

Ірина Леонідівна МІРЧУК,  
аспірант філософії інституту українознавства

## КОНФЕСІЙНА СУПЕРЕЧКА ПРО ЄВХАРИСТІЮ В ОЦІНЦІ ГАВРИЇЛА КОСТЕЛЬНИКА

Протистояння католицької та православної церков, що триває майже тисячоліття, виливається, окрім ідеологічних і політичних мотивів, також у догматичні суперечки. До найголовніших догматичних відмінностей, які ніяк не можуть подолати прихильники обох гілок християнства, належать догмат про верховенство папи римського у Християнській церкві, догмат про сходження Святого Духа і від Сина, або *filioque*, та догмат про чистилище. До цих основних відмінностей додаються безліч інших, особливо тих, що стосуються тонкощів обряду, зокрема, Літургії: тиха чи співана Літургія, рідною чи латинською мовою відправляється, вживається до Євхаристії хліб квасний чи прісний тощо. Століттями сперечаються ученибогослови, єпископи й митрополити на соборах, та згоди дійти не можуть. Здавалося б, що такі догматичні тонкощі стосуються лише внутрішнього життя, однак на практиці суперечки про них набувають важливого політичного значення, часто й ідеологічного забарвлення.

Належить до таких догматичних відмінностей і Таїнство Євхаристії – одне з найголовніших у Християнській Церкві. Згідно з ученням православної, католицької та вірмено-григоріанської Церков, у Євхаристії хліб і вино перетворюються в істинне тіло й кров Христа.

Протестанти допускають лише співнаявність тіла й крові Христа. Цвінглі, наприклад, учив, що в Євхаристії тіло і кров Христа наявні лише при спогляданні очима віри, і вірні їх споживають лише духовно. Хліб і вино не перетворюються, а лише постають *символами* тіла і крові Господа.

У православної Церкві основою для перетворення є хліб квасний, у католицькій – прісний. Стосовно часу перетворення, православні вчать, що воно відбувається під час так званої євхаристійної молитви (“завершувальної”), починаючись у момент промовляння пригадувальних слів цієї молитви: “дав святым своїм ученикам... мовивши: прийміте, споживайте, се єсть тіло Моє”, і завершуючись цілком у момент вимови слів прохальних тієї ж

*Ірина Леонідівна МІРЧУК,  
аспірант філософії інституту українознавства*

## **КОНФЕСІЙНА СУПЕРЕЧКА ПРО ЄВХАРИСТІЮ В ОЦІНЦІ ГАВРІІЛА КОСТЕЛЬНИКА**

Протистояння католицької та православної церков, що триває майже тисячоліття, виливається, окрім ідеологічних і політичних мотивів, також у догматичні суперечки. До найголовніших догматичних відмінностей, які ніяк не можуть подолати прихильники обох гілок християнства, належать догмат про верховенство папи римського у Християнській церкві, догмат про сходження Святого Духа і від Сина, або *filioque*, та догмат про чистилище. До цих основних відмінностей додаються безліч інших, особливо тих, що стосуються тонкощів обряду, зокрема, Літургії: тиха чи співана Літургія, рідною чи латинською мовою відправляється, вживається до Євхаристії хліб квасний чи прісний тощо. Століттями сперечаються учені-богослови, єпископи й митрополити на соборах, та згоди дійти не можуть. Здавалося б, що такі догматичні тонкощі стосуються лише внутрішнього життя, однак на практиці суперечки про них набувають важливого політичного значення, часто й ідеологічного забарвлення.

Належить до таких догматичних відмінностей і Таїнство Євхаристії – одне з найголовніших у Християнській Церкві. Згідно з ученням православної, католицької та вірмено-григоріанської Церков, у Євхаристії хліб і вино перетворюються в істинне тіло й кров Христа.

Протестанти допускають лише співнаявність тіла й крові Христа. Цвінглі, наприклад, учив, що в Євхаристії тіло і кров Христа наявні лише при спогляданні очима віри, і вірні їх споживають лише духовно. Хліб і вино не перетворюються, а лише постають *символами* тіла і крові Господа.

