає поведінку або постійну готовність, чуйність чинити добро, незважаючи на труднощі. Ця звичка доброчинності набувається зусиллям постійної вправи, тобто повторенням актів. Така звичка накопичує в собі енергію, яка уможливорює постійне практикування добра, що є виявом духа.

*Поняття “святість”.* Ключем до всіх релігійних явищ слугує слово “sacrum” від індоєвропейського кореня “sak” звідси “sakros”. Усі релігійні форми обертаються довкола цього слова [17]. Усі культури мають термін для позначення сакрального, ось найголовніші: кодеш – єврейське (q’dôš) від кореня qdš [21, р. 225–242], gaḡios – грецьке (algioò), харам – арабське (*Hrm*) в ісламі означає: “священне”, а також “табу” [11, с. 317–331], sacer, sanctus – латинське, що означає обмежене, звужене, але також започатковане; звідси також похідні, як ось: sainteté, santidad, holy, heilig. Sacer означає стан, а святість означає наслідок дії.

У слов’ян це слово передане поняттям “свят” = святий від санскритського “çvi” – блищати, сяяти. Санскритське “çvinta” чи “çvêta” = сяючий, очищаючий, звідси “свзтый” = “agioò” – вибраний. У слов’ян може означати також сильний, рослий, міцний, чистий, шановний. Споріднені слова: свѣтъ, цвѣтъ, свать = блиск, світло. Так особа, як і предмет, чи місце, чи період часу можуть бути позначені сакральністю, тобто чимось неповторним надзвичайним. Отже, “сакральне”, “священне” в кожній релігії має щось особливе, оригінальне, відмінне від іншого. Священне ніколи не збігається з чимось “нормальним”, “буденним”, воно їх докорінно перевищує. Сакральний простір – це, справді, місце, відокремлене від звичайного. Священний час – це період, який виходить поза звичайний порядок.

Рудольф Отто (1869–1937), вивчаючи релігійний феномен, розуміє під священним, щось таке, що не може бути зведене до іншого, бо сакральне – це “ganz Anderes” – докорінна відмінність, яка “вривається” у буденне. Професор Отто ототожнює його, як numen, (нумінозне = невимовна божественна потуга), яке проявляється у двох формах: таємничий страх перед трансцендентним (misterium tremendum) та відчуття тривоги з причини власної недосконалості, а друге – це захоплення (fascinans) людини загадковістю розгортання буття у всій його досконалості й повноті [16, р. 17–19].

Досвід священного відбувається у людському сумлінні, у я-душі та відсилає до чогось вищого, неописаного, що цілковито вислизає з-під концептуалізації. Люди всіх часів сприймали священне у його виявленнях завдяки здатності душі свого я і документували це людською мовою чи людськими способами й засобами свій досвід у пам’ятниках сакрального, як ієрофанії. Такий досвід ще можна назвати релігійним, побудованим на зв’язку між особою і сакральним. Тут входить у гру містицизм, святість, покликання, любов, героїзм тощо.

*Поняття “обожествлення” (Q’Yosid).* Питання “обожествлення” не фігурує у процесі канонізації за героїзмом чеснот, мабуть, тому, що важко визначити конкретно міру обожествлення людини. Однак це поняття в духовності Сходу займає важливе місце, і тому необхідно присвятити йому дещо уваги.

“Весь динамізм Святого Духа, який є в нас, – пише о. Шпідлік, – полягає у встановленні нашого живого спілкування з Ісусом та з Отцем, у нашому “обожествленні”. Попри свою обтяженість важкими боргами, лексикон “деїфікації”, “обожествлення” постав, мабуть, перед грецькими Отцями, що здатний виразити новизну стану, у який Воплочення Сина Божого привело людину. Обожествлення

людини відповідає внутрішній логіці “воплощення” Бога. Йдеться про таїнственный обмін, в якому “кожен набуває властивостей іншого” [8, с. 51].

Сьогодні завдяки богословам Сходу це вчення знову стало відомим на Заході [12]. У лексиконі обожествлення можуть знайти своє вираження чимало тем, як ось: створення людини на образ і подобу Божу, тема усиновлення, наслідування Бога та Його Христа, але також тема споглядання, любові, чеснот і молитви [8, с. 52]. Отці Церкви глибоко усвідомлюють той тісний зв'язок, який існує між моральною поведінкою людини та її участю в божественному житті, присутньому в ній як небесний образ. “Бог, – каже Григорій Богослов, – на ймення має любов та мир, і ці імена закликають нас перемінитися згідно з чеснотами, які Його визначають” [4, с. 688]. Отже, чесноти – це міра нашого обожествлення. Катехизм УГКЦ також містить це поняття: “Обожествлення – це зустріч Бога і людини у вірі. Воно неможливе без відкритості людини на благодать та її духовних зусиль. Лише через виконання Божих заповідей та очищення серця християнин у співдії з Божою благодаттю підноситься на все вищі ступені досконалості. Внутрішнє очищення, чеснотливе життя, життя у святості є головною умовою обожествлення, єднання з Тим, Хто є Джерелом Святості, Чистоти й Досконалості. Божественна любов, яка є вершиною чеснотливого життя, є також силою обожествлення людини. Бог стає людиною зі Своєї любові до людини, а людина зростає в обожествленні своєю любов'ю до Бога. В обожествленні ум людини стає просвіченим, охопленим божественним світлом. Людина стає причасником божественної любові преображається все її буття: людина стає богом по благодаті” [4, с. 854–855].

*Героїзм чеснот як підстава для визнання святості.* У справах процесу беатифікації і канонізації є дві причини чи підстави для їхнього проведення: мучеництво, як героїчне свідчення власною смертю за християнську віру чи за моральні чесноти, і свідчення героїзмом чеснот. У цих випадках цей героїзм кандидата до канонізації повинен бути виявленим, підтвердженим і доведеним настільки очевидно, щоб не виникало жодного сумніву. Доходження проходить через різні етапи, і воно дуже прискіпливе та методологічно дріб'язкове. Необхідно встановити ставлення Слуги Божого до його спілкування з Богом, його злуку з Ісусом Христом, а також його поведінку щодо ближніх. Отож, йдеться про вертикальний і горизонтальний виміри святості його життя та діяльності. Ознайомлюючись із життями святих різних часів, можна зауважити, що кожен із них виконував не всі чесноти, що практично неможливо, але виявляв надзвичайний героїзм в одній чи у декілька з них.

Що стосується самого героїзму, то йдеться про його ступінь. Не самі собою чесноти є геройськими як такі, але треба встановити, чи ці чесноти цей Слуга Божий виконував героїчно. Свого часу кардинал Ратцінґер сказав: “Героїзм чесноти не означає, що хтось вчинив великі речі сам від себе, але що в його житті показується дійсність, яку не він викликав, але тому, що він відкрився на діло Боже” [18].

Інакше кажучи, героїзм християнина полягає у цілковитій готовності дозволити Богові діяти у такому стані, у такому віці, за таких обставин і в таких заняттях, в яких християнин знаходиться. Героєм віри може бути і папа, і єпископ, і студент, і монахиня, і школяр, і мати – батько і т. ін. Папа Венедикт XVI уточнює

питання героїзму чеснот: “Християнська чеснота, щоб бути героїчною, мусить уможливити, щоб дана особа, що нею відзначається, виконувала її легко, з готовністю і радістю у спосіб надприродний, що перевищає звичайний, без людських мудрувань, але зі самозреченням і цілковитим опануванням пристрастей” [18].

Є дві категорії чеснот: три богословські та чотири головних загальнолюдських (кардинальних від lat: cardo = cardine = завеса, бігун, вісь). До богословських належать віра, надія і любов; до загальнолюдських: второпність (prudentia), справедливість (iustitia) щодо Бога і до ближнього, мужність (fortitudo) та поміркованість (temperantia) [18, с. 14]. Вже Платон вказував на ці основні гуманістичні чесноти. Добродійність, набута завдяки вправі у чеснотах, особливо у труднощах, набуває ще більшої своєї вартості, а поєднана з абсолютним Добром (Богом) становить вартість особи, яка прямує до ідеалу. “Те, що коштує – вартує”, – каже прислів'я. Вершиною добра, а краще б сказати його суттю, є любов, яку називають душею всіх чеснот [1 Кор. 13]. Треба сказати, що чесноти, зокрема богословські, є благодатним даром Святого Бога вже в Хрещенні-Миропомазанні-Євхаристії, який приймає людина і відгукується героїчним своїм життям для прослави Отця, Сина і Святого Духа [5].

*Богословські чесноти.* Катехизм УГКЦ каже, що чесноти – це ознаки обожествлення людини: “Апостол Павло навчає, що Євангеліє – це сила Бога, яка подається людині через віру; сила, якою живе праведник [пор. Рим. 1, 16–17]. Цю силу Божу апостол Павло називає “чеснотою”, вказуючи на внутрішні можливості людини, оновленої у Христі, її здатність до добра [Флп. 4, 8–9]. Завдяки чесноті людина стає здатною жити й діяти у Христі. ...Чеснота є силою та здатністю людини, створеної на образ Божий, уподібнюватися до Бога, досягати обожествлення [4, с. 831].

Віра (fi – це об'єктивна, об'явлена Богом істина, яку людина приймає (fi quae), віра – це також особисте довір'я до Бога (fi qua). Віра є можливою завдяки допомозі Святого Духа [Дії 16:14; 2 Кор. 3:16–18], як каже Догматична Конституція II Ват. Собору Dei Verbum (ч. 5): Богові, який себе об'явив, треба віддати “послух віри” [Рим. 16:26; пор. Рим. 1, 5; 2 Кор. 10:5–6], яким людина ціла вручає себе свobodно Богові, віддаючи “повну повинність ума і волі об'явленому Богові” [2].

Віра, щоб бути рятівною, повинна бути діяльною і конкретною, і саме вона є початком освячення не тільки через побожні практики, але через виконання Божої волі та цілковите одягнення у Христа з тим, щоб за Його прикладом служити ближнім у повній посвяті та самозреченні.

Віра лежить в основі християнської моралі. Вона є початком чеснотливого життя та діяльності. Віра – це насамперед дар Божий, отриманий у Хрещенні; вона є великою духовною силою людини та водночас її покликанням. Віра дає пізнання Бога та речей невидимих [Євр. 11:1]. Вона випереджує надію та любов, оскільки вони пов'язані з Істиною, яку можна сприйняти лише через віру; вона наче вкладає Істину в нутро людської особи.

Надія (spes) – це богословська чеснота, завдяки якій християнин активно очікує майбутніх благ [1 Кор. 15]; вона ґрунтується на вірі й виявляється через любов [1 Кор. 13:13]. Надія за підставу має Божі обітниця, починаючи від створення людини у Старому Завіті й закінчуючи есхатологічними бесідами Ісуса Христа, який воскрес із мертвих у Новому Завіті. [1 Пет. 1:3; 2 Кор. 1:9-11; Євр. 6:19–20].

Надія – це дар Святого Духа. Завдяки надії віруючий християнин перевищує це недосконале дотепер, щоб випередити повноту майбутнього і остаточного Царства Божого у загальному воскресінні всього творіння [Рим. 8:18–25]. Справжня надія не є пасивною, але зобов'язує християнина активно брати на себе відповідальність у цьому світі й трудитися та боротися за справедливість і мир.

Чеснота надії є запевненням і підтвердженням усього того, що ґрунтується на вірі та виконується в любові. Надія є наче ланкою, що поєднує між собою початок (віру) і звершення (любов) чеснотливого життя. Надія є рушійною силою повного звершення особи в Богові. Надія є чеснотою “подорожуючого” – того, хто, будучи причасником божественного життя, зростає в ньому, тобто обожествлюється [4, с. 842].

Любов (amor) – це богословська чеснота, закорінена у Пресвятій Трійці й завдяки якій людина у своїй свободі та звершенні спрямовує себе до єднання зі своїм Творцем і творінням. Ісус Христос не тільки у своїй науці повторив старозавітні заповіді про любов до Бога і ближнього, він їх розширив також і щодо ворогів. [Мт. 5:43–48; 25,31–46; Лк. 10:29–37]. Він дав найбільшу “нову заповідь” любові людству, яка закликає покласти своє життя за інших, як це вчинив Спаситель [Йо 15:13; 1 Йо 3:16]. Любов Бога до грішників закликає віддячуватися Богові любов'ю, як це дає Святий Дух [Рим. 5:5], щоб творити спільноту Любові [Еф. 5:25–26.:29] на зразок Пресвятої Трійці.

*Головні загальнолюдські чесноти.* Второпність (prudentia), за Св. Томою Аквінським, – це чеснота, яка цілком необхідна у людському житті. Вона є “добрим генієм” у керуванні самими собою і виявом нашого сумління та моральності вчинків. Ця чеснота не є спекулятивною, але практичною розсудливістю у розпізнаванні вчинків, згідно з певними критеріями, наприклад справедливості. Второпність може бути філософською і надприродною християнською. Формальною спонукою второпності є відповідність учинків людини з правильним розумуванням. Натомість влита чи надприродна второпність посувається значно далі, бо вказує на відповідність євангельського закону, який перевищує засади філософії. Стосовно Платона чи Сенеки Христос висловився б так: “Ви зрозуміли, що було сказано... Але я вам кажу: коли хтось вдарить тебе в праву щоку, підстав йому іншу...” [Мт. 5:21 нн.]. Второпність зачіпає іншу характеристику, а саме: поняття рівноваги – “правильну мірку”, яка, за святим Томою, є чеснотою “дорадчою, судовою, повчающею”. Второпність вимагає насамперед керуватися не серцем, а розумом, який не треба затьмарювати пристрастями, у розумінні відповідальності й правильного розрізнення: остільки – оскільки, “tantum-quantum”.

Справедливість до Бога і до ближнього (iustitia від лат. ius – право) – означає те, що належить іншому. У християнстві апостол Павло часто поєднує поняття справедливості зі святістю. Він розрізняє справедливість Божу і людську. Божа справедливість сягає прощення гріхів людини і її поєднання з Творцем [Рим. 5:11; 2 Кор. 5:18–19] для того, щоб вона сталася “новим творінням у Христі” [2 Кор. 5:17]. Справедливість – це вияв святості, бо внаслідок поєднання людини з Богом через Христа, людина бере участь у Божій природі й у Божому способі діяння. Моральна справедливість зачіпає соціальний вимір рівності, а у християнстві також поєднується з любов'ю, які, однак, не підпорядковуються одна одній, ані заступають одна одну, вони формально відмінні одна від одної. Справедливість

вимагає дати іншому те, що йому належить, любов дає більше від того, що належить. Справедливість ґрунтується на *debitum*, а любов – на *obligatio*. Любов без справедливості є фальшива, а справедливість без любові – мертва. Світ, який ґрунтується тільки на справедливості і на її законах, спричинює несправедливість. Папа Іван Павло II у своїй енцикліці *Sollicitudo rei socialis* (1987) вказав на колективне зло і гріховні структури, які перешкоджають здійсненню соціальної справедливості і на національному рівні, і на інтернаціональному. Ось чому кожен християнин зобов'язаний своєю власною поведінкою свідчити про справедливість і боротися за неї. Саме це й є однією з характеристик кандидата до канонізації.

Мужність (*fortitudo*), щоб бути чесною християнина, обов'язково повинна бути пов'язаною з вельми важливою й деколи великою справою та спрямованою до мети, якою є тільки добро, і повинна керуватися второпністю. Любов завдяки мужності долає страх. “Якби я роздав бідним усе, що маю, – каже Св. апостол Павло, – та якби віддав моє тіло на спалення, але не мав любові, то я не мав би жадної користі” [1 Кор. 13:3]. Не той є мужній, який нерозважливо і не задумуючись наражається на небезпеку. Справжня мужність керується спочатку розсудливим оцінюванням речей і обставин як наявних, так і можливих. Деколи мужність зносити приниження є більш успішною, ніж збунтуватися. Чесноту мужності християнин отримує від Святого Духа в часі Миропомазання, щоб мати здатність боротися проти зла, однак він повинен також молитися у випробуваннях, щоб цю чесноту підсилити. Мужність коливається між двома крайнощами – радістю ризикувати і панічним страхом, які у поміркованому ставленні до них можуть бути корисними.

Поміркованість (*temperantia*) – це чеснота, яка уможливорює контролювати приємності і пристрасті людини. У Новому Завіті ця чеснота є вельми хвальною і має свої синоніми, як ось: тверезість, скромність, стриманість.

Чернечі чесноти стосуються тих кандидатів до канонізації, які здійснювали своє покликання у монашому стані. В оцінюванні героїзму чеснот богословських і головних загальнолюдських для монахів включені також три обітниць, до яких вони канонічно зобов'язалися, а саме: послух, убогство і дівство (ціломудріє). Ці три обітниць, які ґрунтуються на євангельських радах, мають не тільки інструментальне значення, але також і євангельське та богословське, бо є виявом добровільного слідування за Христом, як і наслідування Христа задля Царства Небесного.

*Героїзм богословських чеснот Слуги Божого митрополита Андрея.* Читаючи розповіді свідків (серед яких 90 наочних: 2 єпископи, 5 архієпископів, 18 єпархіальних пресвітерів, 21 монах, 9 монахинь, 27 мирян та 8 мирянок), а також переглядаючи життя Слуги Божого митрополита Андрея у всій його повноті, можна зауважити його героїчну поведінку у всіх обставинах його нелегкого життя, деколи у справді екстремальних ситуаціях.

Так, Олександр Тисовський каже: “Вважаю, що життя Митр. Андрея справді осягнуло героїчний ступінь. Найбільш геройськими виглядають для мене його милосердя і його мужність витривалості у надзвичайних важких обставинах, пов'язаних з постійною загрозою щодо його особи. Він, фактично, пережив першу світову війну, польсько-українську війну і другу світову війну, тобто три навали” [9, с. 130–131].

