

ЕТНОКОНФЕСІЙНІ СТЕРЕОТИПИ СУЧАСНОЇ УГКЦ: РКЦ ЯК “ПОЛЬСЬКА ЦЕРКВА” В УКРАЇНІ

Після легалізації наприкінці 1989 року перед УГКЦ постали не лише завдання відбудови церкви, але й задавлені проблеми, що віджили історично, але чекали на своє вирішення за більш сприятливих для неї обставин. Існування впродовж сорока років поза законом і в умовах переслідувань мало свою логіку пріоритетів – виживання церкви і боротьба за легалізацію. При тому частина проблем залишилась застиглою на повоєнному рівні попри новий історичний контекст у світі кінця ХХ століття та в умовах державної незалежності України, коли УГКЦ, виборовши право на існування, стала інтенсивно відновлюватися. До успадкованих проблем, що потребували переосмислення, належали етноконфесійні стереотипи галицьких греко-католиків, такі як “поляк – римо-католик”, “Римо-католицька церква – польська церква”, або “москаль – православний”, “Православна церква – московська церква” (за винятком новоутворених українських православних церков з нерегульованим статусом).

Підкреслюючи унікальну роль, яку відіграла УГКЦ в історії національного становлення в Галичині, Іван Лисяк-Рудницький погоджується з іншими дослідниками в тому, що УГКЦ “єдина національна церква, що не є рівночасно “схизматичною”, державною церквою; єдина, що творячи частину Вселенської Церкви, все-таки залишається наскрізь національна... Навіть невіруючі люблять національну церкву, бо розглядають її особливості, як надзвичайно ефективну пружину у політичній боротьбі”¹.

Етноконфесійні стереотипи, що сформувалися в греко-католицизмі, стали одним з виявів тієї багатовікової політичної, соціальної, культурної, релігійної боротьби, які вело місцеве українське населення за самовизначення і самоутвердження у власній національній державі.

Як і всім стереотипам їм притаманне перебільшення, надто широкі узагальнення, певний розрив між об’єктивною реальністю та її суб’єктивним сприйняттям. Ці стереотипи виконували функцію виправдання (раціоналізації) поведінки по відношенню до історичного антагоніста. Закорінені в негативному історичному до-

свіді населення Галичини, етноконфесійні стереотипи з багатьох причин не могли бути пережиті з нейтральним або позитивним навантаженням у роки підпільного існування церкви. Україно-польський антагонізм, хоча й був позбавлений на території радянської Східної Галичини об'єктивної основи, проте антиукраїнські акції польського уряду в повоєнні роки (насамперед на території польської Західної Галичини зі змішаним польсько-українським населенням), політика РКЦ в Польщі щодо поглинення та асиміляції УГКЦ та стереотип "українець-різун" живили відтворення греко-католицьких упереджень проти "поляків римо-католиків" як в Польщі, так і в Україні. Натомість стереотип "православна церква – московська церква" закріпився тут у його крайній формі після того, як Руську православну церкву було використано сталінським режимом для ліквідації УГКЦ та примусового навернення греко-католиків на православ'я.

У статті висвітлено стереотипи сприйняття сучасним українським греко-католицизмом польської меншини та Римо-Католицької церкви в Україні після проголошення незалежності. Показано, що переосмислення негативних стереотипів і упереджень утруднюється закоріненими в історичній пам'яті греко-католицизму націоналістичними міфами, ставлення до яких до сьогодні поляризує місцевих українців греко-католиків і поляків римо-католиків. Далі аналізуються проблеми, що постають внаслідок зведення РКЦ в Україні до польської церкви, тобто релігійно-конфесійного чинника – до етнічного, і відтак, впливають на функціонування стереотипів.

Під час написання статті використано матеріали офіційних греко-католицьких видань, заяви, коментарі, інтерв'ю відповідальних представників церкви з метою окреслити офіційну, а значить виважену і дипломатичну, обережну у висловлюваннях позицію УГКЦ. Ставлення активної частини мирян греко-католиків до порушуваних у статті питань нерідко позначене радикалізмом. В окремих випадках наводяться відповідні приклади для порівняння двох рівнів в УГКЦ – офіційного та неофіційного, представників церкви і мирян, адже мирянами нерідко озвучується те, що представники церкви з огляду на своє становище не можуть публічно висловити.

Українсько-польські відносини на порубіжних землях обтяжені негативною історичною пам'яттю. Тісне переплетіння на-

ціонального і релігійного у конфліктах між народами-сусідами підсилювало руйнівну силу кожного з цих чинників, породжуючи етно-конфесійні упередження по обидва боки. У Східній Галичині, на відміну від Польщі, об'єктивні причини протистояння українців і поляків зникли по Другій світовій війні. Не стало панівної (польської) і упослідженої (української) націй, вони зрівнялись у правах, а з проголошенням незалежності України здійснилися найзаповітніші мрії і прагнення, за які галицькі українці самовіддано боролися впродовж ХХ століття. Крім того, демографічне співвідношення двох народів у регіоні кардинально змінилося на користь українського населення після примусових міждержавних переселень і процесу асиміляції поляків. “Польськість” римо-католицизму стала дедалі більше розмиватись у загальноукраїнських масштабах.

