

В. З. Чернописька

Навчально-науковий інститут права та психології  
 Національного університету “Львівська політехніка”,  
 кандидат історичних наук, асистент  
 кафедри теорії та філософії права

## **СПЕЦИФІКА КАНОНІЧНО-ПРАВОВОГО СТАТУСУ “НОВОЇ УНІЇ” В СХІДНИХ ВОЄВОДСТВАХ ПОЛЬЩІ (1923–1937 рр.)**

© Чернописька В. З., 2016

Досліджено особливості канонічно-правового статусу Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду в східних воєводствах Польщі (1923–1937 рр.), проаналізовано основні правові документи, інструкції, що стосуються канонічно-правового статусу, визначено вплив православного та католицького обрядів на формування візантійсько-слов'янського обряду.

**Ключові слова:** нова унія, Католицька Церква візантійсько-слов'янського обряду, інструкція, парафія, східний обряд, канонічне право.

В. З. Чернописька

## **СПЕЦИФИКА КАНОНИЧЕСКИ-ПРАВОВОГО СТАТУСА “НОВОЙ УНИИ” В ВОСТОЧНОЙ ВОЕВОДСТВО (1923–1937 гг.)**

В статье исследованы особенности канонически правового статуса Католической Церкви византийско-славянского обряда в восточных воеводствах Польши (1923–1937 гг.), Проанализированы основные правовые документы, инструкции, касающиеся канонически правового статуса, определено влияние православного и католического обрядов на формирование византийско-славянского обряда.

**Ключевые слова:** новая уния, Католическая Церковь византийско-славянского обряда, инструкция, приход, восточный обряд, каноническое право.

V. Chornopyska

## **SPECIFICITY OF CANONICAL LEGAL STATUS “NEW UNION” IN THE EASTERN REGION OF POLAND (1923–1937)**

In the article the features canonical-legal status of the Catholic Church of the Byzantine-Slavic rite in the eastern provinces of Poland (1923–1937), Analyzes the main legal instruments, guidelines relating to the right-canonical status, the influence of the Orthodox and Catholic rites in formation Byzantine-Slavic rite.

**Key words:** a new union, the Catholic Church of the Byzantine-Slavic rite instruction parish Eastern rite, the canonical law.

**Постановка проблеми.** Проблема реалізації ватиканського уніоністичного проекту “нової унії” в східних воєводствах Польщі, становлення структуризація Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду є предметом активного наукового пошуку та релігійно-філософських дискусій. Актуальність статті полягає у необхідності детального висвітлення початкового етапу

структуризації Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду й аналізу її канонічно-правового статусу у контексті релігійної політики Ватикану, що підкреслюється новітніми викликами глобалізаційних процесів у світі, які спонукають до активізації екуменічного діалогу та канонічного спілкування Церков.

**Аналіз досліджуваної проблеми.** Необхідність детального і всебічного наукового аналізу означеної проблеми спонукає до аналізу історіографічної та джерельної бази. Важливим науково-інформаційним джерелом до вивчення задекларованої проблеми є дослідження Р. Скакуна [8, с. 204–247], яке визначається широкою джерельною базою, основні положення та твердження аргументуються. У монографії А. Н. Свирида проаналізовано загальні тенденції розвитку “нової унії” у Західній Білорусі, не оминув дослідник і проблеми її канонічно-правового статусу, а відтак частково відобразив діяльність католицьких чинів східного обряду [5]. Дослідженню східної політики Ватикану присвячена монографія Е. Бистрицької, у яких ґрунтовно проаналізовано всі уніоністичні доктрини Апостольського Престолу [1]. Окремі аспекти канонічно-правового статусу Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду висвітлено у наукових працях І. Грудницького [3], І. Федорова [6], О. Купранця [10], Ю. Туронак [12], К. Ніколаєва [13] та ін. Так, на сучасному етапі досліджувана проблема викликає зацікавлення науковців, однак відсутність цілісної та комплексної праці з досліджуваної проблеми, певною мірою компенсує наукова стаття автора.

**Мета статті.** Автор поставив за мету на основі ґрунтовного, об'єктивного й комплексного аналізу дослідити особливості канонічно-правового статусу Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду в східних воєводствах Польщі (1923–1937 рр.).

**Виклад основного матеріалу.** Після входження на Апостольський Престол Папи Пія XI стало зрозуміло, що східна політика Ватикану потребує істотних коректив. Особисто Папа був зацікавлений у пошуку нових форм православно-католицького діалогу, оскільки уніоністичні проекти митрополита Андрея Шептицького та архієпископа Едварда Роппа виявилися недосконалими та непридатними для застосування у нових політичних умовах. Національна заангажованість українського греко-католицького та польського католицького духовенства виявила безперспективність їхньої спільної участі у продовженні православно-католицького діалогу. Вони були учасниками українсько-польського конфлікту та подальшого національно-політичного протистояння, зумовленого боротьбою за державну незалежність. Альтернативна біритуалістична (двообрядова) концепція Е. Роппа сприймалася православним кліром та вірними як бажання Ватикану латинізувати православних. На тлі цих подій Ватикан вимушений був шукати нової форми просування уніоністичних концептів.