Тільки завдяки глибокій, міцній і постійно діяльній вірі, як динамічно зростаючій суцільній лінії спрямованій у майбутнє, митрополит зумів витривати у

своєму самовідданому служінні. “Слуга Божий постійно дбав за витривалість у чистій вірі, – сказав Іван Гриньох. – Коли німецька адміністрація зарядила, щоб працювати у Неділю і у святкові дні, Слуга Божий, заявив, що треба також ще більш сумлінно брати участь у Божественній Літургії” [9, с. 193].

Відтак, друга чеснота, а саме – надія, героїчно спрямовувала життя митрополита Андрея до небесних вершин. “Його непохитне довір’я навіть, здавалося б, у безнадійних ситуаціях, особливо вражало. Я пригадую собі, – каже свідок, – що лунали поголоски, що ініціативи і почини Слуги Божого будуть підпорядковані урядовим силами і правилам. Деякі особи з Бельгії і Франції, які прибули до Львова у справах вивчення унійних проблем, чуючи ці вістки, гаряче переконували, Слугу Божого, що він після знищення його задумів повинен буде починати все з початку, Митрополит на це відповідав: “християнське життя, власне якраз і полягає у тому, щоб все починати з початку” [9, с. 141].

Любов митрополита Андрея до Бога була конкретною і виявлялася у практичній любові до ближнього, і саме на цих двох фундаментах ґрунтувалася його діяльність. “Митрополит був аристократом і походив з багатой родини, вихований у достатках, він міг насолоджуватися у дослівному значенні цього слова всіма земними втіхами. Однак, цілком протилежно, він зрікся всього і вступив до монастиря, щоб жити у бідності і покорі. Як можна пояснити це, якщо не глибокою любов’ю Слуги Божого” [9, с. 243].

Слуга Божий у ставленні до ближніх, особливо терплячих, хворих і потребує-ючих поведився згідно зі словами Ісуса Христа: “Ніхто неспроможен любити більше, ніж тоді, коли він за своїх друзів своє життя віддає” [Йо. 15:13]. Практикуючи любов, Слуга Божий ризикував власним життям. Свідок Рабин, доктор філософії і теології, Давид Кагане пригадує: “...Слід ще більше підкреслити великодушність і святість особи Митрополита. Він цікавився переслідуваними євреями і виключно із-за любові до ближнього. За його листи Гімлер йому погрожував... Однак, Митрополит безстрашно оприлюднив своє пастирське послання: “Не вбий!” Він не мав жодного страху і робив те, що веліло його сумління. Німецька влада сприймала це неохоче. Я добре знаю, що деякі групи українських націоналістів-екстремістів поганим оком дивились на те, як Митрополит захищав євреїв. Однак, він був повний щедрості і любові до ближнього. Саме тому він скільки зміг, спас євреїв і зокрема єврейських дітей. Він дав розпорядження своєму кліру і зокрема своїм співмешканцем, щоб де тільки можна рятували життя переслідуваних євреїв, які були гнані і засуджені на смерть. Я сам таємно переховувався в його палатах” [9, с. 242].

Інший свідок, священник Іван Гриньох, стверджує: “В часі війни між Польщею і Україною, від 1918 до 1919, Митрополит закликав обидві сторони бути поміркованими щодо насилля. В 1919 році він звернувся до Уряду західної України з проханням звільнити полонених польських римо-католицьких священників. Уряд цей заклик виконав” [9, с. 188–189].

*Головні загальнолюдські чесноти Слуги Божого Андрея.* Второпність митрополита Андрея акцентують у своїх свідченнях усі особи, які його знали. Отак, отець Дзерович каже: “В усій своїй діяльності Слуга Божий виявляв второпність і поміркованість та мав за ціль тільки добро душ і спокій вірних. Коли Уряд Варшави закрив різні україномовні гімназії і ліцеї, намагаючись полонізувати тери-

торії, то зі сторони наших політиків та інтелектуалів вибухнула сильна реакція, яка могла б призвести до небажаних дій. Слуга Божий зумів заспокоїти душі, усвідомивши усіх, що зло треба поборювати легальними способами з любов'ю, правдою і спокоєм" [9, с. 174].

*Справедливість.* Читаючи свідчення (крім свідків із польського боку, які розглядали справедливість митрополита на свій лад), можна побачити, що Слуга Божий був справедливий з усіма і кожною особою зокрема, незалежно від раси, національності і релігії. Отак, рабин Давид Кагане, який безпосередньо знав митрополита, стверджує: "Він був настільки люблений християнським і нехристиянським народом, що будь-яка думка про його несправедливість щодо ближніх цілком неможлива, хочу сказати смішна" [9, с. 246].

*Мужність.* Єпископ Іван Бучко, як очевидець, під час доходу, заявляє: "Слуга Божий був обдарований незвичайною духовною силою; більше того, це була прикмета його апостольської діяльності. Захищаючи права Божі, Церкви та людські, він не мав невпевненості чи хитання. Він написав листа Сталіну, протестуючи проти навчання атеїзму в школах; він також критикував Гітлера за переслідування євреїв. Він також терпеливо зносив фізичні важкі болі від деформуючого артриту" [9, с. 44].

Поміркованість, стриманість, аскетизм і невибагливість були притаманним способом щоденного життя митрополита Андрея. Так, о. Роман Сас Залозецький каже: "Можу свідчити на основі моїх особистих спостережень, що Слуга Божий був поміркований, майже аскетом у споживанні їжі. Рівень життя у його домі був дуже аскетичним. Церковні приписи щодо посту виконувалися з прискіпливою точністю... В останніх воєнних роках можу стверджувати, що Слуга Божий дивився в обличчя ситуації без будь-якого страху чи понервування, навпаки з великим опануванням себе самого і зі спокоєм" [9, с. 123].

Кирило Королевський, священник візантійського обряду, радник Конгрегації для Східних Церков, який добре знав Слугу Божого Андрея і співпрацював з ним впродовж 40 років, у своєму свідченні наголошує: "Я бажаю беатифікації Слуги Божого тому, що завжди вважав його святим священником. ... Про його життя і діяльність я написав твір в двох томах, 174 сторінки, під назвою: "Le metropolite Andre Szeptyckyj 1865–1944. Un promoteur de la réunion des Eglises slaves dissidentes et un educateur de son peuple".

Окрім цих свідчень, є ще багато інших, які через післявоєнні обставини не могли бути записані у Справу (Positio, Dossier) беатифікаційного процесу митрополита Андрея. Наведу розповіді двох монахинь василіянок і о. Володимира Прокопів, які я записав з їхніх уст в часи підпілля.

Преподобна Клементина, ЧСВВ (Ксенія Дуда, народ. 1898 р., м. Львів, вул. міста Печ 23/7,): "Від 1939 р. до 1943 р. я займалася господарськими справами в Консисторії, блаженної пам'яті Митрополита Андрея Шептицького, яких усіх дуже любили, хотіли усіх з'єднати, всім бажали добра, різниці між людьми не робили, тим більше між націями. Перш за все бачили душі, які треба спасати. Були того духа, що й Іван Павло II. Ексцеленція дуже були задоволені, коли я понасаджувала квіти, бо дуже вони любили квіти. Одного разу мені докорили за те, що я без їх розпорядження віддала олію їх секретареві і господареві, о. Грицаєві, але зробили це з дуже великою любов'ю і дуже делікатно"[9, с.144] .

Преподобна Кипріяна, ЧСВВ (Катерина Шух, народ. 1.01.1905 – +1.11.1995), Львів, вул. Міцкевича): “З митрополитом Андреєм Шептицьким я вперше безпосередньо стрілася в день моїх обличчя дня 29.05.1922 року, коли вони благословили габіт. Вдруге зустрілася у 1937 році, коли Ексцеленція поїхали на вакації у Підлюте. Я працювала там на кухні. Митрополит тоді вже не могли самі ходити, мали фотель і їх висаджували на поїзд. За ними сідали пластуни і бандуристи. Співали церковні і народні пісні, які Ексцеленція дуже любили. Коли рушав поїзд, то співали “Журавлі”. Поблизу Митрополита були священики: Ковальський, Куницький, прізвища інших позабувала. Костельник ніколи не участував з Ексцеленцією. Втретє я зустрілася з Митрополитом вже під час війни, коли працювала на кухні в Консисторії. Вони вставали рано, о 4-й годині, о 6-й була Служба Божа, котру відправляли сидячи на фотелі. Права їх рука була спаралізована, ноги тяж. Мимо того все були в доброму гуморі. Митрополит наказали, щоб готувати сніданок на 50 осіб, а саме для бідних, що приходили до палати. Приходили також й переховувалися в шопі євреї. Їм приносили їсти брати-студити. Німці відносилися до Ексцеленції з респектом і не могли думати, що в нього переховуються євреї. Звичайно, що для Ексцеленції це був величезний ризик”[9, с.147].

Важливість справи беатифікації Слуги Божого митрополита Андрея. Під час свого земного життя митрополит не зробив якихось сенсаційних надзвичайних чудес. Він тільки героїчним способом виконував те, що дуже хотів і міг зробити згідно з законом Божим та церковним. Особливою його рисою було бажання єдності розділених Церков. У цьому питанні він пророко випередив Постанови II Ватиканського Собору: Про Східні Церкви (*Orientalium Ecclesiarum*), про Літургію (*Sacrosanctum Concilium*) і про Екуменізм (*Unitatis redintegratio*) [2]. Він, як невтомний письменник і мислитель, залишив по собі величезну духовну, богословську, культурну, мистецьку і національну спадщину. Ось чому саме тепер молоді історики й дослідники з подивом та із захопленням відкривають у його святій особі великого будівничого і наставника. Церковні ж провідники у своєму бажанні досягнути повну єдність в одній Київській Церкві звертаються до його вказівок та його досвіду. Отже, митрополит Андрей завжди буде актуальним орієнтиром для віруючих як в Україні, так і поза її межами. І саме завдяки героїзму своїх чеснот він заслуговує бути піднесеним на престол святості, як молільник і заступник за душі наші.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Грінченко Б. Д. Словарь української мови. – Т. 1–4. – Київ, 1907–1909.
2. Документи II Ватиканського Собору (1962–1965). – Львів: Свічадо, 2014.
3. Дьяченко . Полный церковно-славянский словарь. – Москва, 1993.
4. Катехизм УГКЦ. Христос наша Пасха. – Львів: Свічадо, 2014.
5. Святе Письмо Старого та Нового Завіту / Переклад тексту о. Іван Хоменко. – Видавництво Отців Василіян “Місіонер”. – 2008.
6. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.: У 2 т. / Укл.: Д. Г. Гринчишин, У.Я. Єдлінська, В. Л. Карпова, І. М. Керницький, Л. М. Полюга, Р. Й. Керста, М. Л. Худаш. – К.: Наукова думка, 1977–1978.
7. Словник української мови в 11 томах / Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні АН УРСР / гол. ред. кол. І. К. Білодід. – К.: Наукова думка, 1970–1980.

8. Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу. – Львів: Вид-во ЛБА, 1999.
9. Congregatio de Causis Sanctorum. Positio. – Roma, 2003, prot. n. 792 romana seu leopolitana ucrainorum beatificationis et canonizationis servi dei andreae szeptyckyj (in saec. romani alexandri mariae) archiepiscopi maioris leopolitani. Ucrainorum metropolitae haliciensis (1865–1944).
10. Ewgen Nebesniak. Il Metropolita Andrea Sceptytskyj. Arcivescovo di Leopoli (1865–1944). – Zauli Editore, 2001.
11. Gardet L. Notion et sens du sacre en Islam // E. Castelli et alii. Le sacre. Etudes et recherches. – Parigi, 1974. – P. 225–242.
12. Lot-Borodine M. La doctrine de la "déification" dans l'Eglise grecque jusqu'au XIe siècle. – RHR, 1932–1933. – P. 106–107.
13. Migne Jacques Paul. Patrologia graeca. Cursus Completus, <http://patristica.net/graeca/> & <https://archive.org/details/patrologiaecurs42migngoog> & <http://e-homoreligiosus.blogspot.com/2010/11/mignes-patrologia-graeca-on-line-pdf.html>
14. Misztal Henryk, Ks. Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II, Lublin–Sandomierz, 1997.
15. O'Collins – Faruggia. Dizionario sintetico di teologia. – LEV, 1995.
16. Otto Rudolf. Il Sacro. Feltrinelli. – 4° ed., Milano, 1992.
17. Ries Julien. Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità. – Milano: Jaca Book, 1982.
18. Sacra Congregatio de Causis Sanctorum. Novae leges pro Causis Sanctorum. – Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1995.
19. Slovník jazyka staroslovenskeho. – Praha, 1958.
20. Słownik języka polskiego. – Warszawa: PWN, 2004.
21. Weiland J. P. Analyse du mot qadosh // E. Castelli et alii. Le sacre. Etudes et recherches, Parigi, 1974, trad. it. Il sacro. Studi e ricerche, Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale e dall'Istituto di Studi Filosofici, Istituto di Studi Filosofici. – Roma, 1974.

**Matey Mykhaylo Havryliv**

**ACTIVITY ANDREY SHEPTYTSKY  
AS THE BASIS OF HIS BEATIFICATION**

St. Onufrius Monastery  
36 Bohdan Khmelnytsky Street  
Lviv, Ukraine, 79019

*The lecture touches upon the current cause of beatification of the Servant of God Metropolitan Andrey, based on heroic practice of theological and humane virtues and the meaning of this outstanding person in church, state, spiritual, and ecumenical activities in and outside of contemporary Ukraine. Key words: Virtues, faith, hope, charity, justice, courage, heroism, divinization, holiness, beatification, canonization.*

*Стаття надійшла до редколегії 4.05.2015  
Прийнята до друку 25.05.2015*

## ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ПОНЯТТЯ ПАМ'ЯТІ

УДК 130.2:271.4-726.1А.Шептицький:17.035.2/3

**Ольга Ліщинська**

### ПОСТАТЬ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО В КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ ПАМ'ЯТІ

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,  
e-mail: kafedra\_kultury@ukr.net

*Розглянуто феномен культури пам'яті, показано її здатність формувати суспільство, пропонувати шкалу національних цінностей, бути опорою національної самосвідомості. З'ясовано, що "образом" культури пам'яті нашого народу постає А. Шептицький. Показано, що універсалізм мислення і діяльності уможливили висвітлення постаті митрополита в контексті культури пам'яті та формування національної ідентичності. Виділено актуальні державотворчі ідеї А. Шептицького, насамперед викладені у праці "Як будувати рідну хату?".*

*Ключові слова: культура пам'яті, митрополит Андрей Шептицький, універсалізм, держава, патріотизм.*

Суспільство представляє собою те, що воно про себе пам'ятає. Актуальність цього виявляється у цілій низці понять, які ввійшли в науковий обіг: історична пам'ять, колективна пам'ять, культурна пам'ять, соціальна пам'ять, суспільна пам'ять, національна пам'ять, етика пам'яті; існує також пам'ятологія – сфера вивчення пам'яті.

Історична тяглість подібних досліджень давня. Вже у Стародавній Греції осмислювали мистецтво пам'яті, яке ввійшло в європейську традицію. У сучасний науковий обіг ввійшло поняття Memoria, запропоноване М. Моссом, – тотальний соціальний феномен, пов'язаний із пам'ятанням, феномен колективний, консолідуючий, умова самоідентифікації.

Дослідниця Ю. Арнаутова провела історіографічний і методологічний аналіз цього питання [2]. Серед сучасних дослідників вона виділяє німецького історика Й. Г. Дройзена, який вважав, що пригадування є сутністю та потребою людини і суспільства. Згадує французького соціолога М. Хальбвакса, який у праці "Пам'ять і її соціальні умови" обґрунтовує поняття "колективна пам'ять" – феномен необхідний для життя і виживання суспільства, будучи тим спільним, що конститує суспільство як таке, є запорукою його ідентичності. Апелує до досліджень німецького історика мистецтва А. Варбурга, який вивчав природу і функції колективних спогадів і впровадив поняття "соціальна пам'ять". Єгиптолог Я. Ассманн наприкінці XX ст. розвинув ідею про пам'ять, що формує культурну

ідентичність суспільства, свої роздуми про зв'язок культури і спогадів виклав у теорії культурної пам'яті, опрацьованої на матеріалах давніх культур (єгипетської, єврейської, грецької).

Саме М. Хальбвас, А. Варбург, Я. Ассманн ввели феномен пам'яті в царину культури. Обґрунтовували, що культурна пам'ять – форма трансляції і актуалізації культурних смислів. Одночасно це й узагальнена назва для всього знання, яке управляє переживаннями, діями, всією життєвою практикою людей у межах спілкування і взаємодії у соціальних групах, у суспільстві загалом і яка підлягає передаваному з покоління в покоління повторенню і заучуванню. У цьому контексті цікаві так звані “пункти фіксації”, які виділяє Я. Ассманн [цит. за 2]. Це “об'єктивовані форми” культурної пам'яті, ними вважає тексти, зображення, монументальні будівлі, а також ритуали, сакральні дії.

Культурна пам'ять обов'язково пов'язана зі соціальними групами, для яких вона слугує умовою самоідентифікації, укріплюючи в них відчуття єдності і власної своєрідності. Вона має “реконструктивний характер”, вміщені в ній ціннісні ідеї пов'язані з актуальною для сучасного моменту ситуацією в житті групи. Я. Ассманн вважає, що виникає свого роду “соціальна мережа”, яка є зв'язним компонентом суспільства і запорукою “правильного” руху життя [цит. за 2]. Медіум культурної пам'яті є способом піднятися над часом.

Отже, вчені розуміють культурну пам'ять як безперервний процес, в якому кожна культура, кожна суспільна група формує і стабілізує свою ідентичність через реконструкцію власного минулого. Минуле “відкривається” заново, “моделюється” залежно від обставин у теперішньому. Минуле не постає саме собою, а є “штучним продуктом” сучасності. Спогади не просто певна даність, а те, що стосується сучасності, створена нею “суспільна конструкція”.