Від часу проголошення незалежності України географія поширення обох католицьких церков в Україні та їхні кількісні характеристики в цілому усталилися. Греко-католицькі громади становлять 11,9%, а римо-католицькі – 3,4% від загальної кількості існуючих в Україні релігійних громад. Абсолютна більшість греко-католицьких громад зосереджена в Галичині і на Закарпатті (94%), а римо-католицьких – на Поділлі, в Галичині і північних областях України (на Житомирщині, Київщині, Чернігівщині)². Греко- і римо-католицькі громади реально перетинаються лише на Галичині, де вони становлять відповідно 85,8% і 27%³. За даними радянських переписів 1959 і 1989 років кількість польського населення в Україні впродовж цих років скоротилася з 363 тис. чоловік до 219 тис.⁴, а дані останнього перепису 2001 року показали ще більше скорочення поляків – до 144,1 тис., що становить 0,3% від загальної кількості населення України⁵.

Попри об'єктивні реалії, з виходом УГКЦ з підпілля її сприйняття “поляків римо-католиків” залишалось позначеним впливами за давнених стереотипів, руйнівну силу яких посилювало прагнення частини греко-католицького середовища взяти реванш над історичними антагоністами. Провідне західне агентство, що спеціалізується на питаннях релігійного життя і свободи совісті, “Кестон ньюз”, цитуючи слова голови Державного комітету у справах релігій Віктора Бондаренка щодо “серйозних протиріч” у відносинах між греко- і римо-католиками в Галичині, писало про дискримінацію релігійних прав польської меншини в краї та лобювання

місцевими органами влади інтересів домінуючої та пануючої в регіоні УГКЦ за рахунок усіх інших церков і релігійних організацій в краї⁶. Навіть львівські православні (в юрисдикції Московського патріархату), які у 1995 році оскаржували перед нунцієм Ватикану в Україні насильницькі дії з боку греко-католиків, замість вирішення питання, отримували у відповідь, що останні так само чинять по відношенню і до римо-католиків⁷.

Папа Іван Павло II під час візиту в Україну в червні 2001 р. не міг обійти мовчанкою питання відносин між греко- і римо-католиками. Глава Католицької церкви мусив публічно закликати їх до примирення: “Християни як польського, так і українського походження, які населяли ці землі, допускали різних проявів невірності євангельським принципам. Настав час звільнитися від болісного минулого”.

Понтифік закликав до очищення історичної пам’яті, готовності поставити вище те, що єднає, а не розділяє, “забути минуле, просити і пропонувати прощення одні одним за нанесені і отримані образи”⁸. Про цю ж проблему під час папського візиту говорив глава УГКЦ кардинал Гузар, визнавши “темні і духовно трагічні моменти” в її історії, коли “деякі сини й дочки Української Греко-Католицької Церкви, на превеликий жаль, свідомо і добровільно заподіяли кривду своїм ближнім з рядів свого рідного народу чи інших народів”⁹. Так вперше від часу легалізації з боку УГКЦ було визнано, що відповідальність за українсько-польський антагонізм лежить не лише на польській стороні.

I

Визнаючи провину за тими, хто “свідомо і добровільно” заподіяв кривду польському населенню краю, кардинал Гузар обмежує коло винуватців словом “деякі сини й дочки УГКЦ”. Насправді ж таких синів і дочок було чимало. І всі вони сповідували домінуючу в краї ідеологію ліберального націоналізму, так чи інакше, або належали до лав ОУН-УПА, або поділяли її ідеологію та методи боротьби. Водорозділ між греко-католиками проходив не за віросповідною ознакою, а за політичними поглядами – ставленням до крайньо правої ідеології.

Націоналістичні постулати, в пом’якшеному від їхньої історичної форми вигляді, продовжують вплив на самоідентифікацію сучасних греко-католиків і, як наслідок, на їхнє ставлення і до поляків, і до римо-католиків. Як і раніше, керівництво УГКЦ вкладає в

поняття “націоналізм” виключно позитивний зміст, ототожнюючи його з “патріотизмом”.

За визначенням кардинала Гузара націоналізм є любов’ю до Батьківщини, “законом, побудованим на четвертій заповіді Божій. (...) Націоналізм в значенні *християнський патріотизм*, є чесно-тою, і ми не можемо цим легковажити. Всі люди, які готові були навіть життя віддати за свою Батьківщину – це наші герої, наш національний скарб. Вони боронили наші права”¹⁰.

У традиції західної політології націоналізм і патріотизм – самостійні поняття. До того ж поняття націоналізму ніколи не мало в ній позитивного значення, а патріотизм як явище суспільної свідомості не обов’язково мусуть мати позитивну конотацію¹¹. “Якщо визнати тотожність понять “патріотизм” і “націоналізм”, то взагалі зникає предмет дискусії – продовжує західну традицію Мирослав Попович. – Під націоналізмом треба розуміти політичну тенденцію а також культурну й економічну (додамо й релігійну. – *Н.К.*), оскільки вони можуть набувати політичного значення), яка полягає в тому, що на передній план беззастережно висуваються власні національні інтереси. Чи це є нормальним явищем? Як для кого. Націоналіст, зіставляючи свій з інтересами інших народів, за будь-яких обставин вибирає свій інтерес, чого б це не коштувало іншим народам. Така точка зору і навіть постановка питання неприйнятні для європейського мислення. Західноєвропейці за будь-яку ціну прагнуть знайти такі розв’язання, які були б або компромісними, або (що характерно для нинішніх способів мислення) виходили б із загальнолюдських цінностей”¹². Прикметно, що хоча серед керівників сучасної УГКЦ чимало тих, хто повернувся з еміграції, інтерпретація ними націоналізму і патріотизму лежить поза межами традицій західної демократії.