Водночас нові ватиканські орієнтири місіонерської діяльності пов'язувалися з визнанням католицької Польщі як держави та приєднанням до неї нових православних територій, які входили до Російської імперії. Розрахунок римських очільників полягав у тому, що з боку польського уряду, який “очікує вирішити найболючіші моменти національного питання на східних своїх кордонах”, вони зустрінуть повну підтримку в своїх уніоністичних починаннях. У цьому напрямі Польща вже забезпечила собі свободу дій, включивши положення про невтручання урядів у справи церкви та релігійних громад у Ризький мирний договір. Відтак успішна робота в Польщі створить Ватикану “серйозну базу для подальшої роботи в Росії” [1, с. 285].

12 листопада 1923 р., з нагоди 300-літнього ювілею мученицької смерті Йосафата Кунцевича, Святіший Отець Пій XI в енцикліці “*Ecclesiam Dei*” (“Церква Божа” – примітка автора) звернувся до католиків східного обряду, у якій відзначив важливість християнського єднання, а також заохочував православних поєднатися із Апостольською Столицею за одночасного збереження свого церковного обряду, мови і традицій [2]. У межах ювілейного святкування відбулася й окрема зустріч із духовенством східного обряду, на якій були присутні 2 патріархи, 4 єпископи та понад 250 священнослужителів [1, с. 286]. У всіх своїх виступах, офіційних і неофіційних зверненнях Пій XI підкреслював необхідність збереження східного обряду.

Одночасно з цими подіями 10 грудня цього ж року конгрегацією “Pro Ecclesia Orientale” видана таємна інструкція “Zelum amplitudinis”, яка заклала початок унійної роботи на “східних кресах” Польщі у формі створення Католицької Церкви візантійсько-слов’янського обряду [3, с. 126]. Зауважимо, що це була офіційна назва новоствореної конфесії, яка використовувалася у богослужіннях, канонічно-правових документах Ватикану, діловодстві Православної Церкви, а також в документах державних органів міжвоєнної Польщі, натомість серед широкого загалу найчастіше вживалися назви “слов’янський”, “візантійський”, “східний”, “новоунійний” [4, с. 5], “неовізантійський”, “східнослов’янський”, “неослов’янський” [5, с. 65]. Уже на початковому етапі у ватиканських документах щодо нового обряду вживалася назва “Ritus Greco-Russiacus”, що мало на меті чітко підкреслити відмінність від “Ritus Greco-Rutenus”, який практикувався ГКЦ у Галичині [3, с. 27]. Назва обряду акцентувала на тому, що свій початок він бере від догматів християнства періоду Візантії, а відтак виступає безпосереднім спадкоємцем єдиної християнської Церкви [6, с. 108]. Серед наукового кола у визначенні цього проекту найбільше поширена назва “неоунія”, на думку автора, якщо дивитися з історичної ретроспективи, він є найбільш відповідний.

Ідея створення “новоунійної” Церкви, на думку більшості істориків як вітчизняних, так і зарубіжних, належить Підляському римо-католицькому єпископу Генріху Пшездецькому. 22 жовтня 1923 р. він звернувся до Апостольської Столиці з проханням надати конкретні вказівки щодо унійної діяльності. Поштовхом до цього кроку, як зазначав єпископ Генріх, стали численні звернення православних прийняти їх у лоно Католицької Церкви зі збереженням східного обряду. Приміром лише за останній час понад 4000 вірних виявили перед ним таке бажання. Він звернув увагу на те, що вони виступають проти обряду, який практикує ГКЦ у Галичині, а жадають зберегти традиційний для них православний стиль [7, с. 324]. Однак це зовсім не завжди відповідало дійсності, дослідження показало, що у багатьох випадках вірні у проханнях чітко підкреслювали прагнення бути під юрисдикцією Львівського митрополита.

Разом з цим Г. Пшездецький, будучи за своєю природою великим стратегом, запропонував Папі Пію XI розглянути особисто ним розроблений проект з питання унійної діяльності, який і передбачав утворення “нової унії” незалежної від ГКЦ. Автономія “неоунії” полягала у тому, що новостворені парафії підлягатимуть юрисдикції місцевих римо-католицьких єпископів, а священників східного обряду готуватимуть католицькі семінарії. Проект єпископа Генріха відповідав принципам східної політики Ватикану, а відтак був схвалений Папою Пієм XI та на канонічно-правовому рівні затверджений конгрегацією “Pro Ecclesia Orientale” [8, с. 207].

Зауважимо, що серед польських істориків також існує думка про те, що запропонований проект розробили єзуїти і передали Підляському єпископу для його просування у Ватикані [9, с. 59]. На думку автора, це могло відповідати дійсності, оскільки проект одразу підтримали єзуїт-працівники Римській курії, а Генеральна капітула без зволікань надала духовні кадри для його апробації. Вагомим аргументом є і те, що проект удосконалював та остаточно завершив бельгійський єзуїт Мішель д’Ербіньї, який вважався у Ватикані найкращим експертом з російського питання. Єпископа Генріха як основного ініціатора вибрано не випадково, по-перше, він особисто добре знав Папу та підтримував з ним дружні відносини ще з періоду нунціатури в Польщі, по-друге, ініціатива повинна була лунати з уст місцевих єпископів, як бажання самих вірних.