Виходячи з поданих вище концепцій, пам'ять постає як чинник формування національної ідентичності. Як справедливо вважає Ю. Шаповал, минуле (пам'ять) не дає себе законсервувати, воно постійно опосередковується теперішнім, пристосовується до нього, включаючи не лише історичний досвід, але і міфи, символи [4, с. 5]. Відбувається моделювання історичної пам'яті, і найбільшого успіху досягають ті соціуми, які знаходять в історичному досвіді здорові консолідуючі ідеї і шляхи порозуміння.

Культура пам'яті здатна формувати суспільство, пропонувати шкалу національно значущих цінностей, може виступати опорою національної самосвідомості й маркером самоідентифікації.

“Образи минулого” можуть бути вмонтованими в систему культурних координат сучасної людини і суспільства, вони здатні забезпечувати злагоду і взаєморозуміння. Серед таких “образів” української культури закономірно посідає своє місце митрополит Шептицький, “апостол християнського миру”.

Спробуємо коротко накреслити ті головні віхи, які уможливають витлумачувати цю постать як “точку”, “пункт фіксації” культури пам'яті. У діяльності митрополита Андрея можна виділити три галузі: релігійно-церковну, суспільно-національну та культурно-просвітню. Аналогічний спектр проблем вирізняється і в його творчості – це ідеї християнського гуманізму та любові; християнський патріотизм і національна ідея; а також питання морального виховання. Підтверджують це слова Іоана Павла II, який вважав митрополита Шептицького

однією з наймогутніших постатей ХХ століття, що мала надзвичайно великий авторитет: “В його особі поряд з освіченістю і духовною витонченістю гармонійно поєднався незвичайний дар організатора, який засновував школи та академії, підтримував богословські студії і світську науку, пресу, сакральне мистецтво і зберігання історичних пам'яток” [1, с. 7].

Життєдіяльність прекрасно репрезентує А. Шептицького як знакову постать нашої культури. Митрополит брав активну участь у громадському житті народу, провадив заходи для зміцнення Церкви, працював у науково-культурній галузі. Він був членом Галицького сейму і Палати Панів у Відні. Виступав захисником свого народу від окупантів: у справі пацифікації клопотав перед урядом за українців і писав спільно з єпископом Г. Хомишином і Й. Коциловським до папи Пія XI стосовно цього питання. Засудив штучний голодомор в Україні, виступав проти нищення польським урядом православних церков на Холмщині, Підляшші, Поліссі та Волині [6]. Засуджував гітлеризм, зокрема, у листі до папи Пія XII (від 29–31 серпня 1942 р.). Десятки євреїв він врятував у підвалинах собору св. Юра. У пам'ять про цього великого гуманіста в Ізраїлі був встановлений пам'ятник вдячності митрополиту Андрею [3, с. 12].

Плідно працюючи у справі зміцнення Церкви, А. Шептицький засновував наші чини і згромадження (св. Теодора Студита під Сквилою, “Студіона” в Уневі, Редemptористів, згромадження сестер – Пресвятої Родина, Студиток, Милосердя, св. Вікентія, св. Йосифа, святомученика Йосафата). У 1919 р. організував при Духовній семінарії факультет, який згодом перетворив на Богословську Греко-Католицьку Академію з філософським і теологічним факультетами. У 1923 р. заснував Богословське Наукове Товариство, яке видавало кварталник “Богословія” та “Праці Богословського наукового товариства”. У 1939 р. заснував Український католицький інститут церковного з'єднання ім. Митрополита Рутського [6].

Однією з найбільших культурних ініціатив було заснування А. Шептицьким у Львові церковного музею в 1905 р. (згодом перейменованого у Національний музей). Його особистий внесок у фонди Національного музею тільки на 1931 р. становить 9880 предметів [3, с. 8].

А. Шептицький заснував Народну лічницю (1903 р.), став співзасновником Земельного банку у Львові, підтримував “Просвіту”, “Рідну школу”, бурси для гімназійної та ремісничої молоді, для “Пласту” віддав територію в Підлютому (в Карпатах) для літніх таборів. Без моральної і матеріальної допомоги були б неможливими такі народні установи, як школа ім. Грінченка в будівлях церкви св. Юра, школа ім. князя Льва на Личакові, гімназія і учительська семінарія сестер Василіянок, гімназія “Рідної школи”, гімназія малої семінарії у Львові та Рогатині [5, с. 173].

Отже, А. Шептицького справедливо називають “промотором” розвитку української культури і науки. Своє життєве кредо він висловив в одному з листів до матері: “Для мене, місіонера, нема і не може бути ні однієї чужої ділянки з життя дорученого мені Богом народу, незалежно чи це буде промислом чи шкільництвом, мистецтвом, чи гігієною, купецтвом чи філософією, наукою чи спортом” [3, с. 9].

А ще митрополит Шептицький працював науково, він автор праць філософсько-богословського характеру, з історії Церкви. Почесний член Українського

Богословського наукового товариства, почесний, а згодом дійсний член “Прогресу”, почесний член НТШ. Вивчаючи праці А. Шептицького, можемо глибше осягнути величину його таланту, його роль і місце в українській культурі.

Вважаємо, що саме завдяки універсалізму мислення і діяльності постать А. Шептицького може бути осмислена в контексті культури пам'яті і процесу формування національної ідентичності. У цьому руслі варто детальніше зупинитися на поглядах митрополита щодо розбудови держави. У праці “Як будувати рідну хату?”, де чи не найповніше виклав свої міркування про державу і людину в ній, А. Шептицький зазначав: “Ідеалом нашого національного життя є наша рідна всенациональна Хата-Батьківщина” [12, с. 3].

На думку мислителя, християнство не виключає патріотизму, а, навпаки, прищеплює і поглиблює це почуття. Народ черпає сили з патріотизму, адже це почуття об'єднує окремих громадян у суспільстві, забезпечує мир, згоду й одинотайність. Адже, як він писав, “Вітчизна після Бога для людини є річ найсвятіша, а любов до вітчизни – почуття найбагатородніше, найвище, найкраще” [13, с. 8].

Ідеальна держава, на думку митрополита, якнайближча до природних організмів. Людська суспільність складається з окремих частин, які він називав “протиплязмами, первісними клітинами”, ними є родина та громада. Подальшими організаціями, з яких складається держава, називає спільноти, товариства, об'єднання, кооперативи, професійні спілки. Ці організації утворенні людьми для охорони чи розвитку певних спільних справ. Їхня сила і тривалість залежить від того, наскільки вони відповідають людській природі та діють правильно і мудро [12, с. 5]. Звідси бачимо, що держава хоч і нагадує будову, однак повинна бути живим зв'язком в один організм, живе тіло різних складових частин. Могутньою держава буде не тоді, коли становитиме цілість, штучно складену з різнорідних частин, а коли нагадуватиме моноліт, організм, тіло, оживлене одним духом, що з “внутрішньої життєвої сили розвивається, доповнює внутрішні браки і з природи є здоровим, сильним, свідомим своїх цілей, не тільки матеріальним, але й моральним тілом” [12, с. 3].

Питання влади і проводу в суспільстві А. Шептицький вирішував у такий спосіб. Керівництво “має за мету служити публічному добру, зберігати й боронити природної й правильної свободи громадян, родин і всіх стоваришень... чи всіх тих угруповань людей, які відповідають потребам людини і її свободі лучитися з іншими у виконанні своїх прав і обов'язків” [12, с. 6]. Наголошував, що лише та влада сильна і тривка, яка ґрунтується на любові до народу. Влада зобов'язує до служби: “Хто має владу, мусить дбати про добро тих, кому служить: дбати про своє добро перед добром загалу, це надужиття кожної влади” [11, с. 11]. Мислитель переконаний, що влада повинна належати цілому народові, а тому саме демократія забезпечить народові свободу, мир, добробут і щастя. У державному устрої найважливіша справа – це забезпечення громадянам якнайбільшої свободи: “...Поza атмосферою свободи, свободної добровільної власної волі, – нема для людей ані добра, ані щастя, ані будуччини ...” [8, с. 105].

Добробут держави А. Шептицький виводив із релігійно-моральної сфери. На думку митрополита, здоров'я і фізична сила народу залежать від моралі. Неморальний народ віддає себе на “певну загладу”. Тільки керуючись моральними засадами і християнським ученням, народ буде будувати державу і накопичу-

вати суспільне добро. Християнське віровчення об'єднує різні народи і застерігає перед ненавистю, боротьбою, війною, а у взаєминах окремих суспільних верств віра і моральні принципи спричиняють гармонійний розвиток держави і забезпечують сприятливі умови для кожного громадянина [9, с. 214]. Могутність батьківщини і щастя її громадян, за переконанням митрополита, залежить від виховної ролі Церкви. Варто наголосити на тому, що завдяки зусиллям А. Шептицького Церква стала осередком національного державотворення. Великої ваги митрополит надавав вихованню громадянських чеснот у державі [12, с. 13–15]. Він визначив такі громадянські чесноти: справедливість, чесність щодо спільних справ, ощадність у видатках громади, відповідальність при голосуванні на виборах державних діячів, цивільна відвага, яка спонукає щиро висловлювати свою думку, коли йдеться про загальне добро, виявляти послух до авторитету та обов'язковість.

Ідеї державотворення, осмислені крізь призму християнського гуманізму, пов'язані з патріотизмом. Любов до свого народу впливає із заповіді любові до ближнього. Як стверджував А. Шептицький, святий обов'язок християнина полягає в любові до людей ближчих, рідніших, “тому більшою, щирішою має бути любов супроти родини та батьківщини” [10, с. 209]. Зі своїм народом і вітчизною людина пов'язана спільною вірою (яку вважаємо найбільшим добром), обрядом (яким дорожимо), спільною мовою, звичаями, землею (на якій проживаємо), цілою минувиною, спільним теперішнім добром і бідами, бажаннями і потребами, а також спільною майбутністю [8, с. 94]. Для того, щоб стати “суцільним національним твором”, на думку митрополита, потрібні такі конституційні елементи: мова та воля до об'єднання в одну організацію. Іншою підвалиною майбутнього є “передання”. Для будівництва державності потрібна праця багатьох поколінь, “тяглість” у думках, переконаннях, ідеалах. У руках людини лише одна хвилина існування нації. У тій хвилині необхідно пов'язатися у праці і з попередниками, і з тими, хто прийде після нас.

А. Шептицький переконаний, що сила вітчизни у національній єдності. “Для державної могутності необхідні організація, злука, порядок, дисципліна, солідарність, послух і, що найважливіше, єдність. Тому потрібно усувати ділення поміж собою, суперечки, роздори, сварні, які нищать кожну національну справу” [12, с. 21]. Великий народ – “не пісок одиниць”, це цілість складена з людей, об'єднаних спільними потребами, інтересами, правами, працею. Єдність між християнами є найголовнішою їхньою прикметою, найсвятішою і найціннішою. Християнська любов батьківщини єднає всіх громадян і дає патріотизму міцну і здорову основу.

Отже, християнське вчення закликає любити всіх людей, що не перешкоджає передусім любити свою вітчизну. Розмірковуючи над питанням патріотизму, митрополит зазначав, що найбільшим нещастям у житті людей є змішування понять добра і зла. Там, де стерта межа між добром і злом, зникає будь-яка любов між людьми, зникає святість родини, нема почуттів поваги, обов'язку, замирає голос совісті, місце благородних, чистих почуттів займають низькі пристрасті. Зникають усі моральні поняття, а тому відсутня основа для законності, культурного поступу [13, с. 9]. Тому, хто хоче вітчизні служити беззаконням, той шкодить народній справі, відкидає чесноту любові до ближнього, підкопує

моральні підвалини суспільного життя. Така людина перетворює благородну любов до батьківщини у ненависть і зло.

Митрополит наголошував, що християнський патріотизм полягає у тому, щоб свій український народ любити більше від інших і бути готовими віддати для нього працю всього життя і саме життя [7, с. 76]. Любов до батьківщини, народу вимагає жертв особистого добра, бо любов полягає у справах, а не словах: "Християнська мораль, християнське життя, християнські ідеали стоять, як на твердій основі, на жертві з себе – і без жертви зі себе нема в християнстві правдивих цінностей" [8, с. 104].

Аналізуючи становище українського народу, А. Шептицький ставив питання, звідки і чому людина стає ворогом іншого, звідки роздори, ненависть, незгоди, сварки, партійність, брак взаєморозуміння. Що робить спільноту подібною до піску, поодинокі зерна якої нічим не пов'язані, на відміну від могутнього дерева, що дихає силою і здоров'ям [7, с. 409]. Причину такого становища митрополит вбачав у моральній кризі, яку переживає наше суспільство, а також низка негативних ознак – "недостач", одна з них – відсутність самокритичності. Українці міряють патріотизм не розумом, а серцем: "Демонстрація, фраза і шум часто видаються чимсь важнішим, ніж спокійна зимна розвага та витривала праця" [7, с. 410]. Це виливається у безперестанну боротьбу між національними противниками.

Повчання А. Шептицького "Слово до української молоді" присвячене висвітленню "недостач" патріотизму [8, с. 104–107]. Отож, вадами митрополит називав ненависть, зазіхання на чуже добро і загальнонаціональні цінності, бажання накинути іншим свій спосіб бачення речей засобами насилля і терору, легковаження досвіду старших, відкидання авторитету Церкви і будь-якої етики, поспіх і нерозвагу. В кінці "Слова..." А. Шептицький підсумовує: служба любові не знає лаврів. Не подвигами однієї хвилини, а безупинним напруженням і жертвами аж до крові і смерті багатьох поколінь рухається народ. І часом буває легше в одній хвилині пролити кров, ніж довгі роки важкою працею сповнювати обов'язки, "двигати спекоту дня і жар сонця і злобу людей і ненависть ворогів і брак довір'я своїх і недостачу помочі від найближчих, і серед такої праці аж до кінця виконувати своє завдання, не чекаючи лаврів перед побідою, ані винагороди перед заслугою!" [8, с. 107].

Про велику любов А. Шептицького до свого народу свідчить текст складеної ним "Молитви посвяти українського народу пресвятому Ісусовому серцю" [8, с. 206–207]. У цій молитві синтезовані такі ідеї: вагомість людських та загальнонаціональних цінностей, свобода особистості, любов (як основа світосприйняття), чеснота (як шлях осягнення щастя), християнський патріотизм, моральне виховання. А. Шептицький звертається до Ісуса Христа з проханням глянути на український народ, який із надією чекає на Боже милосердя. Мислитель запевняє, що українці, керуючись християнським патріотизмом, люблять усі народи світу, а свій найбільше. Митрополит просить зіслати на всі народи злагоду, спокій і мир. Та найбільше вболіває за рідну Україну, просить дати можливість кожному вільно розвивати таланти, обдаровувати народ широкою освітою, благословити працю на всіх ділянках економічного, політичного життя, науки, мистецтва [8, с. 207]. Просить для українського народу добрих, розумних про-

відників; опіки над молоддю. Митрополит просить благословити родини, щоб у них панувала згода і любов, щоб батьки були прикладом, морально виховували дітей. А. Шептицький прохає простити усі провини, гріхи, виправити злі наміри, а добрі зміцнити, допомогти у потребах, охоронити перед несправедливістю і злом. Митрополит хоче, щоб український люд став народом, який сповнив своє призначення.

Підсумовуючи, варто наголосити, що універсалізм мислення і діяльності А. Шептицького є підставою розглядати його постать у контексті культури пам'яті. Його ідеї не втрачають актуальності, вони здатні слугувати дороговказом нинішнього будівництва української держави. Погляди мислителя демонструють поєднання ідей теоцентризму, гуманізму і національного патріотизму. У центрі його світогляду Бог і людина, загальнолюдське і національне, поєднання теоретичного вчення з практичним застосуванням його в житті. Ідеалом національного життя митрополит бачить вітчизну – державу-організм, моноліт, живе тіло. Соціально-економічну міць держави мислитель виводить із царини моральності, яка ґрунтується на християнському вченні. Тому лише християнська держава, в якій керуються Божими заповідями і виконують обов'язки справедливості, милосердя, любові, може забезпечити щастя людини. Любити свій народ похристиянськи – значить керуватися засадами справедливості, шанувати права і свободу людей не лише українців, а й інших народів, нехристиян, невірних. Отже, християнський патріот – це людина розумна і вільна, що живить свою духовність громадянськими чеснотами, сприяє налагодженню злагоди, миру, єдності у всьому світі. У заклику А. Шептицького бути "добрим патріотом і мудрим громадянином" звучить поєднання релігійних і світських цінностей, загальнолюдських і національних.

## **ЛІТЕРАТУРА**

1. Апостольський лист Римського Архиєрея Івана Павла II. З нагоди 400-річчя Берестейської унії / Іван Павло II. – Ватикан: Libera Eritrice Vaticana. – 23 с.
2. Арнаутова Ю. Культура воспоминания и история памяти [Електронний ресурс] / Ю. Арнаутова. – Режим доступу : [http://ec-dejavu.ru/c-2/ Cultural\\_Memory.html](http://ec-dejavu.ru/c-2/ Cultural_Memory.html).
3. Благословляю і молюся / Каталог виставки присвяченій 125-річниці з народження митрополита Андрея Шептицького. – Львів : б. в., 1990. – 15 с.
4. Культура історичної пам'яті : європейський та український досвід [Ю. Шаповал, Л. Нагорна, О. Бойко та ін.]; за заг. ред. Ю. Шаповала. – К. : ІПІЕНД, 2013. – 600 с.
5. Ленчик В. Слуга Божий Митрополит Андрей Шептицький та українська наука / В. Ленчик // Богословія. – Рим : Укр. Богословське наук. тов-во, 1991. – Т. 55. – Кн. 1–4. – С.166–181.
6. Митрополит Андрей Шептицький (1865–1944). – Львів : Краєзнавець, 1990. – 19 с.
7. Шептицький А. Письма-послання (1939–1944) / А. Шептицький. – Львів : Фонд Духовного відродження ім. Митрополита Шептицького, 1991. – 454 с.
8. Шептицький А. Твори (морально-пасторальні) / А. Шептицький. – Львів : Свічадо, 1993. – 547 с.
9. Шептицький А Твори: Пастирські листи (2.VII.1899–7.IX.1901) / А. Шептицький. – Торонто : Друкарня ОО. Василяян, 1965. – Т. 1. – 514 с.