Редукція теорії і практики українського націоналізму до *християнського патріотизму* пояснює беатифікацію під час візиту Івана Павла II в Україну греко-католицького священника Миколи Конрада. У міжвоєнний період М. Конрад належав до грона молодшого покоління УГКЦ, які були активними учасниками націоналістичного руху (К. Чехович, В. Глібовицький та ін.) і які становили особливу категорію “християнських націоналістів”¹³. М. Конрад обстоював спільність рис у католицизмі та націоналізмі; твердив про дедалі більше наближення націоналізму до католицизму – “у першу чергу фашистів і гітлерівців, що за основу державного ладу

ставлять Христову віру і заповіді Христа”; писав про необхідність в Галичині руху “до синтезу націоналізму і католицизму” і закликав: “Дай Боже, щоб і у нас ті два ідеалізми, релігійний і націоналістичний, – католицьке *вірую* і націоналістичне *хочу*, гармонійно злучились як два чисті тони української душі в один акорд...”¹⁴.

Можна припустити, що для Ватикану критерієм беатифікації Миколи Конрада, який був страчений радянськими органами у 1941 році, стало його мучеництво за віру. Однак у світлі сучасної політики Ватикану зі спростування звинувачень у мовчазній підтримці політики Третього рейху такі беатифікації уявляються щонайменше алогічними. Стосовно греко-католиків ситуація ясніша. У цьому середовищі націоналізм до сьогодні вважається політично і морально виправданим – християнською чеснотою, а бійці ОУН-УПА однобічно трактуються як національні герої, що боролися за незалежність Батьківщини.

Після легалізації УГКЦ її духовенство без застережень стало освячувати у храмах прапори відновленої ОУН та меморіали на честь її провідників¹⁵, у кафедральному соборі св. Юра стали відправлятися панихиди за загиблих членів ОУН¹⁶, у проповідях на честь християнських мучеників – проводитися паралелі з бійцями УПА¹⁷, християнське свято Покрови пресв. Богородиці тісно пов’язалося у греко-католицькому церковному календарі з роковинами УПА. З року в рік орган Івано-Франківської єпархії УГКЦ газета “Нова Зоря” майже в кожному числі друкував матеріали про участь правлячого єпископа і духовенства у різноманітних світських акціях та релігійних відправах на честь бійців ОУН-УПА. Видання Стрийського єпископа газета “Арка” апологетизувало ідеолога інтегрального націоналізму Дмитра Донцова, наводячи як актуальні для сьогодення його слова щодо необхідності клерикального шляху для поступу націоналізму¹⁸.

Центральний орган УГКЦ газета “Мета” також приділяє увагу спадщині українського націоналізму та його діячів у міжвоєнний період¹⁹. Паломництва до Риму й аудієнції з Папою Римським стають нагодою для відвідин у Мюнхені могили провідника ОУН Степана Бандери²⁰, а прощі до Лурду поєднуються з тим, аби взяти пригорщу землі на “святому для кожного українця місці” – могилі Степана Бандери²¹. На сучасних греко-католицьких іконах можна побачити фігуру Бандери; його обличчя бачимо і серед новоздійснених розписів греко-католицького храму у Бродях (колишнього

римо-католицького костелу. Методи, якими колишній костел перейшов до рук греко-католиків, стали предметом особливого розгляду у Ватикані).

Промовистим є факт того, що новорічний номер офіційної “Мети” за 2003 рік вийшов без традиційного у таких випадках Різдвяного послання глави церкви. Натомість подано матеріал про ОУН-УПА: “...не випадково учасники визвольної боротьби ОУН-УПА, до лав якої пішла вся національно свідома молодь, були віруючими християнами”. Тут же подавалися відповідні тексти колядок: “Нова радість стала: вже УПА повстала”, “А Степан Бандера підняв товариство за народ! Він відродить славу нашій Україні. З нами Бог!”²² Та ж “Мета” під заголовком “Священики–душпастирі – не будьте слабодухими в очан парафіян” закликала греко-католицьке духовенство наслідувати приклад батька Степана Бандери – о. Андрія, який виховав провідника українських націоналістів²³; а в самій УГКЦ розпочався процес до беатифікації о. Андрія Бандери²⁴.

Розвиваючи тему співвідношення націоналізму та патріотизму Мирослав Попович зауважує, що під час сьогоденішнього перегляду в Україні численних подій ХХ століття “штучно ускладнюється питання щодо оцінки діяльності таких фігур, як С. Бандера. Цілком очевидно, (і цього не приховували ідеологи і практики ОУН), що ОУН являла собою крайньо правий рух, який під прапором визвольних змагань відкрито декларував свою близькість ідеям італійського фашизму і не лише італійського... Олег Ольжич писав свого часу, що в культурній політиці український націоналізм ближчий до нацистів Гітлера, ніж до Муссоліні. І зараз це видруковано у нас, але з дивовижними коментарями”²⁵. Стосовно типологізації галицького типу націоналізму можна дискутувати. Іван Лисяк-Рудницький відносить його не до німецького нацизму чи італійського фашизму – продуктів індустріальних та урбанізованих суспільств, а до партій цього ж типу в аграрних, економічно відсталих народів (хорватські усташі, румунська Залізна Гвардія, словацькі глінківці, польський *Obóz Narodowo-Radykalny* тощо, однак також визначає його сутність як тоталітарну²⁶.