Згідно з дорученням Папи Пія XI, 21 січня 1924 р. Конгрегація Східних Церков опублікувала декрет про створення Католицької Церкви візантійсько-слов’янського обряду, що вважається офіційною датою початку “неоунії”. Цього ж дня єпископ Підляський Г. Пшездецький отримав особливі повноваження оформлені в інструкції “Zelum amplitudinis” на апробацію новоунійного проекту у межах своєї дієцезії [10, с. 61]. Для пробного запровадження неоунії Підляшшя обрано не випадково, оскільки попередня унія у цій місцевості, як і на Холмщині, діяла найдовше, і була скасована лише у 1875 р. Відтак, на початку 1920-х рр. серед старшого покоління ще зберігалася пам’ять про східний обряд, практикувалися уніатські традиції, а ідея унії залишалася близькою, що створювало сприятливі передумови для просування новоунійних ініціатив.

Згідно з опублікованим декретом Католицька Церква візантійсько-слов’янського обряду зобов’язувалася абсолютно дотримуватися православного синодального обряду. Інструкція “Zelum

amplitunis” закликала “з великою пошаною ставитися до східного обряду, який вельми цінує православна людність”, і наказувала, щоб “усі аж до найменшого обряди Грецької Церкви, всі її звичаї, передані традицією, були якнайстаранніше збережені, адже усяка їх зміна викликає тільки замішання і згіршення серед нез’єдинених” [8, с. 219]. Єдиним нововведенням було поминання у богослужіннях Папи Римського та місцевого римо-католицького єпископа [5, с. 67]. Покладаючи великі надії на “неоунію” у справі просування уніоністичних ідей на схід, Ватикан свідомо утримувався від спроб насадження латинської обрядовості.

Інструкція “Zelum amplitunis” застерігала, що “кожний православний, який наvertsється на католицизм повинен належати до східного обряду, хіба що категорично не бажає бути уніятим, і публічно про це заявить”, але і після цього він за бажанням, без жодних труднощів, може повернутися у східний обряд [8, с. 220]. Отже, в інструкції чітко простежується тенденція до фаворизування не латинського, а східного обряду, що викликало критику з боку польської влади, яка слушно ототожнювала експансію латинства з експансією польської національності.

Аналіз “Zelum amplitunis” дає підстави вважати, що проект візантійсько-слов’янського обряду насамперед зорієнтований на його інтенсивне розповсюдження в Росії. Як стверджує білоруський дослідник И. Федоров “Ватикан розглядав Західну Білорусь і Західну Україну в якості поля експериментів в проведенні об’єднавчої церковної політики у формі нового обряду, а православне населення східних областей Польської держави мало виступити в ролі досвідченого зразка, на якому ідея нової унії мала бути обкатана та апробована на міцність” [6, с. 82]. Автор погоджується, що на теоретичному рівні Апостольський Престол розглядав проект неоунії як підготовчий етап широкомасштабної екуменічної акції на Сході, і намагався створити окремий обряд, який би був максимально наближений до православного, оскільки в греко-католицькому містилося чимало латинських елементів. Проте на практичному рівні така мета виявилася утопічною, і відтак неоунію почали розглядати як самостійне явище та пристосовувати до місцевих умов.

На основі “Zelum amplitunis” 19 липня поточного року єпископ Генріх Пшездецький видав розгорнуту інструкцію для духовенства про ведення унійної роботи на території Волині, Холмщини, Полісся та Підляшшя [10, с. 62]. Єпископ Генріх особливо застерігав священників, які займалися впровадженням “нової унії”, щоб вони не ставали учасниками політичних справ, національних суперечок чи партійних авантур. Неодноразово в інструкції він наголошував на необхідності вивчення новоприєднаними вірними катехизму, розгорнутому поясненні для них незрозумілих правд, що допоможе вирішити багато богословсько-ідеологічних проблем, і сформує свідому християнську паству. У всіх виявах душпастирства нічого не змінювати, а строго дотримуватися православного обряду, за винятком додавання молитви за Папу і єпископа [7, с. 325]. Проте, як свідчить факти, сам єпископ зовсім не завжди на практиці дотримувався тих теоретичних настанов, на які вказував священникам.

4 квітня 1925 р. особливі повноваження на запровадження візантійсько-слов’янського обряду отримали, через папського нунція у Варшаві, Люблінський, Луцький, Віленський та Пінський римо-католицькі єпископи. Теоретичною опорою для поширення новоунійного руху у зазначених дієцезіях служили “Zelum amplitunis” та інструкція Г. Пшездецького [10, с. 62]. Так, ватиканські уніоністи та римо-католицькі ієрархи пропонували суспільству альтернативу – католицизм без латинізації, підпорядкування Святому Престолу без втрати канонічної рівноправності й традиційного східного обряду.

Загальне керівництво новоунійною акцією, яке раніше безпосередньо підпорядковувалося Конгрегації у справах Східних Церков, реорганізували. 25 червня 1925 р. Папа Пій XI створив при Конгрегації спеціальну комісію “Pro Russia”, до відомства якої передано всі справи Католицької Церкви Росії, зокрема опіка над католиками східного та вірменського обрядів, роботу з російськими емігрантами в Європі, а також керівництво місіонерською працею у візантійсько-слов’янському обряді. Комісію очолив кардинал Мішель д’Ербінї, титулярний єпископ Ілію, який вважався досвідченим експертом у цих питаннях. Згодом Комісію відокремили від Конгрегації, і вона стала самостійною незалежною установою підпорядкованою Папі (1930–1934 рр.) [8, с. 215].