10. Шептицький А. Твори: пастирські послання до духовенства й вірних Станиславської єпархії (1899–1904) / А. Шептицький. – Львів : Бібльос, 1935. – 252 с.
11. Шептицький А. Християнська родина / А. Шептицький. – Жовква : Печатня ОО. Василянъ, 1900. – 32 с.
12. Шептицький А. Як будувати рідну хату? / А. Шептицький. – Люблин : Свічадо, 1989. – 38 с.
13. Шептицький А. Върнымъ своихъ єпархій / А. Шептицький, К. Чеховичъ, Г. Хомишинъ. – Львів : б. в., 1905. – 13 с.

**Olha Lishchyns'ka**

### **FIGURE OF ANDREY SHEPTYTSKY IN CONTEXT OF CULTURE OF MEMORY**

Ivan Franko National University of Lviv,  
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,  
e-mail: kafedra\_kultury@ukr.net

*Question of studying culture of memory nowadays is topical. Culture of memory is an interruptable process where each culture and every social group forms and stabilizes its identity by reconstruction of the past. Thus past is "opening" and "modeling" depending on conditions nowadays. The past doesn't appear from nowhere instead it is a "product" of the modernity. Memories are not only a tribute but something that touches modernity and "social construction" created by it.*

*Memory is a factor of forming national identity. The most successful are societies which follow the rule "do not harm" and find there consolidating ideas and ways of understanding when modeling historical memory. Culture of memory is a condition of people identifying themselves and it promotes understanding as well.*

*Amongst the 'images' of culture of memory of the ukrainian nation we consider it appropriate to highlight the figure of Metropolitan A. Sheptytsky. His three main concepts are: theocentricism, national patriotism and humanism. They define universalism of his thinking: in the center of his vision of God and man, universal and national, as well as a combination of theoretical teaching with practical application in his life. This allows us to consider the figure of Metropolitan as a "place of memory" of Ukrainian culture.*

*His life perfectly represents the A. Sheptytsky as symbolic figure of our culture. Metropolitan took active part in social life: did his best to strengthen the church, worked in the scientific and cultural fields. He considered nation-building as an important problem. The most complete disclosure of this issue we can find in the work "How to build native hut?". Ideas of nation-building are related to state patriotism. Christian patriot – a man intelligent and free, nourishing our spirituality civic virtues, facilitates reconciliation, peace and*

unity in the world. A. Sheptytsky calls to be a good patriot and wise citizen as well as combine religious and secular, universal and national values. People are associated with their nation and the country's beliefs, rituals, common language, land, history and a common future. The strength of the country is the national unity. Christian Faith unites different people and warns against hatred, struggle, war. Faith and moral principles entail harmonious development of the country and provide favorable conditions for every citizen in the relationship of certain social strata. The power of the country and the happiness of its citizens depends on the educational role of the church. Through the efforts of A. Sheptytsky Church became the center of the national state. Metropolitan attached great importance to the education of civic virtues in the state. He defined these civic virtues: justice, honesty about public affairs, austerity in spending community responsibility when voting in the election of public officials, courage, commitment. Metropolitan emphasized that Christian patriotism is to love my Ukrainian people more than others and be ready to pay for a work life and life itself. Love for the motherland, the people requires sacrifice personal kindness, love is for, not words.

The greatest success achieves those societies which choose a healthy historical experience consolidating ideas and ways of understanding. Culture of memory is able to consolidate society, to provide appropriate system of values. Figure of A. Sheptytsky, his life, views on state-building is a reliable pillar of national consciousness and identity. Metropolitan seen motherland ideal of national life – State body, the only body with the power of the state brought morality and Christian teaching.

Key words: culture of memory, Metropolitan Sheptytsky, universalism, state, patriotism.

Стаття надійшла до редколегії 4.05.2015

Прийнята до друку 18.05.2015

УДК 008:94 +159.9 :316.64

**Михайло Скринник**

## **ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ В УКРАЇНСЬКОМУ ПРОСТОРОВО-ЧАСОВОМУ ВИМІРІ**

Національний лісотехнічний університет України  
вул. Генерала Чупринки, 103, м. Львів, Україна  
e-mail: nltu@ukr.net

*Розглянуто філософську проблему колективної пам'яті в просторово-часовому вимірі нації. Проаналізовано взаємозв'язок між колективною пам'яттю та ідентичністю в просторово-часовому континуумі української культури. Досліджено, що нація через колективну пам'ять віднаходить свою часовість як минуле, що стає підставою усвідомлення власної самототожності.*

*Ключові слова: колективна пам'ять, ідентичність, самототожність, автентичність, традиціоналізм.*

Наукова громадськість України відзначила у травні дату сто п'ятдесятої річниці від дня народження А. Шептицького. Для кожної самодостатньої нації є обов'язком і нормою звертатися в той чи той спосіб до знаменних дат, пов'язаних зі значущими історичними чи культурними подіями, постатями, які вплинули на спрямованість її подальшого розвитку. Адже смислове поле культури є тим особливим світом, у якому "сьогодні" детермінує "завтра", де минуле стукає в двері майбутнього. Саме в ім'я українського майбутнього жив і творив митрополит А. Шептицький, меценат, засновник Національного музею у Львові, речник українського варіанту неотомізму, який створив власне етично-соціальне вчення на основі принципу солідаризму, яке, на підхід митрополита, має бути підвалиною життя як сім'ї, так громади, нації, Церкви. Його подвижницьке життя і діяльність актуалізують філософську проблему соціальної (колективної) пам'яті у просторово-часовому вимірі нації, яка (пам'ять) існує в образах матеріальних об'єктів культури, простору існування народу як-то: річки, гори, степи як свідки його (народу) прадавнього існування. Щодо України – це і Карпати, і оспівані Шевченком високі могили, і старовинні замки, і Дніпро, Дністер, Чорне море, Шацькі озера тощо, як знаки багатовікового існування на цій землі наших предків, а отже, нашої вкоріненості в цю територію. Особливість існування народу в просторово-часовому континуумі виявляється в тому, що час, трансформуючись у просторову форму, стверджує природне право народу на існування у межах території, на якій від віків жили його пращури. У такий спосіб нація через колективну пам'ять віднаходить свою часовість як минуле, що стає підставою усвідомлення власної самототожності.

На сьогодні до проблеми колективної пам'яті в просторово-часовому вимірі звертаються українські й закордонні дослідники. Це, наприклад, низка авторів,

які публікуються у випусках збірника “Національна пам'ять: соціокультурний та духовний виміри”, цікаві перекладені на українську мову зарубіжні публікації П. Коннертона та Б. Шацької та ін. У контексті зв'язку колективної пам'яті та історичного минулого заслуговує на увагу аналіз проблеми людського буття в історично-часовому контексті, що здійснений у працях А. Гуревича, А. Лоя, В. Діденка, Н. Трубнікова, М. Кагана та ін., який досліджує історичний аспект соціальної пам'яті.

Межове окреслення колективної пам'яті, зазначають дослідники, містить у собі “сукупність уявлень спільноти про її минуле, про постаті, які його населяють, надії, які трапилися у цьому минулому та способи увічнення і переказу тих знань, які вважаються обов'язковим надбанням члена цієї спільноти, іншими словами, сукупність усіх свідомих аналогій, які наявні у поточному житті спільноти” [15, с. 19].

**Мета** цієї статті – окреслити й проаналізувати взаємозв'язок між колективною пам'яттю та ідентичністю у просторово-часовому континуумі української культури.

Вихідним пунктом аналізу є означений ще А. Авґустином концепт, що онтологічно час є виявом вічності в кожному індивідуальному існуванні й вимірюється у формі його (існування) тривання. Процедура виміру тривалості існування об'єкта передбачає два процеси. Один із них – годинник як періодичний процес, що відбувається детерміновано, має ритм змінюваності й здійснюється системою відносно малих розмірів. Результатом порівняння двох процесів і постає тривалість як розгортання анізотропної темпоральності існування об'єкта, яке виявляє в його існуванні два необхідні стани – минуле й майбутнє. У цьому разі буття об'єкта постає водночас його становленням, що, зрештою, виражає концепт синергетики – всі процеси є незворотними (І. Пригожин, І. Стенгерс “Перевідкриття часу”) і є “джерелом порядку”. Причому незворотність процесів матеріального світу І. Пригожин називає “незворотністю часу”. Отже, будь-яке становлення доконечно пов'язане з незворотністю часу, а істотні характеристики будь-якої системи узалежнені від її початкового стану, тобто її власного минулого. Зі сказаного випливає, що саме тяглість існування тої чи тої системи сприймається й означається людьми як час, що й указує на його соціальну природу. Для подальшого з'ясування зв'язку між колективною пам'яттю і часом важливо наголосити, що всі зміни, які набуваються матеріальними системами через впливи інших речей, постають просторовими змінами. Так само наявний стан соціальної системи залежний від її минулого стану, який відтворила колективна пам'ять. У такому разі минулим соціальної системи постає час, що віднаходиться: 1) як образи колективної пам'яті; 2) як “застигле” тривання матеріальних просторових форм; 3) як уречевлені результати духовної діяльності.

На основі сказаного вище можна стверджувати, що об'єктивною основою самототожності об'єкта й ідентичності суб'єкта є його часове тривання, в якому зміст минулого став набутком теперішнього, тобто, користуючись термінологією А. Авґустина, став “теперішнім теперішнього”.

Варто наголосити, що відкриття часу як соціального феномену, який є продуктом свідомості людини, є заслугою Авґустина. Адже тварина не здатна сприймати час. Згідно з Авґустином, об'єктивно немає ні майбутнього, ні минулого,

“і неправильно говорити про існування трьох часів: минулого, теперішнього і майбутнього. Правильніше було б, певно, казати так: є три часи – *теперішнє минулого, теперішнє теперішнього і теперішнє майбутнього*... Теперішнє минулого це *пам'ять*; теперішнє теперішнього – його безпосереднє споглядання; теперішнє майбутнього – його чекання... Хай, навіть, говорять, як заведено, що є три часи: минуле теперішнє і майбутнє... Хай тільки люди розуміють те, що вони говорять і знають, що немає ні майбутнього, ні минулого” [1, XXI, 16]. Порівнюючи погляди на минуле І. Пригожина та А. Авґустина, можна відзначити певну близькість позицій, що полягає в пов'язаності минулого та пам'яті.

Якщо екстраполювати зв'язок минулого з пам'яттю на тривалість існування конкретної людини, то він виявляється у всіх просторових змінах, що відбулися в ній (зовнішні вікові зміни), а також у результатах її діяльності, що набули просторової форми (творчий набуток), які стверджують її самототожність як тривання в “тепер”. Те саме з нацією, народом. Не дивно, що кожен народ, аби довести власну історичну легітимність, веде пошуки свого історичного коріння. Для цього часто-густо вдається до міфів, легенд, щоб засвідчити власну тяглість. Тому варто, крім вкорінення пам'яті в життєвий простір спільноти, звернутися й до такого виду колективної пам'яті як вербально-лінгвістичний, символічно-образний, вращений у духовно-культурний простір народу. Тоді спільне минуле народу, нації постає як “комплекс ідентифікаційних знаків, які допомагають відрізнити своїх від чужих” [15, с. 50–51]. Отже, пам'ять про минуле конкретної спільноти на ділі є ствердженням її ідентичності. Так, для доведення етнічної тожсамості вже “Велесова книга” звертається до легенди про витоки слов'янських етносів (тут не йдеться про автентичність чи неавтентичність тексту Книги, проблема не в цьому): “Повернувся Бугомир / у степи свої і привів / трьох мужів дочкам. / Од них три роди пішли, / що були слов'янами. / Од них походять деревляни, / кривичі і поляни. / Бо перша дочка Бугомирова / мала ім'я Древа, а друга – Скрева, а третя – Полева”. Друга легенда: “І рушили всі / і троє синів Орієвих: / Кий, Пашек і Горовато, / звідки і три славні / племена виникли” [4, с. Д.–9 а. – С. 183; Д.–4 г. – С. 121]. Тут цікавим є сам факт звернення до міфу як про походження, так і про славних пращурів-князів, в ролі обґрунтування прадавності етносу. Так, Е. Сміт у праці “Національна ідентичність” вважає міф про походження та святість території атрибутом високої самосвідомості, виразом самоідентичності етносу.

Так само відзначу, що в часи становлення русько-української ідентичності (а це історичний період перебування України в складі “Великого князівства Литовського, Руського і Жмудського” – 1362–1569 рр.) зі середини XVI ст. з'являються два відповідники для позначення території, що мала назву “Русь”: *Ruthenia* (земля русинів) і *Roxolania*, яка ґрунтувалася на популярній у Польщі та Україні в XVI–XVII ст. концепції сарматського походження поляків та українців. Назва *Роксоланія* стала свідченням прагнення тогочасної української еліти (шляхти) підкреслити свою вкоріненість у давній войовничий народ. Це було предметним ствердженням самототожності території та русько-українського народу. Назва України “Роксоланія”, проіснувавши до середини XVII ст., через збройне протистояння з Польщею поступається місцем терміну “Мала Росія”, що під впливом Москви стає офіційною назвою Гетьманату. Усе ж у кінці XVIII ст. концепція

сарматського походження козацького народу знову оживає в творі невідомого автора "Історії Русів" поряд із міфом про Леха, Чеха і Роса.

Колективна пам'ять, як смислове поле культури, крім міфів, легенд, переказів, передань містить усю усну народну творчість, звичаї, обряди тощо, створюючи множину значень, смислів, які зумовлені інтересами, прагненнями, бажаннями людей, конструюючи в такий спосіб життєвий світ спільноти, який за своєю сутністю постає історичним. Тому для індивіда конкретної спільноти минуле і сприймається як "теперішнє теперішнього", а історичність буття спільноти постає означеним поняттям "традиція". Традиція, виражена смислами, значеннями, зразками спілкування, поведінки, діяльності, дає індивіду чуття того вічного, що змушує зберегти свою самість, центр власного "Я" у змінному "триванні" речей, подій, людей. Це вічне є не чим іншим, як духовністю народу, що вказує на вкоріненість людини в свою історію, батьківщину, мову, культуру й виражає собою соціально-культурні коди етносу, нації.

Отже, духовність кожного народу стверджується через кодування природної і соціальної реальності та здійснюється, зазначають дослідники, "у чотирьох формах: вербальній, поведінковій, речовій" та у формі різноманітних соціальних взаємин між індивідами, соціальними групами, суб'єктами діяльності тощо [13, с. 128].

Саме через протиставлення речового кодування "свого" культурного коду й застосування прийому "ad absurdum" до "чужого" Г. Квітка-Основ'яненко у "Салдацькому патреті" стверджує українську ідентичність у формі гумористичного опису "москальченяти" в шинку, що заважає вихилити чарку, в якого сорочка "не як у людей", червона або синя "без коміра, а з гапликом, та на плечі і зацібне, так що хто зроду уперше москаля побаче, то й не вгада, що то воно є" [10, с. 10]. Г. Квітка-Основ'яненко занепокоєний також розмиванням соціально-культурних кодів у міжіндивідуальних стосунках та взаєминах суб'єктів діяльності, що, зрештою, веде до втрати колективної пам'яті й далі ідентичності. Бач, той "шморгнув у дворяни", той уступив у московську віру "та, як той Юда, узявсь держать і Липці, і другії слободи на московський лад; і вже в них не шинок зоветься, а кабак, і там вже уся московська натура, і там усе москаль наголо, як у Туреччині турки" [10, с. 9].

Питання колективної пам'яті та соціально-культурних кодів нації яскраво і вельми гостро виражене в "Українських повістях" М. Гоголя. (Пригадаймо, що для В. Г. Белінського "Повісті" це лише "смешная комедия, которая начинается глупостями, продолжается глупостями и оканчивается слезами..." [3, с. 176]. Проте йому й не могли відкритися закладені Гоголем смисли українського світу, матриці народного життєбачення, бо сприйняття світу Белінського вплетене в зовсім іншу культурно-знакову систему).

Вихідними символами повістей М. Гоголя є закляте (непритомне) місце, безрідність, блуд, страх, хата. Людина, втрапивши у "закляте" місце, раптом впадає в блуд, не пам'ятає себе, свого роду, що вона є, і для чого вона є. Саме втрата колективної пам'яті, означена символом "безрідність", породжує, за Гоголем, явище блуду, що викликає емоцію страху як реакцію на потребу в самозбереженні. Колективний психічний стан страху художньо подано як доконаний факт вирождення козацтва з його смислотворчою цінністю, якою завжди була мужність.

Для українців, за Гоголем, є самозрозумілим, що козацтво становило колись у минулому підвалину самодостатності України, її силу і славу. Порушення порядку українського життя й виродження козацтва письменник передає загострено глузливо: “Жах скував усіх, хто був у хаті”. “Ех ви, баби, баби!” Промовила голосно Хівря: “Чи вам козакувати й бути чоловіками! Вам би веретено в руки, та й посадити за гребінь...”. Хата як культурний код, що виражає сакральне місце і внутрішній порядок життя спільноти, дивним чином обертається на закляте неприйнятне місце і є означником усієї України, так само, як і “Сорочинський ярмарок” – постає означником усього українського життєвого простору. Надзвичайно важливим символом українських повістей у плані колективної пам'яті щодо минулого є блуд. У блуд впадають персонажі чотирьох повістей. У “Вії” В. Гоголь українізує міф про блудного сина. За св. Лукою блудний син “пропав – і знайшовся!” [5, с. 450], по суті став іншим, возродився. Тоді як, наприклад, “блудний син” Хома Брут не може повернутися до свого роду, тобто до самого себе, бо не знає свого роду. У цьому специфіка його блуду, хоча Брут ніби й намагається не втратити те, що пов'язує його з козацьким родом: я – козак, переконує він себе, а отже, мусить мати козацьку чесноту – мужність.