До “дивовижних коментарів” у сучасному греко-католицизмі належить перенесення акценту в діяльності українських націоналістів з ідеологічних засад, форм і методів боротьби на їхню глибоку внутрішню релігійність. Газета “Арка” подає одну таку “ікону”:

“Кожен день Роман Шухевич розпочинав з молитви. У вузькому колі ми молилися разом з ним, а коли це був постій чи яка відправа – молилися усі вояки – від стрільців до командирів. Молилися усім серцем, щиро і переконливо. Найперше – за Україну, за своїх рідних, а насамкінець – за себе і свій підрозділ. У присутності Провідника ніхто й ніколи не приступав до споживання їжі без молитви, байдуже, чи це була святкова трапеза, чи майже символічні сухар і вода. До сну також усі йшли з молитвою, і важко уявити, щоби в якомусь підрозділі УПА ставлення до Бога було інакшим. Провідник завжди носив на шії медальйон із зображенням Божої Матері, який йому подарувала мама. ...щоб там не говорили, але лозунг “Бог і Україна” був для вояків УПА не порожньою фразою..., а суттю щоденного буття, внутрішнім переконанням і силою, яка дозволяла переносити неймовірні труднощі, біль утрат і вірити у справедливість обраного шляху”²⁷.

Беззастережна апологія українського націоналізму закономірно завершується героїзацією української ваффендивізії СС “Галичина”. Газета Івано-Франківської єпархії УГКЦ у річницю створення цієї дивізії німецьким командуванням подає як актуальний панегірик кардинала Сліпого її бійців, де цей підрозділ нацистських військ трактується як прообраз Української Національної Армії:

“В 1943 році у складній военній ситуації на нашій землі втворилася нова можливість творення наших військових формацій з модерним військовим вишколом, і постала Українська Галицька Дивізія, яка під кінець війни стала основою Української Національної Армії як її Перша Дивізія, в склад якої входили вояки з усіх українських земель [...] Їхня ціль не була будувати “нову Європу” чи служити новому наїзникові, а у слушний час на згарищах обидвох імперій творити свою нову державу”²⁸.

Аналіз проявів націоналізму в сучасній УГКЦ дозволяє емпіричним матеріалом підсилити теорію британського дослідника Джона Сміта про націоналізм як квазі-релігію, коли ореол “святості переноситься з власне релігійної сфери на культ нації”²⁹, або ж, за Карлтоном Хайесем, американським дослідником першої чверті ХХ століття, коли ““теологія” кожної національної держави перетворюється на офіційну міфологію, в якій об’єктивна правда підпорядковується націоналістичній заповзятливості”³⁰.

Приклади можна наводити і далі, але вони будуть однотипними. Історична ж пам’ять населення Галичини не така однорідна.

В ній закарбовано і пацифікації польського уряду, і терор українських націоналістів проти цивільного населення (проти українців за політичною ознакою, поляків – за національною), і радянські каральні акції й репресії. Проте об’єктивний стан речей сьогодні все ще залишається підпорядкованим націоналістичним міфам, що не лише консервують українсько-польський антагонізм, але й ізолюють Галицький регіон від решти України, населення якої у своїй більшості негативно ставиться до діяльності та ідеології ОУН-УПА.

Ототожнення націоналізму з християнським патріотизмом та екстраполяція релігійного на етнічне стоїть на перешкоді до переосмислення в греко-католицькому середовищі ставлення і до поляків, і до римо-католиків.

Напередодні візиту Івана Павла II в Україну митрополита курія Римо-католицької церкви в Україні уклала список свідків віри Львівської архієпископії, загиблих у 1939 – 1945 роках: біографії 185 римо-католицьких священиків, членів чоловічих і жіночих орденів і конгрегацій, поляків за походженням³¹.

З позицій “християнського патріотизму” неможливо пояснити наявність серед них жертв як радянських каральних органів, так і українських націоналістів.

Закорінені в націоналістичних міфах етноконфесійні стереотипи позначаються на характері греко-католицької інтерпретації історії, спільної в часі й просторі для українців і поляків, однак до великої міри закритої для спільного дискурсу. Глава УГКЦ зводить напругу в сучасних українсько-польських відносинах в краї до з’ясування питання, хто з двох народів має “історичне право” на Східну Галичину: “У мисленні польського народу – це корінні землі Польщі, а Львів – давній центр польської культури. Справді, у певний час Львів був потужним духовним осередком поляків. Але це не робило Галичини землями історично польськими. Ця земля була зайнята. І мені здається, цей момент польський народ мусить зрозуміти і визнати. А українці мають визнати факт: тут полягли люди, які боронили землю з думкою, що це їхня земля. Мені здається, – висновує кардинал Гузар, – що з таким підходом, оминуючи гострі кути, досягнемо згоди”³². – Саме з’ясування “історичного права на землю” зіштовхувало раз у раз поляків з українцями, як і багатьох інших народів-сусідів в Європі, у кривавих сутичках; питання “чия земля” і “хто на чий землі живе” сьогодні відкинуті

міжнародним правом і залишаються в арсеналі лише правих політичних сил.