Ефективному впровадженню “нової унії” послугував і Конкордат 1925 р., укладений між Ватиканом і Польщею, який обмежив діяльність ГКЦ трьома єпархіями: Львівською, Станіславівською та Перемишльською [11, с. 6]. Більше того артикул XVIII зазначав, що “духовні й вірні усіх обрядів, які знаходяться поза межами своїх єпархій підлягають місцевому єпископу, відповідно до канонічного права” [11, с. 8]. Отже, душпастирська діяльність греко-католицького духовенства у східних воєводствах безпосередньо залежала від позиції римо-католицьких єпископів, а відтак воно фактично було обмежене в місіонерській діяльності та ізольоване від неонуїної акції.

З іншого боку конкордат створив і певну юридичну проблему, оскільки 9 стаття зазначала про існування лише трьох обрядів: латинського, греко-русинського (греко-католицького) та вірменського, і не передбачала візантійсько-слов'янського [11, с. 5–6]. Означену проблему упродовж досліджуваного періоду однозначно й остаточно так і не вдалося вирішити, що давало можливість як прибічникам, так і противникам Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду трактувати положення у вигідній для них формі.

З метою унормування та централізованої координації неонуїною акцією римо-католицькими єпископами східних дієцезій Польщі було організовано спеціальні конференції єпископів, які стали по суті керівним органом, що безпосередньо відповідав перед духовною та світською владою за всі питання пов'язані з неонуїєю [12, с. 73]. Перше робоче засідання новоствореного органу відбулося 10 листопада 1926 р. у м. Вільно. Його результатом стала затверджена резолюція, яка зобов'язувала духовенство зберігати звичаї, до яких прив'язане місцеве населення, та обряд, у якому до цього у них проходили богослужіння в Православній Церкві [5, с. 67]. Парафії візантійсько-слов'янського обряду рекомендовано засновувати лише у тих місцях, де буде найбільша кількість вірних, яка виявила бажання приєднатися до східного католицизму [10, с. 63]. Навчання релігії викладати у тій мові, яку прагне населення, тоді як мовою богослужень залишалася церковнослов'янська в російській вимові [8, с. 214]. Отже, проект “нової унії” пропонував суспільству нову форму католицизму, внутрішньо пов'язану з Римом, але зовнішньо відповідну місцевим звичаєм, традиціям та культурі.

У 1929 р. Свята Конгрегація у справах Східних Церков розробила ще одну тимчасову інструкцію “*Laudabili sane*” від 20 серпня щодо поширення “нової унії”, яка передбачала нормалізацію унійної роботи серед православних й католиків та душпастирську опіку над новоуніятами [10, с. 64]. Інструкція містила більш лояльні вимоги щодо переходу вірних до Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду. Всупереч положенню “*Zelum amplitudinis*”, що “кожний православний, який навертається на католицизм повинен належати до східного обряду”, інструкція “*Laudabili sane*” зазначала “коли ті, хто навертається до католицизму, будуть достатньою мірою навчені й приготовані, треба звернути їм увагу на те, що вони можуть вибрати собі обряд”, обов'язково пояснюючи, що латинський обряд рівнозначний східному, і обидва однаково належать до Католицької Церкви. Інструкція застерігала духовенство: “однак, не треба нахилити їх до латинського обряду всупереч їх намірам та звичкам” [8, с. 213]. Очевидно, що інструкцію “*Laudabili sane*” написано під впливом польських вимог, адже у східному напрямі “нової унії” польське духовенство вбачало загрозу для латинського католицизму.

Варто зауважити, що до 1930 р. Римо-католицькі єпископи не вводили жодних латинських елементів у богослужіння та вчення візантійсько-слов'янського обряду в східних воєводствах Польщі. Першопричиною виступало те, що Католицька Церква шукала способів для нормалізації стосунків та ведення переговорів з владою ССРСР. У результаті яких, на думку римських дипломатів, Католицька Церква отримає дозвіл про безперешкодне поширення католицизму східного обряду на території усієї радянської держави [5, с. 68]. Відтак у Римській Курії вважали, що в інтересах просування “нової унії” потрібно усунути наявні суперечності між Православною і Католицькою Церквами. Як зазначає К. Николаєв “богослужіння Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду проходили строго за уставом, а часом навіть правильніше, чим у православних церквах” [13, с. 11].

Пізніше стало цілком зрозуміло, що питання перспектив розвитку радянського-ватиканського діалогу, яке актуалізувалося після Першої світової війни, не отримає позитивного рішення.

Оскільки, радянська влада успішно продовжила антиватиканський напрям політики царського уряду, і його напрацювання у цій сфері стали орієнтиром для формування власних рішень. Відтак з 1930-х рр. у Католицькій Церкві візантійсько-слов'янського обряду спостерігається тенденція до введення латинських особливостей як в богословсько-догматичне вчення, так і в самий обряд.

Поступово парафіяльними священиками вводилося до Символу Віри “філіокве” (означає, що Святий Дух виходить від Отця “і Сина” – *примітка автора*), що є спірним питанням у християнській Церкві, і, зрештою, призвело до розколу між Римською Католицькою та Східною Православною Церквами у 1054 р. Вперше публічно вжито “філіокве” у книзі о. Болеслава Почобко “Jak wucyc nas wieryc i zyc swiataja Chrystowaja rausiudnaja Cerkwa?” (“Як вчить нас вірити і жити Свята Христова Вселенська Церква?” – переклад автора), виданій у 1932 р. у м. Вільно, яка містила Символ Віри зі словами “і в Духа Святого Животворящого, що від Отця і Сина виходить” [14, с. 13]. Незважаючи на те, що офіційне оприлюднення “філіокве” відкрито суперечило основній інструкції Ватикану щодо візантійсько-слов'янського обряду, книгу не було заборонено, більше того, з приводу цього не зробили жодних заяв ні місцеві єпископи, ні Римська Курія. Така позиція дає змогу припускати, що книга видавалася під їхньою безпосередньою протекцією. Іншою підставою такого твердження є те, що о. Болеслав Почобко перебував у нелегкому матеріальному становищі, утримуючи велику сім'ю, тому не міг власним коштом оплатити видання.