У православної Церкви основою для перетворення є хліб квасний, у католицькій – прісний. Стосовно часу перетворення, православні вчать, що воно відбувається під час так званої євхаристійної молитви (“завершувальної”), починаючись у момент промовляння пригадувальних слів цієї молитви: “дав святим своїм ученикам... мовивши: прийміте, споживайте, се єсть тіло Мое”, і завершуючись цілком у момент вимови слів прохальних тієї ж

молитви: “Сотвори хліб сей... чесне тіло Христа Твого перетворивши Духом Твоїм Святим”.

Згідно з ученням римської Церкви, перетворення відбувається у момент вимовлення слів Христових, якими була встановлена Євхаристія, а не під час прикличання на Святі дари Святого Духа. Православна Церква приєднує мирян під обома видами: хліба і вина; католицька – лиш під видом хліба – тіла Христового.

Свята Євхаристія, яка має, як бачимо, лиш незначні відмінності у тонкощах обряду, завжди була у центрі уваги католицько-православного діалогу. Якого значення надавалося цьому таїнству, видно хоча би з його використання під час Берестейського собору. Отець Ігор Мончак пише: “Взагалі, цей останній Берестейський синод ведено немов навмисне так, щоб усунути всяку позначу суверенного договору самоуправної Київської церкви та заступити його повяттям унії, і то унії не з Римським престолом, а з місцевою структурою польської латинської церкви. Після ратифікації договору урочисто перенесено Пресвяту Євхаристію з церкви Св. Миколая до латинського храму Божої Матері в Берестю. Так за Найсвятішими Тайнами східні вірні процесійно і знаменно перейшли до Латинської церкви” [5, 53].

Значення Таїнства Євхаристії для Церкви підкреслено у відомих статтях унійного договору з Римською церквою, де третім пунктом записано: “Щоб Найсвятіші Тайни Тіла і Крові Господа нашого Ісуса Христа нам були збережені цілковито такими, якими ми їх уживали дотепер під обидвома видами – хліба і вина, щоб нам це було збережено на вічні часи, цілком і непорушне” [1, 9]. Очевидно, що владики, передусім Іпатій Потій та Кирило Терлецький, які були ініціаторами союзу Київської церкви з Римським престолом, розуміли, яке важливе значення має для збереження ідентичності церкви недоторканність і незмінність Таїнства Євхаристії. Вони, як видно з “Артикулів”, надають Євхаристії такої ж ваги, як віровизнання і мові Богослуження. Саме ці ознаки були запорукою збереження особливого характеру *православ'я* українського як основи української духовної культури, що стверджує М. Чубатий: “Київське Християнство – це нині вже наукове поняття з чітко означеним змістом – як схрещення східного християнства із західним на базі передхристиянської культури придніпрянської Руси-України. Воно

причинилося до створення виразного духовного обличчя української нації, як окремої індивідуальності вже під кінцем XI ст.” [9, 2].

Ідентичність українського православ'я допомагала зберігати “виразне духовне життя” українського народу протягом багатьох століть чужоземного гноблення. Це розуміли ідеологи об'єднання православної Церкви у речі Посполитій з Римом, як кардинал Станіслав Гозій та Петро Скарга, що закликав вірних Східної церкви підпорядковуватись Папі римському і змінити східний обряд на латинський. Розуміли це й ініціатори підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату, що ствердила польсько-російська угода 1685-86 р. під назвою Гжимултовської. Згідно з дев'ятим пунктом цієї угоди, православне духовенство Речі Посполитої, по суті, було підпорядковане Московській ієрархії. Польська дослідниця Тереса Хинчевська-Геннелъ наголошує, що, всупереч популяризованим стереотипам, “опір вищого духовенства Української православної Церкви щодо Московського підпорядкування був надто показним... До всезагальної унії двох Церков (православної і римо-католицької) не дійшло” [8, 69-70].

Дискусія навколо унії набувала різноманітних форм, у міжконфесійну полеміку вступали найвидатніші представники обох таборів, прихильники римсько-католицької Церкви і православної; їхня полеміка дозволяє краще зрозуміти суть проблеми унії у якнайширшому підході: від мовних та культурних питань до аргументів теологічних, правничих, історичних, соціальних і, нарешті, національних. Серед них велику роль відіграла церковна традиція і пам'ять предків, котрі прийняли віру з Візантійської імперії. Це мало велике значення в ситуації Речі Посполитої, де вперто демонструвалася вищість культури і латинської Церкви над культурою і Церквою руською-уніатською, яку з погордою називали “хлопською”. “Фактично уніатська Церква, значно бідніша і менш впливова від латинської, була трактована як проміжна ланка між православ'ям і католицькою Церквою”.