Непросто далась участь греко-католикам у відзначенні на міждержавному рівні 60-х роковин трагічних подій 1943 року на Волині. Дослідники погоджуються, що у 1943 – 1947 роках від рук націоналістичних військових формувань на Волині загинуло щонайменше 30 – 40 тис. (називається цифра і до 100 тис.) польського цивільного населення, а від рук польської Армії Крайової – 10 – 15 тис. українського.

До відзначення Волинської трагедії готувались усі три церкви: УГКЦ, РКЦ в Польщі, РКЦ в Україні і Ватикан. Результатом скоординованих Ватиканом зусиль стали 1) “Послання ієрархії Києво-Галицької митрополії до українського і польського народів – братів у Христі”, оприлюднене кардиналом Гузарем на прес-конференції 5 травня у Львові³³; 2) дві зустрічі груп, утворених Синодом єпископів УГКЦ і польською Конференцією єпископів РКЦ для взаємних контактів, проведені відповідно 7 – 8 травня (Люблін) і 9 – 10 липня 2003 року (Львів); 3) послання Івана Павла II “До польського і українського народів” від 7 липня 2003 р.³⁴

У промові під час львівської зустрічі ієрархів УГКЦ та РКЦ в Польщі єпископ Івано-Франківський Софрон Мудрий, обійшовши стороною питання Волинської трагедії як таке, піддав критиці дії української влади з відзначення її роковин. На думку єпископа, таке відзначення заперечувало героїзм ОУН-УПА, тобто входило в конфлікт з націоналістичними міфами:

“...хтось кинув кістку, щоб ми, наче голодні пси, жерлися між собою через Волинську трагедію. Чому не святкують ювілеїв кривавого знищення незалежної Польщі гітлерівськими німцями, спалення і знищення столиці Варшави, ювілеїв советських вивезень мільйонів цивільних і військових поляків у Сибір? [...] Мусимо зважати й на те, що одностороннє політичне вибачення волинської трагедії перед Польщею – це серцевий удар для українства і української ідеї, якого допустився політикум України, визначаючи весь національно-визвольний рух України злочинним. Тому одностороннього акту для такої трагедії Волині і подібних їм допускати не можна”³⁵.

Кульмінацією відзначення Волинської трагедії стали жалобні заходи 11 липня у с. Павлівка на Волині за участю президентів двох країн, глав УГКЦ та РКЦ в Україні, інших єпископів з України

та Польщі. Газети писали про опозицію крайніх націоналістичних організацій акції покаяння і примирення, зауважуючи, що навіть під час меси до зібраних на цвинтарі високих посадовців доносились антипрезидентські гасла, що їх скандували противники заходів³⁶.

Коментуючи ставлення греко-католицького середовища до конфліктних питань в україно-польських відносинах, один із львівських політиків зазначав, що їхню поведінку важко “вважати моральною у християнському контексті. Адже вони, окрім того, що вважають себе патріотами, наполягають на своїй відданості ідеалам християнства”³⁷. Натомість кардинал Гузар відносить рецидиви етноконфесійного антагонізму до пострадянської спадщини і говорить: “Це типове, коли справу маємо з недоладною радянською ментальністю”³⁸.

Українсько-польський антагонізм формувався і укорінювався в Галичині, коли там панувала не радянська, а націоналістична ідеологія. Однак сам спосіб думання свідчить, що етноконфесійні конфлікти стає дедалі важче раціоналізувати, що сфера їхнього функціонування звужується до психоемоційного рівня.

Від часу безпосереднього втручання Ватикана у процес нормалізації відносин між УГКЦ і РКЦ, а це збіглося з візитом папи Івана Павла II в Україну, представники УГКЦ стали обережнішими у публічних висловлюваннях на тему українсько-польських відносин. Дещо скоротилася кількість антипольських публікацій у церковних виданнях так само, як і кількість публічних акцій на прославлення ООН-УПА. Скорочення є хоча й незначним, але прикметним як факт і тенденція подальшого розвитку. Ще один новий аспект: якщо до візиту понтифіка ієрархи УГКЦ контактували переважно з РКЦ у Польщі, то після нього почали відкриватися до окремих спільних акцій з РКЦ в Україні. Однією з них, що триває від 2002 року, є спільні відправи у день 1 листопада глав обох церков на Личаківському цвинтарі у Львові на могилах українців і поляків, загиблих під час українсько-польської війни 1918 – 1919 років. Дещо згодом постала ініціатива спільних прощ до українських і польських святинь.

У червні 2005 року за спільної ініціативи ієрархів УГКЦ та РКЦ в Україні і Польщі відбувся черговий акт примирення між польським і українським народами³⁹. Попередній датується 17 жовтня 1987 року, коли у Римі кардинал Мирослав-Іван Любачів-

ський від УГКЦ і кардинал Юзеф Глемп від РКЦ в Польщі обмінялися деклараціями про взаємне прощення; ця декларація не була підкріплена діями і напруженість у взаємовідносинах наростала. Як будь-яка угода акт примирення 2005 року вимагає відповідних дій кожної зі сторін, але з греко-католицького боку основною перешкодою на шляху до очищення пам'яті вбачаються закорінені в націоналістичних міфах етноконфесійні стереотипи.

II

На зустрічі з єпископатом УГКЦ і РКЦ в Апостольській нунціатурі під час візиту в Україну папа Іван Павло II змушений був порушити у вузькому колі питання нормалізації відносин між УГКЦ і РКЦ.