Пізніше Б. Вачинський у відомому журналі “Oriens” опублікував статтю, у якій запевняв, що походження “філіокве” є історично давнішим, ніж стверджує Православна Церква. Автор аргументував своє твердження тим, що йому вдалося віднайти у творах Кирила Александрійського, св. Афанасія та інших Святих Отців тези, що Святий Дух походить від Отця і Сина. Далше у статті Б. Вачинський переконує, що це лише грецька форма латинської формули “a Patre Filiogue procedit”, і тому Отці Церкви, знаючи і грецьку і латинську, могли “спокійно й абсолютно свідомо поставити замість латинської форми грецьку” [15, с. 73–75]. Аналіз історіографії, джерельної бази дає змогу стверджувати, що від 1930 р. введення до Символу Віри “філіокве” набирає особливої популярності серед парафій візантійсько-слов'янського обряду, і вже наприкінці цього десятиліття стає звичною практикою більшості вірних. На думку автора, безпрецедентному введенні “філіокве” сприяли: невисокий рівень релігійної освіченості, низька християнська свідомість, невиразна конфесійна самоідентифікація вірних, і очевидно, що додавання одного слова “і Сина” просто не зауважували більшість парафіян, які основну увагу звертали на “зовнішній вимір” обряду.

У Католицькій Церкві візантійсько-слов'янського обряду поширеною була і практика почитання латинських культів. У грудні 1934 р. популярний новоуніатський часопис “Да злучэнья!” опублікував статтю про свято Непорочного Зачаття Пресвятої Богородиці. У якій закликав вірних Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду не ображати Богородицю так, як у “фальшивому православ'ї”, акцентуючи на тому, що “і православний народ вірить у Непорочне Зачаття, просто його віра відрізняється від віри Московського православ'я” [5, с. 69]. У наступній статті цього видання авторитетний єзуїт Ян Урбан стверджував, що вперше про Непорочне Зачаття Пресвятої Богородиці заговорив відомий богослов Російської Православної Церкви, митрополит Дмитро Ростовський, а Папа Римський лише це затвердив [5, с. 69]. Загалом упродовж 30-х рр. ХХ ст. догматичні особливості досить жваво обговорювалися на шпальтах ноуніатської періодики, яка стверджувала, що своєрідна католицька догматика, також була властива і східній християнській традиції.

Широкого поширення на парафіях візантійсько-слов'янського обряду набрало вшанування Найсвятішого Серця Ісуса, священики проводили окремі богослужіння, присвячені Йому. Про особливе вшанування культу Серця Ісуса на території “нової унії” заговорили навіть у Ватикані. Під час спеціальної аудієнції зі секретарем Конгрегації у справах Східних Церков кардиналом Тіссераном, Святіший Отець затвердив положення для Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду, згідно з яким “богослужіння до Найсвятішого Серця Ісуса необхідно проводити у формі, яка відповідає приписам східного обряду” [16, с. 56]. Однак директива Папи аж ніяк не вирішувала проблеми, по-перше, у ній не було зазначено, чи богослужіння необхідно проводити чи рекомендовано, по-друге, вона не дає чітких вказівок щодо форми богослужіння, і хто її визначає –

парафіяльний священник на місці чи Конференція єпископів створює універсальну модель для усього візантійсько-слов'янського обряду.

Отже, аналіз джерельної бази дає змогу стверджувати, що в загальному догматичне вчення Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду було католицьким, і якщо вища духовна верхівка цього відкрито не афішувала, то принаймні не перешкоджала переходу “нової унії” на західну догматичну основу.

Щодо канонічних особливостей Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду, то Апостольська Столиця офіційно декларувала про те, що вона зобов'язана дотримуватися східних канонів. Відтак візантійсько-слов'янський обряд безпосередньо підпорядковується Конгрегації у справах Східних Церков та комісії “Pro Russia”, і лише в особливих випадках Конгрегації св. Офіціуму та Конгрегації обрядів, декрети інших римських конгрегацій їй не стосуються. У виняткових питаннях, зокрема, які стосувались церковних покарань, поховання, укладення та розірвання шлюбу, вірні візантійсько-слов'янського обряду повинні були дотримуватись не східного канонічного права, а вказівок римо-католицьких єпископів [5, с. 71]. Приміром розлучення у Католицькій Церкві візантійсько-слов'янського обряду заборонялися.