Дослідниця, аналізуючи погляди своїх співвітчизників на Берестейську унію, підкреслює, що більшість учених вбачали в ній саме “проміжну ланку” між католицькою та православною церквами. Зрозуміло, що унія постала на роздоріжжі не лише двох Церков, а й двох культур – західної та східної. У різні історичні періоди вона реалізовувалася шляхом тимчасових компромісів політичних,

ідеологічних, релігійних, економічних і культурних інтересів та тенденцій різних історичних суб'єктів, боротьби Візантії та Риму за душі слов'янських народів, Польщі – за латинізацію й полонізацію східних сусідів, а також змагання України за ствердження своєї незалежності від Риму і Візантії, а згодом – і від Москви. Сучасні дослідники досить переконливо стверджують, що Берестейська унія була спробою утвердження українського християнства, яке мало свою оригінальну природу, відмінну від християнства римського чи московського. Московське православ'я, як і деякі інші християнські течії (польський католицизм, космополітичний протестантизм у всіх його розгалуженнях), прийшли в Україну порівняно пізно, коли в ній уже були сформовані власні українські християнські традиції. Протягом усієї своєї тисячолітньої історії українське християнство невідлучно супроводжувало розвиток українського національно-релігійного духу, прибираючи в різні історичні епохи відповідні церковні і культурні форми, – пише Іван Паславський [7, 5-6].

Сутнісним виразом українського християнства є, на думку дослідника, одвічне його прагнення до інтеграції й синтезу східної (візантійської) та західної (римської) церковних традицій. Це прагнення зумовлене самим геополітичним розташуванням України на пограниччі між християнським Сходом і християнським Заходом, з цієї причини українське християнство в процесі свого зародження й розвитку постійно зазнавало і східних, і західних церковних впливів. Становлення українського християнства, як і українського менталітету, культури, невіддільне від впливу східної й західної культур і, зокрема, східного православ'я і західного католицизму. У цьому аспекті Берестейська унія є моментом із можливого розмаїття проявів синтезу культур. Як звершений акт вона є етапом становлення українського духу, процесу, що продовжується донині як вибір відповідного до традицій та логіки розвитку свого власного шляху.

Отже, навіть у XVII ст. оплотом української духовної культури залишається українське християнство. Воно вперто відстоює свою самостійність як у Речі Посполитій, так і під тиском Константинопольського і Московського патріархів. Зокрема, це видно у суперечці про Євхаристію.

Навколо цього важливого Таїнства точилася суперечка навіть у Москві. Йшлося про час, коли саме починається перетворення хліба й вина у тіло і кров Господа. Новостворений Московський

патріархат намагався нав'язати підпорядкованій Київській церкві свої догматичні правила. У цю суперечку втрутився Константинопольський патріарх. У Києві 1689р. відбувся Малоросійський собор, що розглянув третє послання патріарха Йоакима до Київського митрополита Гедеона та архимандрита Києво-Печерської Лаври Варлаама Ясинського. Тут Київська Академія дала обіцянку "про святу Євхаристію "мудрствовать" згідно з грецьким православним ученням" [2, 221-222]. Що така обіцянка не була зайвою, свідчать зауваження того ж автора – історика Академії, що ще на початку XVIII ст. вона продовжувала у вченні про Євхаристію дотримуватися південно-руського способу мислення кінця XVII ст., тобто греко-католицького розуміння Євхаристії. Воно полягало в тому, що для перетворення хліба і вина досить слів самого Христа, і не потрібні слова священника, які прикликають Святого Духа. Для православної Церкви позиція Академії була дуже ваговою – адже саме тут викладали курс богослов'я і готували кадри церковних ієрархів. Дмитро Вишневський зазначає, що у богословському курсі Іоанікія Поповського та Христофора Чарнуцького помилково проголошується саме православно-візантійське трактування Євхаристії: "Знову проникає помилкова думка деяких авторів, які твердять, що Євхаристійне перетворення здійснюється не силою слів Христа "прийміте, споживайте", а силою молитви священника-ерея та слів Св. Василя: "Сотвори Господи хліб цей чесне тіло Сина Твого" [2, 223]. Професор запевняє, що достатньо самих слів Христа для перетворення хліба.