У “Вії” М. Гоголя як красива Україна обернена в бездиханну руїну, де панує “чужий світ” і чорна диявольська сила, так красуня-сотниківна є дівчиною, але водночас вона відьма, для якої своїм став диявольський світ, вони лише *ніби* сотниківна. Отож, і Хома Брут лише *ніби* козак. Він втратив основну якість, що ріднить його з козацьким родом – мужність. Він не козак: пропав “тому, що побоявся” [5, с. 450], – виголосив вирок Тіберій Горобець, що став філософом. У повісті внутрішня роздвоєність сотниківни та філософа прочитується як внутрішня дихотомія України, яка тепер лежить мертвою красунею, бо за життя взяла на себе гріх, впустивши у свій світ чорну диявольську силу – “чужий світ”.

У контексті колективної пам'яті доречними є наведені М. Гайдегером слова Йогана Ґебеля: “Ми – рослини, які – хочемо ми це усвідомлювати чи ні – мають бути вкоріненими в землі, щоб випроставшись, цвісти в ефірі й давати плоди” [14, с. 105]. Річ у тім, що сучасні засоби інформації безперестанку атакують людину, підпорядковуючи її чужим стереотипам. Варто наголосити, що сучасна людина, крім реального світу, ще живе в штучному світі симулякрів, який стає навіть ближчим “ніж рілля навколо її двора, ніж небо над землею, ближчий, аніж зміна ночі днем, звичай і звичаєвість її села, ніж легенди її рідного світу” [14, с. 106]. Отож, сьогодні, за Гайдегером, опинилася під загрозою сама *укоріненість* сучасної людини, бо замість культуро-традиційного переважає меркантильно-консьюмеристське ставлення до світу.

Звернення сучасних науковців до традиційного світосприйняття зумовлене суперечністю між глобалізаційним інноваційно-технократичним підходом до матеріального і духовного виробництва та ментальним принципом непорушності, тривкості життєвого світу людини. Він підміняється ерзац-стандартами, сурогатними зразками й еталонами ставлення до світу. Все це розмиває змістовий стрижень буття людини й змінює її місце в світі. Тоді як традиційно людина вчувала цілість власного існування, перебуваючи в гармонійному зв'язку як із природою, так і спільнотою. Означений вище стан сучасної суспільної та індивідуальної свідомості актуалізував питання деформації традиційного зміс-

ту соціально-моральних цінностей спільноти, що знайшло вираз у проблемі поєднання моралі та права, яке впродовж століть було осердям автентичності соціального космосу й основою ідентичності індивіда.

Поєднання права й моралі як основи соціальних зв'язків знайшло вираз у такій спільноті, яку німецький представник філософії життя Ф. Тьоніс (1855–1936) означив як *органічне суспільство* (Gemeinschaft), протиставивши йому суспільство “як організовану і формалізовану структуру” (Gesellschaft). Отже, *органічне суспільство* – це така соціальна спільність, яка своїм тілом виформовує той смисл, якого взагалі ми чекаємо від суспільства. Виходячи з цього, вважає М. Мамардашвілі, ведеться “пошук архаїчних соціальних структур..., звідси з'являється тенденція сучасної культури, тобто її потреба віднаходити ідеали в далекому історичному минулому..., тобто *соціальний зв'язок повинен виформовувати людину*” [11, с. 246]. По суті, це і є основна причина звернень традиціоналістського інтелектуального руху до *соціально-моральних основ традиційного суспільства*.

Завданням традиціоналістського руху стало віднайдення такого культурного механізму органічного соціального зв'язку, де правові норми вплетені в мораль. Ці пошуки й підштовхують науковців звертатися до традиційних підвалин влаштування соціального життя. Відомий російський вчений Л. Гумільов такою органічною спільнотою вважає етнос, якому властиве чуття *компліментарності*, що є, на його погляд, відчуттям “взаємної симпатії і спільності людей, яке визначає протиставлення “ми – вони” та поділ на “своїх і чужих”. Члени етносу, живучи у своєму ландшафті, “можуть пристосовуватися до нового, лише змінюючи свою поведінку, застосовуючи якісь специфічні правила поведінки – стереотипи. За-своєні стереотипи (історична традиція) становлять основну відмінність членів одного етносу від іншого” [6, с. 11–12]. Певні паралелі з концепцією Л. Гумільова щодо формування етносу як соціального організму (органічної спільноти), можна простежити в позиції Ю. Липи: це “існування в якійсь суспільній збірності своєрідного почуття солідарності в супротивленні себе – “чужим”. Поза тим до якоїсь міри це почуття солідарності зв'язане з окресленою територією” [8, с. 19]. Проте, якщо підвалини етнічного (національного) “я”, з позиції Гумільова, необхідно шукати в глибокій історії, то на думку Ю. Липи – в протоісторії: “Бо це ж “я”, дароване Богом, є, може, більш укрите в археології й протоісторії, ніж в історії. Чи ж не більше знайдемо до її пізнання в чотирьох тисячах літ протоісторії, ніж у тисячі літ історії?” [9, с. 43]. На погляд Ю. Липи, територіальний чинник є визначальним у формуванні “духовної індивідуальності” українського етносу.

У наш час проблематику традиціоналістського інтелектуального руху у світі актуалізували соціальні виклики, певною мірою спровоковані політикою глобалізму. Коло інтересів сучасного традиціоналізму, спрямованого на повернення до автентичного соціального стану, замикається на традиційному суспільстві з його світоглядно-звичаєвою підвалиною – *традицією*. Традиціоналістські настрої, спрямовані на ревізію світоглядних засад суспільства, помітні й в українському інтелектуальному житті: “Силу і віру нам може дати принципово інша духовна сутність” та “пантеїстична філософія”. “Ця філософія, це космобачення, цей менталітет органічні для нашого ландшафту, для нашого простору”. Автор цього твердження переконаний, що створити “нову Україну, нову генерацію”, “нових

богів”, “нову ідеологію” “можна лише на і лише на основі світогляду, який органічно єднає Людину, Природу і космос. Світогляду наших пращурів” [7, с. 8–9].

Усе ж, звертаючись до сучасного традиціоналізму, зазначу, що він, по-перше, критично налаштований до розуміння прогресу лібералізмом, згідно з яким, “прогрес має тривати в напрямку проторованому ХІХ століттям, – до грандіозних кількісних показників, матеріальних комплексів, моральної зодноманіченості та економічної взаємозалежності” [8, с. 687]. По-друге, зауважує британський політичний мислитель Квентін Гоґ, реформи в країні “має здійснювати група людей, відомих відданістю традиціям рідної країни”, адже ... “традиційне – це поки що найкращий відомий нам засіб поправи незбалансованого і примарного впливу минулої політичної моди” [12, с. 256].

У підсумку можна констатувати, що лише пам'ять минулого як традиція правдиво поєднує самість кожного “Я” з іншими “Я”. Пам'ять минулого – це укорінені у свідомості смисли у формі тих визначальних цінностей, які в кожній буттєвій ситуації стають основою для життєвої орієнтації нашого “Я”. Коли ті цінності українського буття, в ім'я яких жив і творив митрополит А. Шептицький, визначатимуть мету життя і діяльності, якщо не кожного, то принаймні більшості українців, тоді ми в Україні побудуємо таке суспільство, яке Ф. Тьоніс назвав органічним (Gesellschaft), і досягнемо того, що так прагнув митрополит – єдності.

## Література

1. *Августин Святий*. Сповідь / Святий Августин. – К., 1996.
2. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту (із мови давньоєврейської й грецької на українську дослівно наново перекладено). – Б.м., Б.в., Б.р. – Лк 15: 32. – 1523 с.
3. *Белинский В. Г.* Избранное / В. Г. Белинский. – М.: Московский рабочий, 1954. – 552 с.
4. Велесо́ва книга – Волховник / пер., укл. та комент. Г. Лозко / Лозко Г. С. – Вінниця: КОНТИНЕНТ – ПРИМ, 2007. – 516 с.
5. *Гоголь М. В.* Твори: В 3 т. / М. В. Гоголь. – К.: Держ. видавн. художн. літератури, 1952. – Т.І. – 525 с.
6. *Гумилев Л. Н.* От Руси к России: очерки этнической истории. / Л. Н. Гумилев / Послесл. С. Б. Лаврова. – М.: Экспрос, 1992. – 336 с.
7. *Довгич В.* Матір Індоевропа // Індоевропа / В. Довгич – Такі Справи (Київ). – 1996-1997. – Кн.1-2. – С. 6–9.
8. Консерватизм: Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. – К.: ВД “Простір”, “Смолоскип”, 2008. – 788 с.
9. *Липа Ю.* Призначення України. / Юрій Іванович Липа / Львів: Просвіта, 1992 – 270 с.
10. *Квітка-Основ'яненко Г.* Салдацький патрет // Зібрання творів: У 7 т. / Григорій Квітка-Основ'яненко. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 3. – С. 7–20.
11. *Мамардашвили М.* Очерк современной европейской философии / Мераб Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция / фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 583 с.
12. *Сантаяна Джордж*. Іронія лібералізму / Джордж Сантаяна // Консерватизм: Антологія. 2-ге вид. / Упоряд. О.Проценко, В.Лісовий. – К.: ВД “Простір”, “Смолоскип”, 2008. – 788 с. – С. 686–694.

13. Цораев З. У. Мифологический смысл и социальный код / З. У. Цораев. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. – 270 с. – С. 128.
14. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода / Мартин Хайдеггер. – М.: Высшая школа, 1991. – 191 с.
15. Шацька Б. Минуле – пам'ять – міт. / Б. Шацька. – Чернівці: Книги – XXI, 2011. – 248 с.

**Michajlo Skrynnik**

**COLLECTIVE MEMORY AND IDENTITY  
IN UKRAINIAN SPACE-TIME DIMENSION**

National Forestry University of Ukraine  
st. General Chuprynky 103 m. Lviv, Ukraine  
e-mail: nltu@ukr.net

*We consider the philosophical problem of collective memory in space-time dimension of the nation. Analyzed the relationship between collective memory and identity in the space-time continuum Ukrainian culture. Investigated that the nation through collective memory finds its chasovist as a past that becomes the basis awareness of self-identity.*

*Key words: Collective memory, identity, self-identity, authenticity, traditionalism.*

*Стаття надійшла до редколегії 5.05.2015  
Прийнята до друку 18.05.2015*

УДК : 007: 304: 659.3

**Галина Ковальова**

## **МЕДІА ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ КУЛЬТУРНОЇ ПАМ'ЯТІ**

Харківська державна академія культури,  
Бурсацький узвіз, 4, Харків, 61057, Україна,  
e-mail: gallakovv@gmail.com

*На основі актуальних праць та матеріалів періодики з проблем memory studies і media studies визначено вплив медійних технологій на культурну пам'ять. Проаналізовано еволюцію медійних репрезентацій культурної пам'яті. Доведено, що незалежно від епохи і типу засобів комунікації культурна пам'ять опосередковується і втілюється в медіа. Увагу сфокусовано на генезі медійних технологій культурної пам'яті на різних історичних етапах. Зазначено, що нові технології приносять зі собою нові методи і способи запам'ятовування та повертання уваги до минулого, а культурні смисли, які одного разу зазнали замовчування, завдяки медіа знаходять нові можливості відродитися на кожному новому історичному етапі.*

*Ключові слова:* культурна пам'ять, колективна пам'ять, комеморація, мнемогенеза, еволюція медіа, медіакультура.

**Актуальність дослідження.** В останні кілька десятиріч у гуманітарних науках, культурології зокрема, дослідження проблематики пам'яті виокремилися у спеціальну галузь. "Пам'ять" стала одним із ключових понять наукового дискурсу сучасності, яку П. Нора назвав "добою комеморації" [14]. Теоретичне осмислення пам'яті почалося із дослідження індивідуальної пам'яті, поширилося на пам'ять колективну, а пізніше звернулося до пам'яті культурної.

Концепт культурної пам'яті та відповідна галузь історико-культурологічних досліджень виникли на початку 1990-х років унаслідок розробки Я. Ассманом теорії культурної пам'яті – специфічної для кожної культури форми передачі й "осучаснення" культурних смислів. У праці "Культурна пам'ять" він заявив про народження нової парадигми наук про культуру, в центрі якої знаходиться категорія пам'яті: "Все говорить про те, що навколо поняття спогадів вибудовується нова парадигма наук про культуру, різні явища і сфери культури – мистецтво і література, політика і суспільство, релігія і право – постають у новому контексті" [5, с. 12]. Серед причин зростання інтересу до проблематики пам'яті Я. Ассман називає використання нових електронних носіїв інформації, що призвело до культурної революції, яку можна порівняти з початком книгодрукування, а ще раніше – винаходом писемності. Вже сформована, на його думку, електронна "посткультура" переглядає всю попередню культурну традицію, що актуалізує проблему культурної пам'яті.

Вплив сучасних медійних технологій на колективну пам'ять – одна з найбільш обговорюваних тем як серед теоретиків медіа, так і серед дослідників

історичної і культурної пам'яті. “Діалог memory studies і media studies є одним з найбільш перспективних напрямків розвитку сучасної гуманітаристики, – зазначає О. Васильєв. – Вивчення носіїв пам'яті, їх впливу на зміст пам'яті, аналіз процесів меморіальної комунікації неминуче призводить дослідників до необхідності обговорення проблем теорії медіа та комунікації. Власне, саме факт медіатизації пам'яті та її включення, таким чином, в міжособистісні комунікації, дає змогу говорити про пам'ять як про соціокультурне явище” [7].

Культурна пам'ять сьогодні фундаментальним чином опосередкована впливом сучасних медіа, а отже, її дослідження передбачає вивчення пов'язаних із нею медійних практик, інститутів, комунікаційних механізмів і норм. Викладене дає підстави для висновку про **актуальність** дослідження цієї проблеми, а також **зумовлює мету статті**, яка полягає в аналізуванні еволюції медійних репрезентацій культурної пам'яті.

Для культурології найважливішими є результати досліджень пам'яті як колективного й соціального феномену (М. Гальбвакс), концепції “культурної пам'яті” (Я. Ассман), “функціональної” пам'яті (А. Ассман), “місць пам'яті” (П. Нора), розуміння пам'яті як “коду культури” (М. Лотман), “тексту культури” (Я. Флієр), “пам'яті як наративу” (П. Рікер, Дж. В. Вертш); конструювальної суті “пам'яті” (Б. Андерсон, Е. Гобсбаум, М. Барг, С. Кара-Мурза); “пам'яті” в умовах інформаційного суспільства (М. Хаттон, Н. Кирилова та ін.). Історичні, етнонаціональні та феноменологічні аспекти дослідження “пам'яті” привертають увагу сучасних українських і російських науковців (Ю. Зерній, Л. Нагорна, Л. Стародубцева, О. Васильєв та ін.). Проте, незважаючи на епістемологічне значення дослідження пам'яті, праці згаданих авторів об'єднуються швидше самою проблематикою пам'яті, а не методом або традицією. Більшість дослідників не намагаються дати всеосяжного визначення категорії пам'яті. Е. Уайтхед, намагаючись відновити історію дослідження категорії пам'яті, називає її “мандрівною концепцією”, яка “подорожує” крізь наукові дисципліни, історичні епохи, змінюючи при цьому своє значення, яке потрібно уточнювати в кожен момент щодо контексту епохи або наукового спрямування. Е. Уайтхед стверджує, що саме таке діахронічне визначення категорії пам'яті необхідне для її повного розуміння [4].

Одним із перших теоретиків медіа, який переглянув історію світової культури та обґрунтував культуртипологію, виходячи з еволюції масових комунікацій, став канадський соціолог Г.М. Маклуен. Він присвятив свої праці аналізу комунікативних каналів у культурі та використав термін “media” для позначення різних засобів комунікації. Засоби комунікації або медіа, про які йдеться в книзі Маклуена “Розуміння медіа”, – це не тільки ЗМІ, як часто вважають; сюди автор зараховує такі різні феномени, як електричне світло, усне мовлення, письмо, дороги, числа, одяг, житло, місто, гроші, годинники, друк, книги, рекламу, колесо, транспортні засоби, автоматичне обладнання, фотографію, ігри, пресу, телеграф, телефон, кіно, радіо, телебачення, зброю і багато іншого [13]. Об'єднує все це різноманіття те, що це “технології”, або “посередники”, винахід і поширення яких вносить істотні зміни в комунікацію людини з навколишнім світом і реорганізує її світогляд і спосіб життя.

Семантичним центром культурологічної концепції суспільства у Г. М. Маклуена є спосіб і тип комунікацій, який, з одного боку, забезпечує цілісність і

специфіку соціальної організації, а з іншого, – виступає механізмом її розуміння і культурної інтерпретації. Певна комунікаційна технологія не просто задає, але створює соціальний світ – “галактику”, яка має свій ареал і, незважаючи на можливість розширення або накладення галактик одна на одну, має чітко фіксовані межі. Відповідно до цього в історії розвитку людства Г.М. Маклуен виокремлює чотири епохи: 1) епоху дописового варварства; 2) тисячоліття фонетичного письма; 3) епоху друкованої культури (“галактику Гутенберга”); 4) еру електронної культури (“галактику Марконі”) [13].