Як виявилось, процес застосування східних канонів у практичному житті Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду був досить складним і суперечливим, що породжував чимало проблем. Причинами були: по-перше, керівництво “ною унією” здійснювали єпископи РКЦ, які через власні світоглядні установки не могли відступити від принципів канонічного права РКЦ, більше того, вони не володіли тонкощами східного канонічного права. По-друге, Православна Церква не мала зведеного кодексу канонічного права, її канони містилися в різних історичних джерелах, окрім того, помісні церкви користувалися правом зі своїми місцевими особливостями. З метою вирішення проблеми у 1929 р., за дорученням Папи, при Конгрегації у справах Східних Церков спеціальна комісія під керівництвом кардинала П. Гаспарі розпочала власну кодифікацію східного канонічного права [13, с. 167]. Незважаючи на позитивні зрушення у цьому напрямку, виконану чималу роботу, кодекс східного канонічного права упродовж розвитку “нової унії” так і не був розроблений, що було пов'язано з частою зміною керівництва комісії.

Суперечливим залишилося питання почитання святих у Католицькій Церкві візантійсько-слов'янського обряду, яке неодноразово обговорювалося, але упродовж досліджуваного періоду не було вирішене. На практиці поступово вводилося почитання святих РКЦ: Франциска Асизького, Івана Боска, Андрія Боболя та ін. [13, с. 73]. Натомість проблема почитання святих, канонізованих Православною Церквою, була одною з найскладніших. Під час дослідження нам вдалося виявити інформацію лише про почитання Миколая Чудотворця [5, с. 73]. З одного боку – принцип збереження східних богослужень вимагав і поминання східних святих, з іншої – їх визнання відкрито суперечило канонічному праву. Для встановлення святості у Православній та Католицькій Церквах користувалися різними критеріями, тому вирішення цього завдання мало значні труднощі як у богослов'ї, так і в канонічному праві. Очевидно, що абсурдним було б почитати одночасно Афанасія Брестського та Йосафата Кунцевича, тому Я. Воронецький на Пинській конференції пропонував, щоб в кожному разі питання святості вирішувати окремо. Він наголошував, що більшу частину східних святих необхідно почитати, оскільки у своєму духовному житті вони опиралися не те, що роз'єднує західне та східне християнство, а на те, що насамперед їх об'єднує [17, с. 91]. На думку автора, запропонований принцип Я. Воронецького про індивідуальний розгляд святості не є тактовним, адже одразу постає питання, на якій основі визнали одних і не признали інших, що могло призвести до антагонізму серед вірних, які мали різні вподобання святих.

Парафії візантійсько-слов'янського обряду дотримувалися юліанського календаря, і лише в поодиноких випадках переходили на григоріанський, що було зумовлено бажанням самих вірних задля об'єднувачого чинника святкувати разом з римо-католиками, які становили більшість місцевої громади [9, с. 73–74]. Щодо обрядової сторони Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду, то загалом вона дотримувалася форми, близької до синодально-православного обряду. Це насамперед пов'язано було з тим, що самі вірні ретельно стежили за збереженням обрядових практик, які були їм близькі та звичні і вони вважали їх єдиноправильними [5, с. 76]. Проте

незважаючи на вимоги вірних, прямі вказівки Ватикану, окремі священники, парафії вводили і латинські елементи, це зокрема: освячення квітів у день Пресвятої Євхаристії, процесії навколо храму, кількаразове Св. Причастя після однієї сповіді, урочисте Св. Причастя дітей та ін. [9, с. 67–68]. Отже, у практичному житті Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду зберегти “чистоту” східного обряду виявлялося дедалі складніше, що було пов'язано з колонізаційною політикою уряду та місійною діяльністю “окатоличення” РКЦ.

Утвердженню канонічно-правового статусу “Нової унії” сприяло і розроблення Апостольським Престолом нової інструкції “Pro incense studio” від 27 травня 1937 р., яка безпосередньо адресувалася підляському, луцькому, пинському, люблінському та віленському єпископам. Інструкція не була якісно новим документом, а, радше, повторенням і системним зібранням попередніх інструкцій та правових норм, задекларованих Апостольським Престолом. Вона складалась з 14 параграфів, які характеризувалися чітким викладом принципів проведення унійної акції та відображали наміри Ватикану щодо релігійної політики на території II Речі Посполитої [10, с. 66].

Значну увагу в інструкції звернуто на врегулювання відносин між духовенством РКЦ та Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду, що не містилося у попередніх інструкціях, а відтак було певною новацією. Апостольський Престол закликав до налагодження діалогу, розвитку толерантності та консенсусу між двома клірами, “щоб польське духовенство ставилося до східного обряду з належною пошаною” (стаття VI) [18, с. 72], “сприяло радо східному чернецтву” (стаття VIII) [138, с. 773], акцентуючи на тому, що “клір двох обрядів має підтримувати приязні відносини у взаємному житті, напр. через участь у торжествах другого обряду, душпастирських конференціях і т.п.” (стаття XIII) [18, с. 74]. Отже, одним із важливих напрямків новоунійної діяльності Ватикан вважав формування культури толерантності як серед духовенства, так і вірних загалом, що сприяло б, певною мірою, зменшенню конфесійної напруги, подоланню національного протистояння, толеризації суспільства.

Зауважимо, що інструкція “Pro incense studio” викликала жваве обговорення на шпальтах часописів, гостру критику у польських інституціях та невдоволення серед громадянства, яке заявило, що Рим “чинить замах на вітчизну” й “порушує державний стан речей” [10, с. 69]. Однак, як виявилось, хвилювання були даремними, по-перше, інструкція не торкалася жодних суспільно-політичних чи національно-культурних проблем, по-друге, Католицька Церква візантійсько-слов'янського обряду не довго діяла згідно з отриманим документом, адже початок Другої світової війни паралізував новоуніатську діяльність й уже насправді “порушив державний стан речей” II Речі Посполитої.