Професор Христофор Чарнуцький вдається при цьому до філософського обґрунтування: "Слова ерея про прикликання Святого Духа слід розуміти так, що ерей прикликає Св. Духа не для перетворення хліба й вина, а для того, щоб Бог перетворений хліб зробив корисним для нашого освячення" [2, 224].

Очевидно, що вже на початку XVIII ст. українські церковні ієрархи вперто відстоювали своє власне розуміння Тайнства Євхаристії, зокрема його серцевину – еклезію-прикликання. Д.Вишневський наголошує, що своє розуміння еклезії професори Київської Академії протиставляли ідеологам Московської патріархії – братам Софронію та Йоанікію Ліхудам. Їхня позиція перегукується з думкою Кирилівського ігумена Інокентія Монастирського, який написав 1689 р. спеціальну "Книгу про перетворення словами Христовими, що

здійснюються при сприянні Святого Духа, проти Ліхудових, що роблять бездіяльними слова Христа”.

Від другої половини XVIII ст. професори Київської Академії, а отже й українська ієрархія, дотримуються кафоличного способу трактування часу євхаристійного перетворення. У богословському курсі Ієроніма Волчанського це висловлено так: “Освячення таїнства Євхаристії відбувається у прикликанні Бога і Св. Духа й молитвах єрея і церкви, а не словами Господа “Сіє єсть тіло моє...” [2, 225]. Свою тезу професор підтверджує посиланням на Євангеліє Марка, Миколу Кавасилу, Симеона Солунського, Єремію Константинопольського, стверджуючи, що так учить і вся Церква східна проти латинян, і що цьому вченню сприяє Св. Письмо і апостольське передання.

Не втратила своєї актуальності суперечка про таїнство Євхаристії й у XX ст., що відзначав Гавриїл Костельник. У 1928р. він опублікував досить обширну й ґрунтовну працю “Спір про епikleзу між Сходом і Заходом”, де справедливо зауважує, що “погляд на епikleзу є дуже знаменним викладником цілої системи богословського думання на Заході й на Сході” [4, 3]. Детально виклавши суть суперечки, дослідник зауважує, що вона триває від часів Миколи Кавасили (+1334 р.) і не може бути вирішена, оскільки має різні вихідні засади. Г.Костельник вважає, що слід насамперед детально проаналізувати суть суперечки, її коріння й мотивацію. Зокрема, його схвилювала й змусила дослідити предмет суперечки книга священика-уніата Миколи Руснака “Епиклизис” (Пряшів, 1926). “Автор-уніат тим кінчає свою студію про епikleзу, що опускає позиції східної церковної традиції, стає вповні чужий для неї й видає засуд смерті для неї. Ідеалом для нього є те, що в Латинській церкві” [4, 5].

Хвилювання Г. Костельника зрозуміле, адже йшлося про збереження ідентичності української Церкви у Польській державі, в умовах нової хвилі латинізації (після Пінської унії 1921р.) Він перекоаний, що “давній християнський Схід, ще той з-перед часів роздору (тобто кафоличний – Авт.), полишив нам свої традиції, свій спосіб думання в теології... Унія є перехідним етапом – асиміляцією Сходу з Заходом. Православні так розвивають східні традиції, що вони виходять проти католицької Церкви. Уніати мають так розвивати, щоб посередничати між Сходом і Заходом”.

Детально простежуючи історію суперечки, Г.Костельник вдається до аналізу творів Отців Церкви і робить висновок, що "творці літературних канонів ще нічого не знали про форму Євхаристії". Причиною суперечки про епikleзу, як і про інші відмінності в догматах, що виникли на Заході, є спроби застосування до церковних справ учення Аристотеля, зокрема про матерію і форму, тобто "схоластичне застосування гільоморфізму" до Св. Тайн: "Православні беруть ці інновації як еретичні прояви Західної церкви, а в дійсності Захід дійшов до тих інновацій не шляхом еретичних відрухів, але шляхом еволюції, що впливала зовсім природно з його історії та з його психічної вдачі" [4, 11].