В основі концепції Маклуена – уявлення про те, що розвиток людського суспільства передусім визначається розвитком засобів комунікації, причому основний вплив засіб комунікації здійснює не переданим смисловим змістом, а своїми принципами організації, внутрішньою структурою. Саме вони визначають “форми мислення і організації досвіду в суспільстві і практиці”, сама форма медіа змінює нашу свідомість, а отже, “The Medium is the Message”. У контексті ж нашого дослідження цей його відомий афоризм можна переформулювати від “засіб інформації – це повідомлення” на “засіб інформації – це культура спогадів”.

Взаємозв'язок пам'яті й медіа було зафіксовано на самому початку становлення їхнього вивчення. Так, один із найавторитетніших дослідників творчості М. Гальбвакса, Ж. Намер виокремлював у французького соціолога дві системи визначення пам'яті. Перша була викладена в праці Гальбвакса “Соціальні рамки пам'яті” й стосувалася ідеї співвідношення пам'яті індивіда і зовнішніх рамок, які для неї задають соціальні групи. Друга була викладена в його праці “Колективна пам'ять” і описувала феномен соціальної пам'яті як “потік пам'яті”, процес “передачі пам'яті”, яка не спирається на групу [3]. “Потоки пам'яті” впливають на людину несвідомо, це – “трансісторичні образи і тексти, закріплені у формах культури” [8].

Сутність і механізми функціонування цих “потоків пам'яті”, які складаються із зафіксованих культурою систем смислів у Гальбвакса залишилися до кінця не з'ясованими. Як зазначає О. Васильєв, прояснити їх можна за допомогою культурно-історично психології Л. Виготського. Соціологія пам'яті Гальбвакса і культурно-історична психологія Виготського склалися практично одночасно і доповнюють одна одну у визначенні сутності медійних механізмів формування колективної пам'яті, соціальної зумовленості індивідуальної пам'яті, взаємодії особистості та зафіксованих у медіа текстів соціальної пам'яті. Так, відповідно до ідей Виготського, пам'ять індивіда є “соціально розподіленою” між агентами та культурними інструментами, зокрема, між різноманітними знаковими системами, які опосередковують соціально значущі значення і смисли [9]. Знакові системи культури, розвиваючись історично, визначають і змінюють людську поведінку. Створення людиною штучного знака, говорить Л. Виготський, “це поворотний момент в історії розвитку його пам'яті”, адже з цього моменту розвиток пам'яті стає залежним від соціального середовища [9, с. 87].

Така медійно-комунікативна перспектива допомагає визначити онтологічний статус колективної культурної пам'яті, яка постає не як паралельна незалежна від індивідуальної колективна свідомість, а як результат актів комунікації з приводу минулого, в яких використовуються надіндивідуальні медійні засоби створення, зберігання та передачі інформації та які об'єднують соціальну спільноту.

В. Канштайнер пише: “Колективні спогади виникають із загальних комунікацій, що стосуються смислів минулого, вкорінених у життєвих світах індивідів, які беруть участь у спільному житті відповідних колективів” [2].

Як вже зазначалося, одним з найвпливовіших теоретиків культурної пам'яті є Я. Ассман, чиї ідеї схожі з думками, висловленими у працях зі семіотики Ю. Лотманом і Б. Успенським, які розуміли культурну пам'ять як текст. Я. Ассман творить свою концепцію культурної пам'яті як розвиток їхніх праць та ідей М. Гальбваса, який показав, що пам'ять виникає лише в процесі соціалізації, суб'єктом пам'яті завжди виступає окрема людина, але соціальні комунікативні рамки конструюють зміст її пам'яті. Тому, за Я. Ассманом, культурна пам'ять – це колективна пам'ять носіїв культури, спрямована на збереження її смислів [5].

На думку Ю. Лотмана, культура і є пам'яттю. Він розглядає культуру як колективну пам'ять та як “надіндивідуальний механізм збереження і передачі деяких повідомлень (текстів) і вироблення нових” [12]. У концепції Ю. Лотмана минуле є не стабільним конструктом, а процесом. Різні репрезентації різних подій минулого можливі в теперішньому завдяки постійній роботі соціальних акторів із реорганізації пам'яті спільноти відповідно до запитів сучасності.

Як зазначає А. Ассман, на відміну від соціальної пам'яті, яка існує в рамках комунікації між поколіннями, спирається на людей як на своїх носіїв і є обмеженою в часі межами фізичного існування життя людини, культурна пам'ять існує в матеріальних носіях і потенційно в часі не обмежена. Соціальна пам'ять динамічна і мінлива, культурна – стійка і тривала. Час культурної пам'яті обмежується не часом життя смертних людей, але часом існування матеріально фіксованих, інституційно стабілізованих знаків. Така культурна пам'ять поділяється на функціональну і накопичувальну. Функціональна пам'ять забезпечує повторюваність, вона реалізується через символічні практики традиції та ритуалів і є обмеженою лише тим, що знаходиться “в полі зору” спільноти, тобто тим, що є актуальним для спільноти саме в цей момент часу. Накопичувальна пам'ять, носіями якої є вже не символічні практики, а матеріальні репрезентації (книги, картини, архіви і т. д.), здатна зберігати неактуальне і є ресурсом для “іншої пам'яті”, “відновленої пам'яті” і для критичної перевірки минулого [6].

Відповідно, люди ніколи не займаються механічною фіксацією і пасивною передачею минулого. Вони працюють із минулим і кожного разу знову, часто в новій медійній формі, репрезентують його для нових цілей, пов'язаних із сьогоденням і плануванням майбутнього. Спираючись на концепцію Ю. Лотмана про взаємозв'язок пам'яті з писемністю, можна виділити три типи суспільства за способом зберігання, передачі та породження інформації [13]. Першим таким типом є неписьмове або традиційне суспільство. Другим, письмовим по типу пам'яті, можна вважати аграрне доіндустріальне суспільство, яке відтворює себе на основі так званої “рукописної” культури. Нарешті, третім, також письмовим за типом пам'яті суспільством, є суспільство модерну, або, кажучи словами М. Маклюєна, “галактика Гутенберга”.

Використовуючи таку логіку, можна простежити кореляцію між типами пам'яті й культурними епохами. Традиційне суспільство спирається на неписьмовий тип пам'яті. У дописьмову епоху, як і в культурах, що залишаються безписемними, єдиний можливий спосіб збереження і передачі “культурної інформації” – це

фольклор. Власне, усна традиція є способом існування культурної пам'яті. Технологія усної трансляції визначається прямою передачею повідомлення від адресата до адресата, без будь-якого технічного посередника між ними.

Розвинутим давнім цивілізаціям, феодально-становим і ранньокapіталістичним суспільствам відповідає переважно "рукописний" тип колективної пам'яті, який співіснував з усною традицією на принципах взаємної додатковості, адже письмовою мовою в суспільствах такого типу володів лише тонкий прошарок еліти. Проте виникнення і поширення писемності породило принципово нові механізми збереження і передачі "культурної інформації", адже поява технічного посередника зробила можливим відправляти повідомлення більшій кількості одержувачів, долати просторові й часові перешкоди, відповідно, зменшилася роль діалогічності та інтерактивності комунікації.

Поширення друкування книг і загальна грамотність індустріального або "друкарського", в термінах Б. Андерсона, капіталізму дають змогу говорити про "Гутенбергівський" тип колективної пам'яті, орієнтованої на сучасність.

У неписьменному суспільстві метою діахронічної комунікації (передачі інформації в часі) було бажання зберегти відомості про порядок і норму, звідси міфічне "вічне повернення" до одного й того ж джерела і відтворення суспільством тих самих текстів. Суспільства, орієнтовані на письмові механізми колективної пам'яті, вже відчують потребу в реєстрації екстраординарних подій. У таких суспільствах передається, здебільшого, інформація, яка має винятковий, подієвий характер.

Сьогодні ми живемо в епоху поширення комунікації третього типу – "екранної", яка хронологічно наслідуює писемності, але парадоксально є типологічно ближчою до усної традиції завдяки її інтерактивності. Технічні посередники, медіа, надають нові можливості спілкування "обличчям до обличчя" і фактично "розчиняються" у спілкуванні, стають непомітними.

Інший огляд триваючих упродовж століть змін у засобах комунікації у зв'язку з культурними трансформаціями здійснив В. Дж. Онг. Він виокремив чотири стадії мнемогенези: 1) повторення на стадії усної традиції; 2) відновлення під час існування рукописної культури; 3) реконструкція в добу "галактики Гутенберга"; 4) деконструкція й антиспогади на стадії медіакультури [18]. На його думку, усне висловлювання стало матрицею, від якої відштовхувалася масова комунікація навіть після появи писемності й книгодрукування. На стадії усної традиції ефект присутності минулого у сьогоденні підтримували "місця пам'яті". Рукописна культура запровадила поняття пам'яті як повторення і водночас стала "культурою прогресуючого забуття", в якій "воскресіння колишньої мудрості пов'язане з постійною небезпекою втрати вже знайденого" [10]. Якщо на першій стадії колектив був гарантом пам'яті, то тепер таким гарантом є особисте зусилля автора, якому належить уся висловлена мудрість.

Друкована культура "галактики Гутенберга" перетворила фонетичні звуки у друкарські символи й тим самим посилила текстуалізацію культури. Минуле почало конструюватися і реконструюватися, розширилися можливості для "сентименталізації історії". Пам'ять культури "галактики Гутенберга" – це пам'ять надзвичайного, видатних особистостей, революцій, воєн, національних підйомів, меморіалів, епохальних текстів, коли "культура ініціює історію, а не чекає ініціацій з минулого" [18].

За П. Гаттоном, модель еволюції засобів комунікації, запропоновану В. Дж. Онгом, можна розглядати як діахронічно, так і синхронно, бо кожна нова стадія, відрізняючись від попередньої, продовжує існувати поряд із нею [17]. Так само видозмінюються й конструкти пам'яті: експресивна колективна пам'ять усної традиції поступається місцем інтроспективній особистісній пам'яті писемної культури, щоб на нових стадіях розвитку комунікацій стати фундаментом репрезентаційних оціночних критеріїв минулого.

Сучасна стадія мнемогенези – медіакультура, культура електронного відтворення і використання інформації. Тексти на цій стадії лише демонструють, які ідеї і думки колись репрезентували. Колективна пам'ять зводиться до “калейдоскопічного набору мігруючих образів”, перетворюючись на “місця псевдопам'яті”, пам'ять деморалізується [10]. Вона перестає бути усвідомленим зусиллям пригадування, перетворюючись на безликі комп'ютерні гігабайти, до яких зводиться історія людської цивілізації. О. Еспозіто називає таку сучасну постмодерністську пам'ять “процедурною”, а панівною метафорою, яка описує таку меморіальну культуру, вважає мережу, в якій інформація не зберігається, а відтворюється кожного разу заново [1]. Відповідно, автори доходять висновку щодо небезпечності медіакультури для традиційних практик пам'яті.

До схожих висновків доходить блискучий дослідник “місць пам'яті” П. Нора. Пошук “просторів пам'яті” П. Нора не випадково трактував (слідом за М. Фуко) як заняття археологією. Адже текст, що у друкованій культурі постає як джерело уявлень про минуле, у сучасній медіакультурі стає артефактом, який ще потрібно очистити від непотрібних нашарувань. П. Нора висловлює побоювання, що зміни в сучасному світі настільки стрімкі, що всі новації назавтра застарівають, а отже, і саме звертання до колективної пам'яті у “світі футурошоку” втрачає сенс: “Про пам'ять говорять лише тому, що її більше не існує” [15]. Феномени глобалізації, демократизації, соціального нівелювання, медіатизації призводять до “розірваної пам'яті”, адже підміняють природну пам'ять “ефемерною фотографією актуальності”. Єдине, що залишається, – “місця пам'яті”, які з'являються внаслідок деритуалізації сучасного світу. Музеї, архіви, кладовища, колекції, свята, річниці, трактати, протоколи, монументи, храми, асоціації – всі ці цінності є свідками іншої епохи, ілюзії вічності. Це те, що встановлює, створює, підтримує спільнота, глибоко залучена в процес трансформації та оновлення, яка, за своєю природою, цінує нове вище від старого, майбутнє вище від минулого [15].

Існує і протилежна позиція. Постмодернізм розглядають як період подолання розриву з традицією, який спричинив модерн, сучасність характеризують виникненням “індустрії пам'яті”, коли відбувається зростання публічної сфери колективної пам'яті; у жоден період історії не виникала така кількість музеїв, архівів і меморіалів, як сьогодні. Як зазначає А. Коник, створення “індустрії пам'яті” стало можливим внаслідок посилення впливу ЗМІ на масову свідомість. Звернення масмедіа до проблем “історичної пам'яті”, популяризація певних “місць пам'яті”, історичних символів яскраво засвідчують зв'язок комерції та історичної пам'яті, минуле перетворюється на товар [10, с. 160–161]. В. Шликов також пише, що “спогади вже не передаються, а продаються, чим спогади дорожчі, тим більшим є шанс нарощування навколо них подробиць, гіпотез, скандальних спростувань,

різноманітних cultural studies, медіавтілень у кіно та белетристиці” [18]. На його думку, загальний ажіотажний попит на історію, сформований постмодерністською політикою “anything goes”, переродив медіакультуру. Медіакультура стала позаісторичною і байдужою до живої історії, тотальна електронізація пам'яті призводить до зникнення потреби щось пам'ятати або пригадувати. Пам'ять перетворюється на яскраві образи, які “наче fast food, придатні до вживання “гарячими”, тобто модними, екстравагантними, екзальтованими” [18].

Отже, незалежно від епохи і типу медіа ми маємо справу із залежністю культурної пам'яті від медіа і з її втіленням у медіа. Кожна нова технологія приносить із собою нові методи і способи запам'ятовування та привертання уваги до минулого. Значення, які одного разу зазнали замовчування, завдяки медіа знаходять нові можливості проявитися або відродитися та продовжують співіснувати з новаціями. Нові медіа змінюють характер нашої залученості в сьогодення і минуле та кидають виклик культурі спогадів, яка трансформується на наших очах. Змінюються носії культури, змінюються медіа, змінюється парадигма пам'яті–забуття. Масштабне систематизоване вивчення цих процесів тільки розгортається і потребує подальшого дослідження.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Esposito E. Soziales Vergessen: Formen und Medien des Gedachtnisses der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.— S. 43.
2. Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies // History and Memory. — 2002. — № 41. — P. 188.
3. Namer G. Halbwachs et la memoire sociale. — P.: L'Harmattan, 2000. — P. 8.
4. Whitehead A. Memory. — Routledge, 2009. —173 p.
5. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 363 с.
6. Ассман А. Простори спогаду: форми та трансформації культурної пам'яті / А. Ассман. — К.: Ніка-Центр, 2012. — 440 с.
7. Васильев А. Memory studies: единство парадигмы - многообразие объектов (Обзор англоязычных книг по истории памяти) / А. Васильев // Новое литературное обозрение. —2012. — № 117. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/117/v36.html>
8. Васильев А. Социальная память на подмостках театра новых медиа / А. Васильев // Новое литературное обозрение. — 2014. — № 4 (128) — [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/nlo/2014/128/27v-pr.html>
9. Выготский Л. С., Лурия А. Р. Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. — М.: Педагогика-Пресс, 1993. — 224 с.
10. Коник А. “Історична пам'ять” та “політика пам'яті” в епоху медіа культури / А. Коник// Вісник Львів. ун-ту, 2009. — Вип. 32. — С. 153–163.
11. Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур / Ю.М. Лотман // Языки культуры и проблемы переводимости. — М. Наука, 1987. — С. 3–11.
12. Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. — Избранные статьи. — Таллинн, 1992. — Т. 1. — С. 200–202.

13. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Г. М. Маклюэн. – М.: “КАНОН-пресс-Ц”, “Кучково поле”, 2003. – 464 с.
14. Нора П. Всемирное торжество памяти / П. Нора // Неприкосновенный запас. №2-3(40–[Электронный ресурс]. — Режим доступа <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>
15. Нора П. Проблематика мест памяти. Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – СПб.: Изд-во С.-Пб. ун-та. – 1999. – С. 17–50.
16. О политике и культуре. – 2005. – №2–3 (40–41). – С. 37–51.
17. Хаттон П. История как искусство памяти / П. Хаттон. – СПб.: “Владимир Даль”, 2003. – 424 с.
18. Шлыков В. Заметки о памяти и сознании в контексте духовной традиции / В. Шлыков. – М., 2002. – 257 с.

**Galina Kovalova**

**MEDIA AS A FACTOR OF FORMING  
OF CULTURAL MEMORY**

Kharkiv State Academy of Culture  
Bursatsky Uzviz, 4, Kharkov, 61057, Ukraine  
e-mail: [gallakovv@gmail.com](mailto:gallakovv@gmail.com)

*Based on the actual periodicals papers about memory studies and media studies the effect of media technologies on cultural memory is determined. The evolution of media representations of cultural memory is analyzed. It is proved cultural memory is mediated by media and embodied in them regardless of the age and the type of communication. Attention focuses on the genesis of media technologies of cultural memory at different historical stages. It is noted the new technologies give new techniques and methods of memorization and reflection to the past, and the cultural meanings that were once silenced due to media opportunities revive every new historical stage. Key words: cultural memory, collective memory, commemoration, mnemogenesis, evolution of media, culture of media.*

*Стаття надійшла до редколегії 7.05.2015  
Прийнята до друку 18.05.2015*

УДК 008:94 +159.9 + 316.64

Ганна Фандєєва

## ПАМ'ЯТЬ ЯК ДЖЕРЕЛО ІДЕНТИЧНОСТІ

Луганський національний університет імені Тараса Шевченка,  
пл. Гоголя, 1, м. Старобільськ, 92000, Україна  
e-mail : fanuta@list.ru

*Виявлено зв'язки між пам'яттю та ідентичністю. Розглянуто категорії колективної та індивідуальної ідентичності, соціальної, колективної та історичної пам'яті. Встановлено зв'язки між змінами колективної пам'яті та еволюцією видів засобів масової інформації. Проаналізовано вплив пам'яті на формування ідентичності в інформаційному суспільстві.*

*Ключові слова: пам'ять, ідентичність, медіа, Інтернет, група, історія*

“...коли ідентичність стає сумнівною,  
підвищується цінність пам'яті”

A. Мергіл

**Актуальність.** Незважаючи на те, що проблеми ідентичності достатньо давно є об'єктом дослідження багатьох суспільних наук, аналіз ідентичності у всіх її проявах залишається актуальним і потребує подальшого вивчення у зв'язку із входженням людства в інформаційну еру. Пошук джерел ідентичності продовжується і сьогодні. Одним із них називають пам'ять. Але це залишається на сьогодні лише гіпотезою. Отже, доцільно, на наш погляд, розглянути вплив пам'яті на формування ідентичності.