**Висновки.** Отже, ватиканський уніоністичний проект, що отримав назву “Католицька Церква візантійсько-слов'янського обряду” передбачав використання обряду, який практикувала Православна Церква. Однак реалізувати це було доволі складно, а то й не можливо. Хід розвитку “нової унії” показав, що Апостольська Столиця допустилася чимало прорахунків, зокрема, не вирішивши остаточно проблему обряду й канонічного права. Догматична, канонічна та обрядова сторони Католицької Церкви візантійсько-слов'янського обряду поступово трансформувалися у напрямку проникнення латинських елементів, а її вчення стало католицьким. Це дає нам змогу стверджувати, що Католицька Церква візантійсько-слов'янського обряду не могла стати цілісною самостійною правовою інституцією Католицької Церкви, адже не мала власної теологічної доктрини, а її правовий статус як у самій Церкві, так і державі не був до кінця закріплений.

1. Бистрицька Е. *Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.) : монографія / Е. Бистрицька. – Тернопіль : Підручники і посібники, 2009. – 416 с.* 2. *Енцикліка Ecclesiam Dei (Церква Божя) Папи Пія XI з нагоди трьохсотлітньої річниці мучеництва св. Йосафата [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://catholicnews.org.ua/enciklika-ecclesiam-dei-cerkva-bozha-papi-piya-hi-z-nagodi-trohsotlitnoyi-richnici-muchenictva> (дата звернення 17.12.2015 р.).* 3. Грудницький И. *Где истинная церковь? /*



И. Грудницкий. – Брест : Брестская областная типография, 1996. – 144 с. 4. Rzemieniuk F. Kosciol katolicki obrzadku Bizantyjsko-Slowianskiego (Neounia) / F. Rzemieniuk. – Lublin : Towarzystwo Naukowe katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999. – 372 s. 5. Свирид А. Униатская церковь в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) : монография / А. Н. Свирид. – Брест : БрГУ, 2012. – 218 с. 6. Федоров И. О. Униатская политика Ватикана в Западной Беларуси в довоенные годы (1919–1939) / И. О. Федоров. – Гродно, 1985. – 227 с. 7. Пшездецкий Г. Стан уніоністичної праці в Польщі (Реферат на уніоні стичному Конгресі на Велграді 23.7.1927) / Г. Пшездецкий // Нива. – 1927. – С. 321–329. 8. Скакун Р. “Нова унія” у східних воєводствах Польщі (1923–1939 рр.) / Роман Скакун. // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії [за ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочиляса, Олега Турія]. – Львів: Місіонер, 2007. – Т. 5. – С. 204–247. 9. Lomacz B. Neounia w diecezji Siedleckiej / B. Lomacz // Chrzescijanski wschod a kultura polska / pod red. R. Luzego. – Lublin : LD, 1989. – S. 60–63. 10. Купранець О. Православна церква в міжвоєнній Польщі (1918–1939) / С. Купранець. – Рим, 1974. – 235 с. 11. Бачинський А. Конкордат заключений між Апостольською Столицею а президентом Річи Посполитої Польської дня 10 лютого 1925, ратифікований Польським Союзом і обов'язуючий з днем 2 серпня 1925 / А. Бачинський. – Львів : з друкарні видавничої спілки “Діло”, 1925. – 54 с. 12. Туронак Ю. Міжваенная унія у Заходняй Беларусі / Ю. Туронак // Спадчына. – 1992. – № 5. – С. 73–78. 13. Николаев К. Восточный обряд. Дорога Рима в Россию (Рим – Польша – Россия) / К. Н. Николаев. – Париж : YVCA-PRESS, 1950. – 334 с. 14. Расопка В. Jak wiscyc nas wieryc i zyc swiataja Chrystowaja pausiudnaja Cerkwa? / В. Расопка. – Wilna: Belaruskaja Drukarnia im. Fr. Skaryny w Wilni, 1932. – 16 s. 15. Waczinskij B. Sw. Grzegorz i Sw. Zacharjusz o filiockwe / B. Waczinskij // Oriens. – 1934. – № 3. – S. 73–75. 16. Pamietnik VI Pinskiej Konferencji Kaplanskiej w sprawie unii koscielnej 1–3 wrz 1937 r. – Pinsk : Drukarnia diecezjalna Wydawnictwa wydzialu obrzadku wschodniego Pinskiej kurji biskupskiej, 1937. – 146 s. 17. Woronecki J. Nasz stosunek do swietych Kosciola ruskiego // Pamietnik VI Pinskiej Konferencji Kaplanskiej w sprawie unii koscielnej 1–3 wrz 1937 r. / J. Woronecki. – Pinsk : Drukarnia diecezjalna, 1937. – S. 76–94. 18. Інструкція Святої Конгрегації для Східної Церкви // Львівські Архiepархіальні Відомості. – Львів, 1938. – Квітень-травень. – С. 70–75.