У часи утвердження християнства серед його опонентів не було жодних відмінностей між словами Христа й епikleзою, – до такого висновку приходять Костельник-дослідник. Відмінності з'являються лише у VI ст. – в Римі усувають епikleзу з літургійного канону (Ізидор з Севільї, † 636р.), "тут утвердилася думка, ніби магічну силу мають лише слова Христа, а епikleза не тільки зайва, а й шкідлива" (Костельник Гавриїл. Спір про епikleзу... – С. 10). Ця думка, вважає Костельник, проникла на Схід і тут поширилася. Проте, на Сході виник і утверджувався інший погляд, якого донині дотримується православна Церква, ніби Євхаристійне перетворення настає під час епikleзи дією Св. Духа. Встановив його Йоан Дамаскін (VIII ст.). Отже, на Сході й на Заході майже одночасно і непомітно розвинулися два погляди на процес Євхаристійного перетворення. Г.Костельник детально досліджує Східні й Західні Літургії і переконаний, що в самій Літургії немає суперечки про епikleзу. У Римській Літургії епikleза "розкинена довкола слів Христа, а в Східній вона приходиться після Христових слів ...Сперечаються не Літургії, а теологи. Спір виключно шкільний, а не літургійно-речовий" [4, 20-21]. Західні теологи відстоюють метафізично-богословські позиції, а східні абсолютизують історико-літургійний погляд. Костельник вважає, що "загал Східних і Західних Літургій мудро сполучає і Христові слова, і епikleзу" [4, 107]. Звідси й суть епikleзи: у ній просимо Бога, щоб він зісланням свого Св. Духа перетворив "предложені" дари, "себто перетворив у тіло й кров Господа Нашого Ісуса Христа" [4, 120].

Дослідник визнає, що слова Христа є найважливішими у Євхаристії, вони наче мозок в організмі. Проте, вони лиш форма



Таїнства, яка зливається з усім Євхаристійним канонем: "При Євхаристії мусить бути повторене все, що сказав Христос своїм учням під час Св. Вечері, а дійсно повною й виключною формою Євхаристії є літургійний канон" [4, 123-124].

У своїй праці Г.Костельник аналізує ситуацію в українській церкві. Він зауважує, що в XVIII ст. між православними на Україні, а звідти й у Москві (професорів Київської колегії запрошували до Москви) вкоренився схоластичний погляд, що форму Євхаристії становлять слова Христа. Це наслідок польських впливів. Православні вважали, що так вірила східна Церква ще до розколу. Причиною такого погляду Г.Костельник називає той факт, що у Київській колегії Петра Могили вивчали схоластичну філософію, тому "переймали латинські церковні звичаї" [4, 145].

Однак уже в другій половині XVII ст. розгортається завзята боротьба на Україні і в Московії стосовно схоластичного розуміння Євхаристії. До прихильників схоластичного (прозахідного) розуміння таїнства Г. Костельник зараховує І.Гізеля, С.Полоцького, С.Медведева, Д.Туптала. Противниками були Славинецький, Євтимій, брати Ліхуди. Перемогли Ліхуди, які відстояли концепцію М.Кавасили. Більшість православних визнають, що для перетворення Святих дарів не досить слів Христа, потрібна ще й епikleза. Проте сильним виявився і вплив схоластичного трактування Євхаристії. Костельник пояснює це тим, що такий погляд "має до подробиць розвинену метафізичну побудову", тобто переконливе філософське обґрунтування. Він же написав свою працю з такими обширними екскурсами в глибоку церковну історію й так детально розглянутими Св.Літургіями з єдиною метою: "Оборонити нашу Літургію перед тенденцією, щоб викинути з неї епikleзу", тобто спробами латинізувати греко-католицьку Літургію.

Г.Костельник наголошує, що історичні умови його часу сприяють латинізації уніатської Церкви, зокрема, виправленню епikleзи. Вірменська Церква в Галичині латинізувала Євхаристію, є багато прихильників виправлення, тобто латинізації й Греко-католицької Церкви. Саме такий стан Костельник вважає дуже загрозливим для самобутності української Церкви: "Для мене се представляється ніяк не зрозумілою, а просто лячною річчю, щоби "справляти" первісні східні католицькі (кафоличні) Літургії саме в їх найсвятіших місцях в імені якої-небудь метафізичної засади. Що перед чим має

уступати й модифікуватися? Чи Літургія перед шкільною теорією, чи теорія перед Літургією? Отже квестія для нас уніатів має практичне значення” [4, 149]. Як бачимо, Г.Костельник насамперед звертає увагу на практичний бік суперечки, а не тільки на змагання філософії й теології. У його часи, коли йшлося про ліквідацію самобутності Церкви, найважливішою була оборона цієї самобутності. Адже всім було зрозуміло, що “католицька Церква після світової війни жваво намагається “позискати” східних, нез’єднаних християн” Цим намаганням Г.Костельник спробував “по щирости й в цілості представити західним теологам... як виглядає зраціоналізована традиція східної церкви, – традиція, основана не на якихось сепаратистичних тенденціях, тільки на чистій Літургії, яка є католицькою (кафологічною)” [4, 14].