**Мета** статті – розглянути вплив пам'яті на формування ідентичності в період становлення інформаційного суспільства.

**Новизна** заявленої теми зумовлена порівняно коротким терміном існування інформаційного суспільства. Тож проблему взаємозв'язку пам'яті та ідентичності в межах інформаційного суспільства окремо не розглядали.

**Ступінь розробленості.** Пам'ять попадає в поле інтересів філософії, починаючи з часів Платона (пригадування). Дж. Локк, Д. Юм, П. Рікер, С. Холл, В. Хесле, Іван Павло II пов'язували ідентичність із пам'яттю. Феномену соціальної пам'яті присвячені роботи М. Хальбвакса, Я. Ассман, Я. Ребане, Ю. Левади, Ю. Лотмана, П. Коннертона, Л. Стародубцевої. Співвідношення соціальної, колективної та історичної пам'яті відобразилося у працях П. Нора, П. Рікера, Ф. Арієса, М. Блока, А. Гуревича. Тема трансформації соціальної пам'яті в умовах інформаційного суспільства звучить у дослідженнях М. Фуко, Е. Тоффлера, М. Маклюєна, М. Масуди, П. Хаттон, О. Петровської, М. Ямпольського та ін. Останнім часом у періодиці пострадянського простору все частіше трапляється тема співвідношення історичної пам'яті та національної ідентичності (Т. Ящук,

О. Іванова, Н. Ковтун, І. Васірук, Л. Нагорна Ю. Зарецький, В. Ачкасов, Р. Карагезов). А ось тему пам'яті та ідентичності в межах інформаційного суспільства спеціально не розглядали.

Аспект зв'язку пам'яті та ідентичності є сьогодні одним з актуальних напрямків історичних, соціологічних і культурологічних досліджень. Філософська інтроспектива поняття пам'яті концентрується навколо трьох позицій: пам'ять і час, пам'ять і пізнання, пам'ять і особистість. У нашому дослідженні ми розглянемо третю позицію – пам'ять та особистість.

Ідентичність традиційно поділяють на соціальну та індивідуальну. Найважливіше джерело індивідуальної ідентичності – пам'ять. Ще Дж. Локк висунув тезу про те, що ідентичність особистості полягає в тотожності свідомості. Цією заявою він вступає в полеміку з Декартом, який стверджує, що в основі ідентичності особистості лежить ототожнення себе з мислячою субстанцією. Дж. Локк спростовує тези про те, що ідентичність персони може бути задана душею або розумом. Ідентичність особистості автор вбачає у відповідальності за свої вчинки. Відповідальність, своєю чергою, ґрунтується на здатності людини пам'ятати про скоєні нею в минулому дії [12]. Отже, Дж. Локк опосередковано вбачає джерело ідентичності у пам'яті.

Д. Юм теж розглядає пам'ять як джерело особистої тотожності. При цьому тотожність залежить від однієї з трьох відносин: подібності, суміжності та причиновості [17, с. 304]. Ці принципи однаково справедливі: розглядаємо ми себе чи інших. Д. Юм порівнює душу людини, її Я з республікою: “Подібно до того, як одна і також республіка може змінювати не тільки склад своїх членів, але й закони і постанови, одна і та ж особа може змінювати свій характер, свої схильності, враження та ідеї, не втрачаючи своєї тотожності” [17, с. 306]. У цьому випадку тотожність зберігається завдяки відношенню причиновості. Тобто пам'ять про причини змін дає змогу зберігати тотожність особистості.

Вплив Дж. Локка і Д. Юма відчувається в поглядах А. Шюца на ідентичність. А. Шюц аналізує проблематику соціальної ідентичності з позиції “життєвого світу”. Він наголошує, що життєвий світ спочатку сприймається як світ, спільний з іншими людьми. При цьому А. Шюц ставить питання про конститування сенсу в пасивних процесах пам'яті. У статті “Чужинець” він вказує, що спільні спогади це те, що робить людину своїм у соціальній групі, їх “неможливо завоювати” [16, с. 539]. Культурний зразок групи є для людини авторитетним через те, що він був причетний до живої історичної традиції, яка цей pattern сформувала. Спогади – це той досвід, який, згідно з Шюцем, є рефлексивним застосуванням Я до поточних переживань.

П. Рікер стверджував, що ідентичність та пам'ять нерозривно пов'язані: “поворотна форма дієслів, що відносяться до пам'яті, свідчить про це змикання, в силу якого згадувати про що-небудь означає згадувати про себе” [10, с. 177].

С. Холл є дослідником постмодерної ідентичності. Відповідно до Холла, в цей період відбулися концептуальні зрушення, які призвели до того, що “суб'єкт” Просвітництва із стійкою ідентичністю піддався децентрації, перетворившись на постмодерністського суб'єкта із розімкнутими, суперечливими, незавершеними, фрагментованими ідентичностями. Єдине, що дає людству почуття ідентичності, на думку С. Холла, – це погляд на історію як на пряму безперервну лінію [19,

с. 16]. А історія, як відомо, – це галузь науки, призначенням якої є збереження пам'яті про минуле людства.

В. Хесле в питаннях ідентичності в деякий спосіб наслідує ідеї Д. Юма, Дж. Локка й А. Шюца. Звертаючись до питання кризи ідентичності, філософ зачіпає тему тілесності. Він зазначає, що тіло є найважливішим фактором ідентифікації, проте не абсолютною її умовою. Те ж саме він говорить і про пам'ять. Ідентифікація – це шлях формування ідентичності. Отже, пам'ять, за Хесле, є одним із джерел ідентичності.

Так, дослідження вказаних учених підтверджують взаємозв'язок пам'яті та індивідуальної ідентичності. Розглянемо вплив пам'яті на колективну ідентичність. Особистість формується в колективі та через колектив. Це означає, що індивідуальна пам'ять пов'язана з колективною. Колективна пам'ять про спільне минуле – основа ідентифікації групи, вираження колективного досвіду, що об'єднує групу, роз'яснює їй сенс її минулого, причини нинішнього спільного буття і визначає надії на майбутнє. Однак між пам'яттю й ідентичністю існують відносини взаємозалежності. Не тільки ідентичність укорінена в пам'яті, але й пам'ять залежить від присвоєної собі ідентичності. Ідентифікація – одна з головних функцій колективної пам'яті. Будь-яка ідентичність, як індивідуальна, так і колективна, пов'язана з відчуттям триваючого в часі буття індивідуального або колективного суб'єкта. Як на індивідуальному, так і на колективному рівні розлад пам'яті негайно позначається на самоідентифікації. Маніпуляції з пам'яттю є одночасно і маніпуляціями з ідентичністю.

Символічне виробництво колективної ідентичності на дискурсивному рівні відбувається через нарації, тобто оповіді, що забезпечують трансляцію певного спільного досвіду і позначаються як “колективна пам'ять”. Це усна історія. Історична пам'ять є двох видів – усна історія і професійна історія. Колективна пам'ять, отже, є видом історичної пам'яті. Історична й колективна пам'ять є втіленням соціальної пам'яті [3, с. 11]. Якщо говорити мовою М. Хальбвакса, це своєрідні “місця” соціальної пам'яті. Колективна пам'ять, за М. Хальбваксом, – фактор, який єднає групу, підтримує її ідентичність. Місця, події, герої об'єднують групу, визначають її сутність та специфіку [15, с. 121].

Вихід праці М. Хальбвакса “Соціальні рамки пам'яті” у 1925 р. ознаменував початок досліджень колективної пам'яті. Починаючи з 50-х років XX сторіччя філософи з'ясовували зміст феномену соціальної пам'яті. Кінець 80-х років ознаменовано сплеском інтересу істориків до колективної пам'яті.

Однією з найвідоміших у цьому напрямку є праця П. Нора “Місця пам'яті”. Місця пам'яті, згідно з автором, є константною складовою частиною національної ідентичності. Це об'єкти, в існуванні яких ніхто не може сумніватися. “Спосіб, яким складені з цих уламків фрагменти минулого дійшли до нас, те, як вони виникали, зникали, дробилися на частини і знову використовувалися, і є тим, що створило нас”, – так описує автор взаємозв'язок ідентичності та пам'яті [7, с. 192]. Зацікавленість колективною пам'яттю П. Нора пов'язує з утратою монополії сучасних істориків на минуле. Сьогодні право писати історію належить багатьом людям, починаючи з тих, хто пережив нещодавні події, і особливо тим, хто від них постраждав. Колективна пам'ять часто-густо підміняє історію, зауважує П. Нора [14, с. 76]. Це є серйозною загрозою. Адже історична пам'ять

та колективна не тотожні. Як зауважує М. Хальбвакс, історію цікавлять головню відмінності, і вона залишає осторонь подібності. Не можна сказати, що колективна пам'ять, на відміну від історичної, утримує тільки схожості. Щоб мати змогу говорити про пам'ять, треба, щоб частини того періоду, на який вона поширюється, якоюсь мірою відрізнялися один від одного. Але вражає те, що в пам'яті, тим не менше, на передній план виступають схожості. Головне місце в пам'яті групи займає той час, протягом якого з нею не сталося глибоких змін. Весь сенс подій, які відбулися в групі, на які ми звернули б особливу увагу, якби писали історію, в її очах полягає в тому, що ці події дають змогу групі демонструвати свою своєрідність, яка відрізняє їх від усіх інших і майже не підлягає змінам. Якщо ж, навпаки, подія внесла в життя групи щось нове, несумісне з її минулим, то зародилася б інша група, зі своєю пам'яттю, в якій зберігся б лише неповний і смутний спогад про те, що передувало цій кризі [14]. Отже, якщо підмінити історичну пам'ять колективною, то історія буде викривленою на користь тієї групи, яка цю історію писала. А що ж казати про цілий людський всесвіт, про всесвітню історію?

Сучасне суспільство трансформується згідно з вимогами і викликами глобалізації. Про це свідчить кількість наукових публікацій, конференцій та дослідницьких проектів, в яких так чи так присутня ідея формування або створення нової наднаціональної ідентичності. Це, своєю чергою, потребує перетворень наявних форм колективної пам'яті. Сьогодні так зване "спільне минуле" конструюється політичними елітами й інтелектуалами, які вирішують, який статус отримає та чи та подія історії. Український соціолог І. Кононов зауважує з цього приводу: "Насправді ми стикаємося з постійним структурним примусом, що формує цю пам'ять і не дозволяє довільні фантазії" [2, с. 190]. Головними засобами трансляції колективних нарацій є інститути освіти і засоби масової інформації. У сучасних дослідженнях колективної пам'яті загальноприйнятою є теза Астрід Ерль про те, що незалежно від епохи і типу медіа як на індивідуальному, так і на колективному рівні ми маємо справу із залежністю пам'яті від медіа і з втіленням пам'яті в Медіумі [18, с. 125].

Історія будь-якого явища підлягає періодизації. Історія колективної пам'яті – не виняток. Періодизація історії колективної пам'яті ґрунтується на еволюції засобів фіксування, збереження та передачі інформації. Так А. Леруа-Гуран розділив історію колективної пам'яті на п'ять періодів, а саме: 1) період усної передачі; 2) письмовий період із використанням табличок і значків; 3) пам'ять, яка ґрунтується на простих нотатках; 4) механізована пам'ять; 5) електронна пам'ять.

Ж. Гуді ввів таку періодизацію розвитку колективної пам'яті: 1) "етнічна пам'ять" неписьменних традиційних суспільств; 2) розвиток пам'яті від усної форми передачі до письмової протягом періоду від первісності до античності; 3) середньовічний тип пам'яті як баланс усної і письмової її форм; 4) прогрес письмової пам'яті з XVI ст. до сучасності і 5) сучасний меморіальний бум [1].

Періодизація Е. Тофлера спирається на еволюцію носіїв інформації. "Перша хвиля" відповідає часу, коли людство було змушене зберігати свою загальну пам'ять там же, де воно зберігало пам'ять приватну, тобто в головах людей. Обсяг соціальної пам'яті був жорстко обмежений. Але то була жива пам'ять.

“Друга хвиля” витягла соціальну пам'ять з-під “черепної коробки”, знайшла нові способи її зберігання (писемність, мистецтво) і тим самим вивела пам'ять за межі колишніх обмежень. Водночас колективна пам'ять була “заморожена” засобами “другої хвилі”. Символ, який одного разу був написаний на сторінці, залишається пасивним. “Третя хвиля” Тофлера пов'язана з появою комп'ютерних технологій та відповідає інформаційному суспільству. Головним проривом “третьої хвилі”, крім розширення простору пам'яті, є створення умов для її активності [13].

Виникає питання: “А чи змінилася колективна пам'ять у зв'язку із входженням людства у період електронної пам'яті / меморіального буму / третьої хвилі?” Якщо слідувати тезі Астрід Ерль, то відповідь буде позитивною. Передусім змінилися технології пам'яті. Ці зміни були настільки стрімкими, що науковий інтерес до традиційних носіїв пам'яті (тобто до мистецтва та архітектури) став старомодним і анахронічним. Людство тільки почало вивчати вплив на пам'ять першої медіареволюції, яка подарувала нам телебачення і кіно, як стало свідком вже другої медіареволюції, що принесла нам Інтернет. Цей вид медіа кардинально змінив життя людства.

У публікаціях є як оптимістичні, так і песимістичні настрої з приводу впливу комп'ютерних технологій на розвиток колективної пам'яті. Дехто бачить у цьому можливість зберегти історичний досвід людства для прийдешніх поколінь на надійному носії інформації. Користь від оцифровування даних не ставлять під сумнів. Пожежа у інституті ІНІОН РАН в лютому 2015 р. наочно показала це: полум'я знищило безцінні примірники, але інформація, яку вони зберігали залишилася у цифровому форматі. Також прихильники цифрової культури відзначають, що сьогодні з'явилася можливість зберегти більший обсяг інформації, ніж до появи цифрових носіїв. Голова служби цифрового архіву Національної бібліотеки Франції Клеман Урі, наприклад, зазначає, що в попередніх інститутах колективної пам'яті (бібліотеках, архівах) залишалися лише попередньо відфільтровані речі: завжди існував редакторський відбір, а виробництво контенту було затратним. Сьогодні ж у тому, що стосується відбору інформації для цифрового архівування, цей редакційний фільтр у більшості випадків зійшов нанівець [9]. Більше того, електронну культуру розглядають як модель глобальної історії, яка виявляє загальні традиції людства [8]. Інтернет позиціонується як засіб передачі історичної пам'яті в умовах роз'єднаності в реальному просторі й відсутності офіційного дискурсу про значущі події історії [4, с. 136]. Тобто з появою Інтернету у щоразу більшої кількості людей з'явилася можливість відчувати себе “громадянином світу”.

Але не менш голосно звучить і стурбованість із приводу долі колективної пам'яті в інформаційному суспільстві. Надійність цифрових носіїв інформації, порівняно з традиційним, залишається під питанням. Цифрові носії швидко виходять з ладу, тоді як паперові носії зберігаються протягом сотень років. Існує ще одна проблема цифрового контенту. Коли контент знаходиться в мережі, він доступний для всіх. Тим не менше, якщо ця копія зникне, вона зникне цілком і для всіх – на відміну від книг, які випускають тисячами примірників [9].

Учені зауважують негативний вплив комп'ютерних технологій на соціалізацію особистості. Можливість анонімності веде до втрати суб'єктивності, переходу від персонального рівня ідентифікації до соціального. Людина починає більше

орієнтуватися на групові норми, проявляти інстинкт юрби [11, с. 91]. Тобто втрачається баланс – загальне-індивідуальне. Це відбувається на фоні збільшення ролі інформації та одночасної девальвації знань. Сьогодні інформація виконує соціальну функцію оперативної колективної пам'яті. Отже, девальвація знань демонструє переорієнтацію суспільних відносин, побудованих на принципі відповідальності, до безвідповідальності як індивідуальної, так і колективної [6].

Змінилася і сама “група”, масштаб охоплення аудиторії, технологія її створення та вступу до неї. У закритому (традиційному) суспільстві групи формувалися протягом тривалого періоду, їхнє існування мало передісторію. У відкритому суспільстві групи формуються хаотично. Простір Інтернету дав змогу спростити технологію створення групи. Творцем тепер може стати хто завгодно. Членство в групі теж не потребує особливих зусиль. Людина вступає в групу, слідуючи миттєвому імпульсу. Все це веде до зменшення рівня відповідальності перед членами групи. Значимий Інший вже не такий і значимий.

Водночас розширюється цільова аудиторія групи. Використання термінології ЗМІ відносно групи тут не випадково. Вульф Канштайнер пропонує використовувати у дослідженнях колективної пам'яті методи дослідження комунікацій та медіа, особливо щодо питань сприйняття. Автор концептуалізує колективну пам'ять як результат взаємодії трьох типів історичних чинників: інтелектуальних і культурних традицій; виробників пам'яті, які вибірково приймають і маніпулюють цими традиціями; і споживачів пам'яті, які використовують, ігнорують або трансформують подібні артефакти відповідно до їхніх інтересів [20, с. 183]. Як було сказано раніше, медіа – це засіб трансляції колективної пам'яті. А Інтернет – це не просто глобальний транслятор, це середовище, яке дає змогу індивіду впливати на конструювання колективної пам'яті. Так, підвищується роль людини у процесах формування та ефективного використання ресурсів розвитку світової спільноти.