Преса повідомила дипломатично: папа закликав католицьких ієрархів обох церков в Україні виказувати “братній дух служіння”, плекати “атмосферу любові, уважливості та шанобливого й братерського діалогу”, “долаючи кожну спокусу поділу й суперечності”⁴⁰.

Понад десятиліття – від часу легалізації УГКЦ і до візиту понтифіка в Україну – проблеми у стосунках між католицькими церквами двох обрядових традицій в Україні наростали. У тих роках увага як в Україні, так і у світі була прикута до ескалації конфліктів між греко-католиками і православними в Галичині, і про проблеми, з якими зіткнулися римо-католики у відносинах з греко-католиками писалося небагато⁴¹. Офіційна позиція Ватикану з цього питання була неопублічна, внутрішні конфлікти не мали стати надбанням громадськості.

Конфлікт вийшов назовні після інтерв'ю карданала Гузара польському виданню “Tygodnik Powszechny” (17.11.2002). У провідному католицькому виданні Польщі глава УГКЦ звинуватив римо-католицьке духовенство в Україні у прозелітизмі серед греко-католиків (на думку карданала основним завданням римо-католиків в Україні мала б бути допомога греко-католикам у “віднайденні їхніх коренів”, бо “нині не кожний знає, з якої традиції походить”); невизначеності РКЦ в національному та мовному питаннях (“бути їй українською Церквою латинського обряду чи польською Церквою”); отриманні більшої моральної і матеріальної допомоги з Заходу (“ми чуємось беззахисними, самотніми і незрозумілими. Інколи до допомоги зі Заходу приєднуються закиди, що ми не співпрацюємо з латинниками або що переслідуюмо. Дійсно, співпраця не є задовільна, але це не значить, що ми когось переслідуюмо”).

Глава Конференції єпископів РКЦ в Україні кардинал Мар'ян Яворський в інтерв'ю-відповіді (“Tygodnik Powszechny”, 5.01.2003) мусив спростовувати ці звинувачення, привертаючи увагу до того, що ідентичність релігійна і національна – поняття не тотожні, насамперед в Католицькій церкві; богослужбова мова визначається потребами кожної окремої громади, а не нав'язується згори; що матеріальна допомога зі Заходу надходить пропорційно до кількості віруючих тієї чи іншої церкви, тож греко-католики об'єктивно отримують її більше, а також навів разючий приклад, коли лише втручання посла України в Ватикані допомогло йому як главі РКЦ долучитися до організованої УГКЦ прощі до Риму з подякою за візит Папи Івана Павла II в Україну⁴².

На початку 90-х років найбільше занепокоєння греко-католицької громади викликала можливість колонізації римо-католиків в Україні, оскільки РКЦ сприймалася ними як “польська церква”. Зверталась увага на зростання кількості духовенства з Польщі, яке з 1992 року почало приїжджати працювати до України, порушувалося питання переходу з польської мови богослужіння на українську, а також можливість часткової зміни латинського обряду РКЦ на “східний”.

Стосовно духовенства з Польщі, то його приїзд в Україну був зумовлений, з одного боку, браком власного римо-католицького духовенства, оскільки за радянських часів практично була відсутня можливість підготовки кадрів католицького духовенства. З другого, – “перевиробництвом” у самій Польщі кадрів церковнослужителів, для яких там впродовж останніх десятиліть просто немає місця на ринку праці, і велика частка польських священників та сестер-монахинь працюють сьогодні по усьому світі, компенсуючи їм брак духовенства.

У Львівській області у серпні 1993 року з 40 римо-католицьких священників 29 були громадянами Польщі⁴³. Приблизно така сама пропорція зберігалась у 1997 році в межах України: згідно з даними Міністерства закордонних справ громадяни Польщі становили 71,5% від загальної кількості римо-католицького духовенства в Україні. За даними Держкомрелігій на поч. 2004 року в РКЦ служило 474 священників, з яких 264 були іноземними громадянами, але не всі вони були з Польщі. Показовою є інша цифра – з цих 474 священників вже 210 були громадянами України. Частка вихідців з України у складі РКЦ збільшується, однак інтернаціональна при-

рода цієї церкви, з одного боку, і її меншинний статус в Україні, з другого, на подальшу перспективу визначатимуть багатонаціональний склад її духовенства. Позаяк римо-католицьким єпископам в Україні час від часу доводиться давати пояснення стосовно національного складу служителів церкви для тих, хто все ще переймається полонізацією:

“...серед наших єпископів є як виключно польського походження, так і польсько-українського, українсько-російського, латиського, а єпископ Закарпаття Антал – угорсько-словацького. А от серед священників переважають українці. Іде зворотний процес: іноземці повертаються додому, а парафії поповнюються священниками, які росли і навчалися в Україні”⁴⁴.

Інше питання, що національний склад членів РКЦ в Україні змінився. У тому числі, окрім зазначених вище причин, за рахунок самоідентифікації віруючих, коли поняття римо-католик перестало ототожнюватися з польською національністю. Вікарний єпископ Києво-Житомирський Станіслав Широкоградюк свідчить:

“Я народився на Хмельниччині в селі Корначівка. Частина села там сповідувала і сповідує католицизм, інша частина – православ’я. Католиків чомусь називали “поляками”, а православних “руськими”. Мій батько – українець і хрещений православний, а мама – також українка, але хрещена католичка. Власне, сім’я мами була мішана – бабця була полькою, а дід українцем. Але обидва були католиками і так похрестили доньку”⁴⁵.