Впевненості у правоті додає йому переконання, що “зайняв становище Св.Отців, котрі заключили Фрорентійську унію”. Щоправда, на Соборі у Феррарі та Флоренції суперечки про епikleзу не було, хоч там були погоджені основні догмати, усунені перешкоди, які заважали об’єднанню гілок християнства. Уніатські історики Церкви й теоретики, що писали про епikleзу, тільки повторювали західних теологів. Г.Костельник наважився відійти від традиції уніатських авторів, тому що бачив серйозну небезпеку латинізації Церкви. Він передбачив і відчув, що за такий відхід його назвуть “православним”, “схизматичним”, але твердо був переконаний, що “наша Літургія православна, а те, що правдиво католицьке, повинно впливати не тільки із Західної церковної традиції, але й зі східної”.

Тут принагідно зауважити, що проблема збереження східного обряду в греко-католицькій церкві хвилювала і Йосифа Сліпого. У дослідженні Олега Гриніва, де автор розглядає творчість ученого-богослова, під заголовком „Прагнення до церковної єдності“ читаємо, зокрема таке: “Йосиф Сліпий висловлює занепокоєння тим, що східні католики затрачують звітність витіснені їм їхніми Отцями знамена та індивідуальні цінності обряду, дисципліни й богословської науки, а зате механічно присвоюють собі латинські елементи, які годі злучити органічно з їхнім обрядом, не порушуючи при тому його одноцілості” [3, 21]. Причиною цього явища Кир Йосиф вважає не лише недостатній рівень освіченості кліру, незнання власної історії чи матеріальний стан Церкви в Україні, а й той факт, що місіонерська діяльність для Сходу не була належно

підготовлена. Місіонери-католики, як правило, не знали мови, традицій, культури та історії тих народів, яких вони залучали в лоно католицького Заходу, тобто, як пише Йосиф Сліпий, “гляділи на найстаршу християнську церковну традицію з презирством і вважали конечним насаджувати нову, західну культуру” [3, 22].

Вельми цікавим у цьому контексті є виступ о.Атанасія-Григорія Великого на науковій конференції у Рокка ді Папа, присвяченій 75-літтю священства Блаженнішого Йосифа. У своєму слові о.Атанасій аргументовано доказав, що наш народ своїми силами, без місіонерської діяльності з інших країн переміг так зване “двовір’я”, а також те, що виникнення духовенства йшло з самого нашого народу, що українська обрядовість не є “ні візантійська, ні латинська, але слов’янська”

Загрозу латинізації та її можливі тяжкі наслідки розумів і Святий Престол. Привертаючи увагу до цього факту, Йосиф Сліпий, зокрема, пояснює причину захоплення своїх сучасників латинізацією – відносна вищість теологічної науки Заходу, організація церковного та чернечого життя, місійної практики. Це розумів уже у XVII ст. Петро Могила, який багато що запозичив з релігійної практики Заходу, намагаючись за її зразками впорядкувати українське церковне життя, а також, як пише Валерія Нічик, “намагався зблизити християнські типи релігійності та богословських учень Заходу і Сходу” [6, 34]. Однак, всупереч практиці Петра Могили, у XX ст. посилюлися спроби латинізації східного обряду, оскільки духовенство, яке студіювало на Заході, відчувало упередженість і навіть хибні погляди до Сходу. Воно призвичаювалося до чужих обрядів і починало вводити їх на рідній землі. Так, Львівський собор наприкінці XIX ст. запровадив celibat духовенства, а Станіславський Єпископ Хомишин у період відсутності Митрополита Шептицького ввів у своїй дієцезії, окрім celibату, навіть григоріанський календар.