Також має значення, як отримується інформація та в якій послідовності. В інформаційному суспільстві колективна пам'ять перетворюється в процес, що організовує навколо себе предметний простір, а світ артефактів лише обслуговує її потреби. При цьому вона виступає як множинний наратив, який здійснює перескоки між сторінками історії. Порушується причиново-наслідковий зв'язок, що, своєю чергою, формує приблизні, неглибокі знання історії. Це дає можливість зацікавленим сторонам видавати спотворені факти за реальність, не викликаючи підозри.

Віртуальна реальність сприяє конфігурації колективної пам'яті як симулякру, як “фальшивого претендента”, який виникає через несхожість і вказує на її істотні спотворення чи відхилення. Останнім часом з'явилася тенденція інтерпретації колективної пам'яті як своєрідного картулярія – заміни копіями історичних архівів, документів і оригіналів. Ці копії зроблені іноді зі скороченнями і вставками. Саме ці відмінності можуть непомітно змінити сенс тієї чи тієї події. Картулярії здатні конструювати та реконструювати колективну пам'ять, що призводить до появи спотвореної пам'яті. Спотворена пам'ять породить відповідну колективну ідентичність.

**Висновки.** Дослідження філософів, психологів, соціологів підтверджують взаємозв'язок пам'яті та ідентичності. Маніпуляції з пам'яттю є одночасно і ма-

ніпуляціями з ідентичністю. Саме тому підміна історичної пам'яті колективною небезпечна для прийдешніх поколінь. Колективна пам'ять змінює свої форми синхронно еволюції видів засобів масової інформації. Ера інформаційних технологій не є винятком. Навпаки, зміни колективної пам'яті стали настільки відчутними, що вчені заговорили про появу нової ідентичності.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Васильев А. Социальная память на подмостках театра новых медиа [Электронный ресурс] / А. Васильев // Новое Литературное Обозрение. – 2014. – № 128 (4/2014). – Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/5289>.
2. Кононов И.Ф. Глобальный вызов терроризма: сотрудничество и конфликты великих держав / И.Ф.Кононов // “Ялтинская система” и современный мировой порядок: проблемы глобальной и региональной безопасности. – Ялта, 2010 г. – С. 189–200.
3. Коньшина Г.Є. Трансформація соціальної пам'яті в інформаційному суспільстві: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.03 – “Соціальна філософія та філософія історії” / Г.Є. Коньшина. – Харків: Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, 2008. – 17 с.
4. Ксенофонтова И.В. Виртуализация мемориальных практик: интернет-сайт как «книга памяти» / И.В Ксенофонтова // Интер. – 2011. – № 6. – С. 133–144.
5. Меггил А. Историческая эпистемология / А. Меггил; [пер. Кукарцевой М.]. – М.: “Канон+”, РООИ “Реабилитация”, 2007. – С. 138.
6. Морозова И.С. Философское измерение развитие культуры в контексте информационного общества [Электронный ресурс] / И.С. Морозова // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – №5. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/119-14811>
7. Нора П. Франция – память / П. Нора. - СПб.: Изд-во С. -Петербург. ун-та, 1999. – С.92.
8. Пронина Л.А. Информационные технологии в сохранении культурного наследия [Электронный ресурс] / Л.А. Пронина // Аналитика культурологии. – 2008. – № 12. Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/informatsionnye-tehnologii-v-sohranении-kulturnogo-naslediya/>
9. Развитие интернета поставило с ног на голову коллективную память [Электронный ресурс] / Интервью с Клеманом Ури // Атлантико. – Франция, 2012. Режим доступа: <http://inosmi.ru/world/20121224/203734586.html>
10. Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер; [пер. с франц.]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – С.177.
11. Сандюк Л.О. Деякі метамарфози особистості в інформаційному середовищі / Сандюк Л.О., Сулим О.В. // Лабіринти реальності: зб. наук праць; [за заг. ред. д.філос.н. Журби М.А.]. – Рубіжне: вид-во СНУ ім. В. Даля, 2014. – С. 88–90.
12. Современный философский словарь / [Под общей ред. д. ф. н. профессора В. Е. Кемерова]. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: “ПАНПРИНТ”, 1998. –1064 стр. (2-е изд., испр. и доп.).
13. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер; [пер. с англ.; вступ. ст. П. Гуревича]. – М.: ООО “Фирма “Издательство АСТ”, 1999. – 784 с.

14. Филиппова Е. История и память в эпоху господства идентичностей (интервью с действительным членом французской академии историком Пьером Нора) / Е. Филиппова // Этнографическое обозрение. – М.: Наука РАН, 2011. – № 4 – С. 75–84.
15. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Хальбвакс М.; [пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина]. – М.: Новое издательство, 2007. – 348 с.
16. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц; [пер. с нем. и англ. В. Г. Николаева, С. В. Ромашко, Н. М. Смирновой]. – М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 2004. – С. 539.
17. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм. - Мн.: ООО "Попурри", 1998. – 720 с.
18. Erll A. Kollektives Gedachtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einfuhrung / A. Erll. – Weimar: Metzler, 2011. – P. 125.
19. Hall S. Who needs «identity»? / Stuart Hall // Questions of Cultural Identity; [ed. by Stuart Hall and Paul du Gay]. - Sage publication, 1996. – P. 1–17.
20. Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies / Kansteiner W // History and Theory. – 2002. – Vol. 41. – N. 2. – P. 179–197.

***Hanna Fandejeva***

## **MEMORY AS A SOURCE OF IDENTITY**

National University Taras Shevchenko of Luhansk,  
Sq. Gogol, 1, m. Starobilsk, 92000, Ukraine  
e-mail: fanuta@list.ru

*The article is devoted to revealing connections between memory and identity. The paper discusses the category of collective and individual identity, social, collective and historical memory. The links between changes in the collective memory and the evolution of media types have been identified. We study the effect of memory on the formation of identity in the information society. Key words: memory, identity, media, Internet, group, history*

*Стаття надійшла до редколегії 4.05.2015  
Прийнята до друку 18.05.2015*

## РЕЦЕНЗІЇ

*Оксана Дарморіз*

## ІДЕНТИФІКАЦІЙНІ ВИКЛИКИ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ

Рецензія на монографію Ольги Сінкевич  
«Соціальні практики масової культури: ідентифікаційний дискурс».  
– Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2015. – 360 с.

Сучасність ставить перед людиною величезну кількість викликів, постаючи перед нею у всьому своєму різноманітті. Стрімка, практично щоденна, трансформація соціокультурного простору змушує її до вибору певних поведінкових моделей, оточення, культурних норм та цінностей. Науково технічний прогрес, зміна соціальних орієнтирів, розширення особистісних контактів через розмивання територіальних, комунікативних та професійних кордонів, ускладнення соціального середовища та збільшення соціальних інституцій, включення особи одночасно до кількох (або й багатьох) соціальних груп, розширення сфери приватності до глобального виміру в соціальних віртуальних мережах тощо зумовлюють нові проблеми з самовизначенням індивіда та ідентифікацією його іншими членами спільноти. Важливе значення для набуття ідентичності має культура, в якій формується особистість. Сучасна соціальна реальність пов'язана із масовою культурою, яка, як і соціальна сфера, стрімко змінюється, набуває нових явищ, трансформується. Осмислення цих процесів, як і визначення свого місця в цьому мозаїчному світі, стає для сучасної людини однією із проблем, котрі потребують першочергового вирішення. Спробою відповіді на ці питання є монографія Ольги Сінкевич «Соціальні практики масової культури: ідентифікаційний дискурс».

Авторка відзначає, що процеси модернізації, становлення сучасної економіки, урбанізація, поширення освіти, демократизація політичного життя – це ті фактори, які створили передумови для поступового розмивання культурних відмінностей між соціальними верствами, а також сприяли заміні «розчленованої» стратифікацією культурі традиційних суспільств на масову культуру. Відзначаючи наявність широкого кола критичної літератури в сучасному філософському дискурсі щодо феномену масової культури, в дослідженні зазначається, що саме вона забезпечує консолідацію і стабільність сучасного соціуму, виконуючи функцію адаптації та соціалізації індивіда. Масова культура стає стабілізуючим фактором у деієрархізованій множинності, забезпечуючи її «полістилістичність». Вона задовольняє потреби багатоманітної і складної орієнтації в умовах необхідності оволодіння різними ролями, які змінюються залежно від типу виробництва, способу життя.

Для реалізації поставлених перед дослідженням завдань, було обрано дуже вдалу методологію, завдяки якій вдалося максимально повно розкрити досліджувану проблематику: мова йде про запропоновану Е. Еріксоном структуру ідентичності, котра включає тілесний (соматичний), особистісний (персональний)

та соціальний виміри. Саме цим й зумовлена структура роботи, яка розкриває особливості існування тілесної ідентичності людини доби масової культури (Розділ 1), стратегії персональної ідентифікації масової людини (Розділ 2) та соціальну ідентифікацію в масовій культурі (Розділ 3). Завершальним етапом дослідження закономірно стало визначення особливостей ідентифікаційних процесів у сфері масової культури та проблеми формування культурної ідентичності (Розділ 4). Таке структурування дало автору не лише можливість представити власну позицію щодо досліджуваних питань, але й охопити максимально проблеми ідентифікаційних процесів у сучасному соціокультурному середовищі.

До безперечних переваг праці Ольги Сінкевич варто віднести пов'язаність науково-теоритичного викладу результатів дослідження із реаліями сьогодення. Робота насичена величезною кількістю фактів із соціального та культурного співжиття людей у просторі масової культури, що полегшує читачу ознайомлення із текстом, а також робить монографію надзвичайно цікавою та доступною не лише для науковців, фахівців з цієї проблематики, але й для пересічного читача, який знайде тут безліч явищ, котрі зустрічає у власному повсякденні, засобах масової інформації, художніх творах. Як зазначає дослідниця, принциповим було застосування методу емпірично-ілюстративного, котрий дає змогу залучати для підтвердження сформульованих теоретичних положень твори художньої літератури, артефакти масової культури, оскільки саме вони відображають ментальність епохи та відтворюють притаманний сучасній добі соціокультурний контекст.

В тексті монографії осмислено багато нових для філософсько-культурологічного наукового дискурсу понять та явищ, які, попри те, вже стали невід'ємною частиною, як масової культури, так і повсякденного існування сучасної людини. Так, при розгляді тілесної ідентичності в якості наріжного каменю мейнстріму масової культури виступає життєвий успіх, що зумовило звернення до ідентифікаційного потенціалу пластичної хірургії, розкриття феномену нарцисизму, конструювання людської тілесності через конструктивні (бодібілдинг) та деструктивні практики (анорексія, булімія), «технологій конструювання людини» засобом використання широкополосних інтерфейсів між людським мозком та машинами (перспективи створення кіборгів та «людей трансформерів») тощо. Приділяється увага також проблемі створення постлюдини у концепції трангуманізму, характеризуються особливості набуття кіберідентичності та віртуальної ідентичності.

Цікавим є вивчення персональної ідентифікації масової людини, де феноменологічний аналіз ідентичності представлений зокрема через наративний погляд особистості на світ і саму себе та партиципацію. При цьому наративний дискурс у формуванні ідентичності досліджується через розкриття явища оповіді індивіда про себе в щоденниках, мемуарах, автопортретах, фотографічних розповідях про особисте життя, інтерв'ю в ЗМІ, ток-шоу, інтернет-блогах та ін. Така нарація у сукупності з масовою культурою відображається у створенні «індустрії формування іміджу» як штучно створеного образу та появи стереотипів. Партиципація розглядається через взаємовідносини Я-Інший (у сфері маскульту втілюється у реаліті-шоу та стані інтерпасивності) та Я-Ідеал (в якості прикладу розглядається феномен моди як складова образу Я, мотивація до конструювання ідентичності).

Соціальна ідентичність визначається через призму соціальної модернізації, наслідком якої є «культурний шок» – втрата колишньої стійкої ідентичності, переструктурування ідентифікаційного простору та девальвація колишніх жорстких ідентифікаційних рамок. Аналізуються механізми формування такого типу ідентичності – категоризація, самокатегоризація, деперсоналізація, соціальне порівняння та культурна інсценізація. Відзначаючи плюралізм сучасної суспільності, Ольга Сінкевич пов'язує із ним появу відповідних ідентифікаційних форм – «клаптикову ідентичність» (про яку говорить Х. Койп), «множинну ідентичність» (Г. Теджфел). Детально проаналізовані маргінальна ідентичність та ретро-ідентифікація, а також акцентовано на найхарактерніших змінах у базових основах формування соціальної ідентичності в сьогоденні.

Важливе значення для формування ідентичності сучасної людини масового суспільства має гендерна та вікова ідентичність. Проблеми, пов'язані із ідентифікаційними процесами в сфері конструювання гендеру розв'язуються через аналіз гендерних стереотипів, зокрема стереотипізовані маскуліні образи – мачо, метросексуал, пікапер та фемінні – female, індіго, фурія, домогосподарка, матуся, жертва, богиня, ділова жінка, інші. Виразниками гендерних стереотипів у дослідженні постають реклама, гендерно орієнтовані журнали та жанр чікліту. Вікова стратифікація в сучасності пов'язана із розмиттям вікової ідентичності, переосмисленням вікового символізму культури, зокрема молодості. Для сучасного суспільства характерним є процес ювенілізації – омолодження поведінкових стратегій індивіда, котре здійснюється шляхом включення в них моделей поведінки, конвенційно визнаних притаманними більш молодим людям. Він змінює не лише сприйняття людиною власного віку, але й пов'язаний із появою нової ідентифікації – кідалт (процеси самоотожнення із цією соціальною групою проявах супроводжуються синдромами Пітера Пена та Доріана Грея), а у сфері масової культури виявляється через появу кросверів – творів, призначених для усіх вікових категорій.

Серед «культур ідентифікації» в сучасному світі найпоказовішими є субкультурні утворення, зокрема контркультури, які визначаються різноманітністю соціальної стратифікації суспільства й відображають відмінності у ціннісних та світоглядних установах членів однієї спільноти. З іншого боку, рівень розвитку сучасної цивілізації знаменує поява постсубкультури, яка сприяє формуванню «ідентичності без груп». Однією із її визначальних ознак є гібридність, коли можуть поєднуватися артефакти, стилі, манери поведінки, музичні форми, запозичені з різних культур – європейських, африканських, східних тощо.

Ідентифікаційні процеси сучасності великою мірою пов'язані із становленням споживацького суспільства. Ольга Сінкевич не лише зазначає цей факт, але й детально його аналізує через з'ясування природи консюмеризму як ідеології, яка ставить рівень особистого щастя у пряму залежність від рівня споживання, а отже визначає необхідність визначення свого місця людиною у цьому суспільстві. Масова культура створює персоніфікований образ героя, який втілює консюмеристські установки та цінності через впровадження в маси гламурного стилю життя. З'являються й відповідні форми ідентифікації: гламурний персонаж, метросексуал, денді, кулхантер. Представляючи їх у своїй роботі, авторка розкриває природу цих явищ через призму синдрому демонстративного спо-

живання (ефект Веблена), який має підтвердити приналежність до «дозвільного класу», котрий є на вершині соціальної піраміди, соціальну успішність. Водночас, розглядаються і супротивні тенденції, які обґрунтовує енафізм – ідеологія, яка стверджує, що споживачі, котрі мають усе необхідне, купуючи погіршують власне життя. Енафізм закликає менше витратити та стримувати демонстративне споживання, як з економічних, так і з моральних міркувань. Проявами енафізму, котрі знайшли своє відображення в тексті монографії, є дауншифтинг, як відмова від установлених суспільством обов'язків, кар'єрного росту на користь життя на лоні природи, а також ефект сноба, втілений у відмові від споживання того, що споживають усі, прикладами якого є фріки, одинаки-ексцентрики, індивідуалісти.

Зважаючи на те, що культура є сферою буття, тісно пов'язаною із свободою, а масова культура навпаки часто визначається як така, що встановлює для людини маси чіткі межі, культурна ідентичність розглядається з урахуванням концепції культурної межі та концепції індивідуальної свободи та вибору. При цьому відзначається, що ідентичність сучасної людини – людини мережевої – не є стабільною, вона передбачає можливість вільно «перетинати межі» між тими сферами культурного буття, котрі за традиційною термінологією визначаються як «елітарна» або «масова» культура. Масова культура, котра нині стала домінуючою формою культурного буття, головним засобом ідентифікації індивідів, демонструє здатність адаптувати як цінності високої культури, так і маргінальні моделі для масового поширення, широко використовуючи для цього, зокрема, засоби кіч-культури, арт-культури та мід-культури.

Попри те, що серед сценаріїв розгортання культурної ідентичності в добу масової культури дослідниця виокремлює культурну уніфікацію, метисаж та культурну гібридизацію, в роботі домінує позитивний підхід до явища масової культури та її ролі в процесі ідентифікації. Масова культура постає насамперед не як набір завершених артефактів, які співвідносяться з певними цінностями, а як динамічний процес породження, закріплення та трансляції нових смислів. Основне її завдання – інтерпретувати риси «культурного сьогодення», встановлюючи певні ціннісні координати ідентифікаційних стратегій.

Оксана Дарморіз,  
кандидат філософських наук,  
доцент кафедри теорії та історії культури  
Львівського національного університету імені Івана Франка

Підписано до друку 5.10.2015.  
Формат 70х108/16.  
Умовн. друк. арк. 6,9.  
Тираж 100 прим. Зам.

Поліграфічний центр  
Видавництва Національного університету "Львівська політехніка"  
вул. Ф. Колесси, 4. 79000, Львів  
Реєстраційне свідоцтво серії ДК № 751 від 27.12. 2001 р.