Окрім того, спостерігалися асиміляційні процеси в середовищі польського населення України; в останніх роках існування СРСР для більшості поляків рідною мовою вже стала українська – для 66,6%, російська – 20,2%, польська – 12,5%, інша – 0,5%⁴⁶. Впродовж наступного десятиліття ця динаміка зростала і перепис 2001 року показав, що українська мова поволі заступає російську серед українських поляків: 12,9% з них назвали рідною мовою польську, 71% – українську, 15,6% – російську⁴⁷. З такою реальністю зіткнулася РКЦ, коли дістала змогу вільно розвиватись:

“У 1991 році ми стали перед іншою національною ситуацією, зокрема у Львівській архієпископії та Луцькій дієцезії. По Другій світовій війні поляки римо-католики покинули свої колишні території. Залишилися нечисленні, зазвичай мішані, подружжя з членів різних національностей і сповідань. РКЦ перестала бути “польською церквою”.

Нинішнє молоде покоління не знає польської мови, крім парафій при кордоні з Польщею та на Житомирщині, де є польськомовні спільноти. В цьому разі ми стаємо перед дуже делікатною проблемою. Дехто зі старших волів би, аби все було як до війни, тобто по-польськи. На жаль, молодь і діти не знають польської мови, тому св. Меси і катехези відбуваються здебільшого українською⁷⁴⁸.

Римо-католицьке духовенство першим відчуло демографічні та мовно-культурні зміни серед віруючих, відкриваючись насамперед на мовні потреби громад. Результатом цього стало видання першого в Україні корпусу богослужбових текстів українською мовою – Літургійної Агенди зі спеціальними службами на честь українських святих та пам'ятних дат з історії країни (Київ, 2001 р.), а також україномовного повного курсу основ католицького віровчення для дітей 1 – 11 класів (Городок, 2002 р.). Опоненти римо-католиків не добачили історичної ваги цих подій, коли всі відправи богослужбового кола і релігійна освіта дітей та молоді вперше в історії РКЦ в Україні стали здійснюватись українською мовою.

Ставлення греко-католицької сторони до мовного питання містило взаємовиключні підходи. Одні за інерцією вбачали в польській мові інструмент колонізації і вимагали переходу на українську. Другі вважали неприйнятним використання римо-католиками інших мов, оскільки цим, на їхню думку, створювалася конкуренція греко-католикам.

Архієпископ УГКЦ Володимир Стернюк заперечував можливість використання римо-католиками української мови: “Ватикан вислав до п'ятьох польських єпископів латинського обряду до України. Священики, яких ті привезли зі собою, почали відправляти літургії в латинським обряді українською мовою, аби спокусити вірних. Вони вносять замішання в голови людей, оскільки для такого в Україні немає жодних підстав. По цілій Україні обряд завжди був східним”⁷⁴⁹. В одному з послань греко-католицьких ієрархів висловлювалося занепокоєння з приводу того, “що в багатьох випадках нашим вірним насильно накидаються чужі богослужбові та народні звичаї, внаслідок чого люди відчужуються (від чого? – *Н.К.*). Таким чином наша Церква втратила і продовжує втрачати вірних. Синод буде робити заходи, щоб протидіяти такому церковному і національному прозелітизму”⁷⁵⁰. У використанні української мови як богослужбової вбачалася небезпека того, що у місійній

праці РКЦ може випередити УГКЦ. “Це питання особливо важливе для греко-католицького духовенства, яке з тривогою помічає, що просування Латинської Церкви на Схід України йде часом в обхід Греко-Католицької...”⁵¹ – доводив один з віце-реktorів Львівської богословської академії.

Протилежне бачення мав перший нунцій в Україні Антоніо Франко, на позицію нерідко впливали дорадники від УГКЦ. Нунцій виходив з того, що поляки хоча й складають більшість, але не цілковито усю РКЦ в Україні, і після здобуття Україною незалежності РКЦ має стати українською, костелом латинського обряду в Україні і для українців, дедалі ширше переходити на українську мову богослужінь⁵².

Глава УГКЦ кардинал Гузар зауважуючи, що у внутрішньому житті РКЦ подеколи послуговується польською мовою (наприклад, один з останніх шематизмів римо-католицького духовенства в Україні видрукований польською), твердить: “Хочу тільки, щоб Римо-Католицька Церква стала також Церквою українською, щоб в майбутньому хтось міг визнати: я українець і водночас римо-католик”⁵³, оскільки “питання національної та релігійної ідентичності буде нас хвилювати ще довгі роки”. З контексту також впливало, що глава УГКЦ тлумачить українськість в етнічному, а не політичному значенні (у цьому його підтримує єпископ-ординарій Івано-Франківський Софрон Мудрий, який обстоює необхідність повернення до етнічної ідентичності УГКЦ)⁵⁴.