Наскільки ця проблема була важливою на початку XX ст., свідчить увага до неї Андрея Шептицького. Він започаткував 1907р. Велеградські з’їзди, де періодично обговорювалося питання збереження “культурної притомності” греко-католицької Церкви. Йосиф Сліпий нагадує, що св.Отець Пій XI ще й тепер, звертаючись до Велеградського з’їзду (1924р.) бажав, щоби він причинився до вияснення багатьох сумнівів і усунув ложні погляди, що відносяться до історії релігійного життя Сходу” [3, 22]. Учений-богослов

наголошує, що не можна ігнорувати тисячолітньої традиції релігійного життя, яке розвивалося завдяки розмаїттю обрядів. Впровадження чи нав'язування тільки одного обряду позначилося б на силі Христової церкви, красі та повноті прояву її форм. Він вважає, що "Орієнт стоїть ближче самого об'явлення, як Захід, і мовою, і традиціями, бо Бог послуговався ними безпосередньо, щоби висловити свої гадки і плани" [3, 23].

Одвічний досвід церковного життя переконує, що усунення східного обряду й традиції завдало би великої шкоди й суперечило б споконвічній практиці, – вважає учений-богослов. Він наголошує на хибності поглядів щодо запровадження латинського обряду як перешкоди проникнення схизми, тому що на Заході такий обряд не зміг протистояти проникненню протестантизму та різних еретичних учень. Саме тому і римські Папи, починаючи від Льва XIII, намагалися зберегти візантійську церковну традицію хоча б у дещо оновленому вигляді.

Йосиф Сліпий розуміє, що таке оновлення важливе не для греко-католиків, адже і св.Отець "взиває до пошани і любови не тільки для східних католиків, але й для нез'єднаних і їх традицій, бо, відірвавшись від золотоносної околи, є вони також золотоносні і зберігають таку святість речей, що заслуговує не лише на таку, але будить і симпатію" [3, 23].

У своїх роздумах про розмаїття обрядів і можливості їх поєднання, учений-богослов стверджує, що церковні традиції та обряди Сходу не є якісь заскорузлі чи застарілі. Історія Східної церкви засвідчує, що вони мають можливості для поступу й розвитку. Нав'язування пгучних новацій суперечить природній здоровій еволюції та самому духові східного обряду. Для розвитку необхідне глибоке й ґрунтовне засвоєння церковних традицій, що вимагає сумлінного вивчення історичної практики.

В плані оновлення східної традиції Йосиф Сліпий ставить на перший план плекання взаєморозуміння, взаємовпливів, пошани та любові, а не вислуховання відмінностей та відчуження: "Християнська церква завжди допускала мирну співпрацю й благородне суперництво, бо вони спонукують уми до глибшого уяття правди і звершування життя" [3, 23]. Не слід ігнорувати того, що протягом тисячолітнього існування вплив Західної й Східної Церков був взаємний, а отже цілковите розмежування їх релігійної доктрини-теології завдало би

непоправної школи обом. Учений-богослов переконаний, що опора східних теологів на своїх традиціях має поєднуватися з засвоєнням досягнень Західних теологів.

Хоча Йосиф сліпий не зупиняється на суперечці про епikleзу, з його висловлювань щодо стосунків між державами можна зрозуміти, що його думки збігаються з позицією Гавриїла Костельника. У 20-30-і роки ХХ ст. ієрархи української греко-католицької Церкви були єдині у відстоюванні самотності своєї Церкви, її традиційних обрядів та догматичних тонкощів. У 1936р. Унійський з'їзд схвалив практику багатослужбової однаковості, однак Йосиф Сліпий у своїх працях застерігає проти спроб нав'язати галицький обряд усій Україні. За основу обрядової однаковості учений радить обрати доробок "хрещених батьків" Унії (Іпатія Потія, Йосифа Рутського), які на початку ХVІІст. зрозуміли, що "українці прийняли христову віру з Візантії і не втрачали зв'язку з візантійським обрядовим пнем", а з пізніших нововведень слід "приймати те, що є життєве і конечно та відповідає за змістом або бодай за формою духові обряду". До початку ХVІІст. український обряд "спершу в католицькій вірі, а відтак у нез'єдиненій підлягав найменш чужим постороннім впливам і розвивався самостійною дорогою", "був наскрізь нашим і життєвим твором Церкви", відповідним до традицій культури і потреб вірних [3, 24].