## REFERENCES

1. Bystryts'ka E. Skhidna polityka Vatykanu v konteksti vidnosyn Svyatoho Prestolu z Rosiyeyu ta SRSR (1878–1964 rr.) [Eastern policy of the Vatican in the context of relations with the Holy See and the Soviet Union 1878–1964 years Monograph]. Ternopil : Pidruchnyky i posibnyky Publ, 2009. 416 p. 2. Entsyklika Ecclesiam Dei (Tserkva Bozha) Papy Piya KhI z nahody tr'okhsotlitt'oyi richnytsi muchenytstva sv. Yosafata [Encyclical Ecclesiam Dei God's Church Pope Pius XI on the occasion of the anniversary of the martyrdom of St. triennial. Jehoshaphat]. Available at: <http://catholicnews.org.ua/enciklika-ecclesiam-dei-cerkva-bozha-papi-piya-hi-z-nagodi-trohsotlitt'oyi-richnici-muchenictva> (accessed 17.12.2015 p.). 3. Grudnickij I. Gde istinnaja cerkov? [Where is the true church?]. Brest: Brestskaja oblastnaja tipografija Publ, 1996. 144 p. 4. Rzemieniuk F. Kosciol katolicki obrzadku Bizantyjsko-Slowianskiego (Neounia) [Kosciol katolicki obrzadku Bizantyjsko-Slowianskiego Neounia]. Lublin: Towarzystwo Naukowe katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Publ, 1999. 372 p. 5. Svirid A. Uniatskaya tserkov v Zapadnoi Belarusi (1921–1939 gg.): monografiya [Uniate church in Western Belarus 1921–1939 monograph]. Brest: BrGUPubl, 2012. 218 p. 6. Fedorov I. O. Uniatskaya politika Vatikana v Zapadnoi Belarusi v dovoennye godi (1919–1939) [Uniate Vatican policy in the Western Belarus in the prewar years 1919–1939]. Grodno, 1985. 227 p. 7. Pshezdets'kyu H. Stan unionistychnoyi pratsi v Pol'shchi (Referat na unioni stychnomu Konhresi na Velhradi 23.7.1927) [State unionist church work in Poland for unionenistic Congress on 23/07/1927 velhradi]. Nyva. 1927. pp. 321–329. 8. Skakun R. “Nova uniya” u skhidnykh voyevodstvakh Pol'shchi (1923–1939 rr.) [The new union in the eastern provinces of Poland 1923–1939 years]. Ark. Scientific Journal of church history. Lviv, Missionary Publ, 2007. Vol. 5. pp. 204–247. 9. Lomacz B. Neounia w diecezji Siedleckiej [Neounia in diecezji Siedleckiej]. Chrzescijanski wschod a kultura polska, pod red. R. Luzego. Lublin: LD Publ, 1989. pp. 60–63. 10. Kupranets' O. Pravoslavna tserkva v mizhvoyenniyy Pol'shchi (1918–1939)

[*The Orthodox Church in interwar Poland 1918–1939*]. Rym, 1974. 235 p. 11. Bachyns'kyy A. Konkordat zaklyuchnyy mizh Apostol's'koyu Stolytseyu a prezidentom Richy Pospolytoyi Pol's'koyi dnya 10 lyutoho 1925, ratyfikovanyy Pol's'kym Soymom i obov'yazuyuchyy z dnem 2 serpnya 1925 [*Final Concordat between the Apostolic and the President of Poland Polish Riche of February 10 1925 and ratified by the Polish Soimy obov'yazuyuchyy day of August 2 1925*]. L'viv: publishing of the printing union "Delo", 1925. 54 p. 12. Turonak Yu. Mizhvaennaya uniya u Zakhodnyai Belarusi [*The interwar union in Western Belarus*]. Heritage, 1992. Vol. 5. pp. 73–78. 13. Nikolaev K. Vostochnyi obryad. Doroga Rima v Rossiyu (Rim – Pol'sha – Rossiya) [*Eastern Rite The road to Russia Rome Rome Poland Russia*]. Parizh: YVCA-PRESS Publ, 1950. 334 p. 14. Pacopka B. Jak wucyc nas wieryc i zyc swiataja Chrystowaja pausiudnaja Cerkwa? [*Jak wucyc nas wieryc i zyc swiataja Chrystowaja pausiudnaja Cerkwa?*]. Wilna: Belaruskaja Drukarnia im. Fr. Skaryny w Wilni Publ, 1932. 16 p. 15. Waczinskij B. Sw. Grzegorij i Sw. Zacharjush o filiokwe [*Sw. Grzegorij i Sw. Zacharjush o filiokwe*]. Oriens. 1934. №3. pp. 73–75. 16. Pamietnik VI Pinskiej Konferencji Kaplanskiej w sprawie unii koscielnej 1–3 wrz 1937 r. [*Pamietnik VI Pinskiej Konferencji Kaplanskiej w sprawie unii koscielnej 1–3 wrz 1937 r.*]. Pinsk: Drukarnia diecezjalna Wydawnictwa wydzialu obrzadku wschodniego Pinskiej kurji biskupskiej Publ, 1937. 146 p. 17. Woronecki J. Nasz stosunek do swietych Kosciola ruskiego [*Nasz stosunek do swietych Kosciolaruskiego*]. Pamietnik VI Pinskiej Konferencji Kaplanskiej w sprawie unii koscielnej 1–3 wrz 1937 r. J. Woronecki. Pinsk : Drukarnia diecezjalna Publ, 1937. pp. 76–94. 19. Instruksiya Svyatoyi Konhrehatsiyi dlya Skhidnoyi Tserkvy [*Instruction of the Holy Congregation for Eastern Churches*]. L'Arche parochial information. Lviv, 1938. April-May. pp. 70–75.