Спроби реформувати український обряд прихильниками Никонівської реформи – з одного боку, та адентами латинізації – з другого, які пояснюються розбіжностями на політичному ґрунті, логічно привели, пише Йосиф Сліпий, до "зрозуміння краси чистого обряду". Це красномовно засвідчив і о.Йосиф Боцян: "Кругом кипить нове життя своє! Воно починає прибирати і свою питому історичну одягу. Ідея чистоти східного, правильно грецького обряду переходить без реформаторства 80-х років природну еволюцію освідомлення, набирає щораз ліпшого розуміння і знаходить своє здійснення у студійських монастирях. Любов до своєї рідної сторони, своєї минувшини підносить свідомість своєї руської культури" [3, 25].

Отже, суперечка про Євхаристію, точніше, про епikleзу, засвідчує, що у міжцерковних стосунках навіть суто догматичні питання набирають політичного значення. У даному випадку мова йде про збереження самотності, навіть політичної незалежності

Греко-католицької Церкви, створеної 1596р. що мала на меті оберігати культурні традиції українського та білоруського народів перед загрозою колонізації чи русифікації. Це глибоко розумів Гавриїл Костельник, який у своєму творі "Спір про епikleзу між Сходом і Заходом" переконливо розкрив справжню суть довготривалої суперечки.

1. Артикули, що належать до з'єднання з Римською церквою // Берестейська унія (1596-1996).
2. Вишне夫斯基 Д. Киевская Академия в первой половине XVIIIст. -К., 1903.
3. Гринів Олег. Йосиф Сліпий як історик, філософ, педагог. - Львів: 1994.
4. Костельник Гавриїл. Спір про епikleзу між Сходом і Заходом. - Львів, 1998.
5. О.Мончак Ігор (Монреаль, Канада). Берестейський договір чи унія? // Берестейська унія (1536-1996) - Львів, 1996.
6. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. - К., 1997.
7. Паславський І. Берестейська унія і українська християнська традиція. - Львів, 1997).
8. Хипчевська-Геннелъ Т. Польський погляд на Берестейську унію в XVIIст. // Берестейська унія (1586-1996).
9. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. У 2-х т. - Рим-Нью-Йорк, 1965. Т. II.

**Ірина Мірчук. Конфесійна суперечка про Євхаристію в оцінці Гавриїла Костельника.** Протистояння Католицької та Православної Церков, що триває майже тисячоліття, впливається окрім ідеологічних та політичних мотивів, також у догматичні суперечки. Таїнство Євхаристії – один з найголовніших у Християнській Церкві, належить до таких догматичних відмінностей. Не втратили своєї актуальності суперечка про таїнство Євхаристії й у XXст., що помітив Гавриїл Костельник. Детально виклавши суть суперечки, дослідник зауважує, що вона триває від часів Миколи Кавасили (+ 1334р.) і не може бути вирішена, оскільки має різні вихідні засади. У творі "Спір про епikleзу між Сходом і Заходом" Гавриїл Костельник переконливо розкриває справжню суть довготривалої суперечки.

**Ирина Мирчук. Конфессиональный спор о Евхаристии и оценке Гавриила Костельника.** Противостояние Католической и Православной Церквей, которое длится почти тысячелетие, выливается, кроме идеологических и политических мотивов, также и в догматический спор. Таинство Евхаристии – одно из важнейших в Христианской Церкви – принадлежит к таким догматическим различиям. Не потерял своей актуальности спор о таинстве Евхаристии и в XX в., что заметил Гавриил Костельник. Детально изложив суть спора, исследователь отметил, что она длится со времен Николая Кавасилы (+1334г.) и не может быть решена, потому что у нее есть различные истоки. В работе “Спор о епиклезе между Востоком и Западом” Гавриил Костельник убедительно раскрывает истинную суть длительного спора.

**Irene Mirchuk. Confessional argument about eucharist in Havryil Kostelnyk's interpretation.** The opposition of the Catholic and Orthodox church that has been lasting for a century besides ideological and political motives has also turned into dogmatic disputes. The sacrament of Eucharist one of the most important sacraments in the Christian Church belongs to such dogmatic differences. The argument of the sacrament of Eucharist hasn't lost its topicality in the 20-th century that has been noticed by Havryil Kostelnyk who in his work “The Argument about epiclesa between the East and the West” has convincingly revealed the real essence of the long-lasting argument.