Стосовно національної ідентичності РКЦ кардинал Яворський роз’яснював:

“Ми не є ані польською спільнотою, ані українською – тільки римо-католицькою. Ми належимо до Вселенської Церкви. Я колись пояснював кардиналові Любомиру, що ми просто намагаємося задовольняти потреби наших вірних. Там, де проживають римо-католики поляки, ми правимо св. Меси польською, там, де говорять українською – українською, а, приміром, на Закарпатті – словацькою чи угорською. Ми правимо св. Меси польською не для поляків з-за кордону, а для українських громадян польської національності, бо вони мають право молитися рідною мовою. Така позиція відповідає духові Другого Ватиканського собору. Римські католики-поляки проживають тут багато віків. Ті, кому після 1945 року вдалося залишитися, хочуть молитися своєю мовою. Така ситуація є передовсім у Львові і при кордоні з Польщею. Є такі міс-

ця, де люди приходять і кажуть: “Прошу отця кардинала, я вже не вмію польською, бо ніхто мене не навчив”, – там ми намагаємося правити і правимо св. Меси українською. Натомість у Центральній і Східній Україні правимо російською, українською і польською”⁵⁵.

Не мають під собою достатніх аргументів закиди на адресу РКЦ у намаганні “перехопити” в УГКЦ віруючих. По-перше, географія поширення обох церков відмінна. Дослідники відзначають, що “центральні і східні області України не прийняли греко-католицизм. Тут він існує як релігія вихідців із галичанських регіонів (і не більше)”. Римо-католицизм хоча й також постає як галицький феномен, але він присутній повсюди, де традиційно компактно проживає польська меншина⁵⁶.

Окрім того, в центральних, південних і східних регіонах РКЦ має більше громад, ніж УГКЦ, і не має прив’язання по певних етнічних груп. По-друге, несприйняття УГКЦ поза Галичиною пояснюється її виразно регіональним характером, надто відмінним від інших земель України. У церковній площині це дається взнаки, за словами глави УГКЦ, “хронічним браком т. зв. місійного духу”: “Ми не любимо, а за тим і не хочемо працювати поза межами нашої парохії, краю, Церкви... Східні області України... чекають на духовну обслугу”⁵⁷.

Незадовільний рівень душпастирської праці греко-католицького духовенства поза межами Галичини зафіксовано в тих рішеннях Синоду єпископів УГКЦ (1998 р.), що закликають монаші чини і згромадження до “душпастирської діяльності в Україні і східній діаспорі” (п. 22)⁵⁸. Але це вже є внутрішня проблема УГКЦ, до якої РКЦ не має відношення.

Треба визнати, що римо-католицьке духовенство виявилось гнучким у прийнятті реалій незалежної України. Сплески польського націоналізму в перші роки незалежності (коли, наприклад, священник міг дозволити собі поставити на вівтар під час меси польський державний прапор) були швидко еліміновані, а священники, що змішували католицизм з польськістю, вислані додому. Питання запровадження інших мов в богослужбовому та повсякденному житті церкви керівництво зуміло розв’язати без серйозних внутрішніх потрясінь, послідовно відстоюючи пріоритет релігійної чинника над будь-якими іншими. Характерне певний час для Галичини напруження з мовного питання, де корінне польське населення виступало за збереження у своїх церквах польської мови,

греко-католиками екстраполювалося на цілу Україну, де вона практично не давала про себе знати.

Глава УГКЦ ставив перед РКЦ як основне завдання етнічного самовизначення:

“...всередині Римо-Католицької Церкви в Україні є тенденції, що хотіли б зобразити її “польською справою”, інші кажуть: “Ні, це українська справа”. Отже, має бути декларація та усвідомлення того, чи це “польський костел в Україні”, чи “Римо-Католицька Церква в Україні”. Ситуація досі до кінця не зрозуміла, але справа вже йде до розв’язання”⁵⁹.

У той же час римо-католики камінь спотикання у відносинах вбачали не в етнічній ідентифікації, а в заземленому масовому перебранні греко-католиками колишніх римо-католицьких храмів у Галичині⁶⁰. На думку кардинала Яворського, “на наші відносини з УГКЦ падає тінь найперше від заволодіння греко-католиками колишніми латинськими святинями. Донині такі справи у багатьох випадках не залагоджено”⁶¹.

Поза межами *ratio* виявилось також ставлення греко-католиків до латинського обряду. За традицією він інтерпретувався як засіб колонізації, тоді як “східний” або “україно-візантійський” обряд УГКЦ ототожнювався з українською національною ідентичністю і трактується як “богоносна традиція” (Л. Гузар)⁶². У самообороні від загрози колонізації греко-католицька сторона вдалася до дискримінаційних дій: Синод греко-католицьких єпископів (1 – 10 вересня 1998 р.) звернувся “до відповідних церковних властей Ватикану у справі монаших чинів латинського обряду, що діють в Україні, з вимогою прийняття ними східного обряду” (п. 23)⁶³. Вимога греко-католицького єпископату змусити римо-католицьке чернецтво в Україні перейти на “східний обряд” не має аналогів у практиці Католицької церкви, та й самі греко-католики по цілому світі ніколи не зазнавали подібного роду дискримінаційних обмежень. Ця вимога не підпадає під жодну норму церковного канонічного права, а радше є колективним ірраціональним сплеском етноконфесійних стереотипів.

Тими ж стереотипами позначений проект Єкуменічної концепції УГКЦ (2000 р.). Пункт щодо ставлення до РКЦ відкриває твердження: “Впродовж останніх десятиліть членство в Католицькій Церкві латинського обряду... зазнало суттєвих змін. Якщо раніше її вірними були переважно неукраїнці, то сьогодні більшість з них –

громадяни України” (п. 20)⁶⁴. – Вкотре спостерігаємо плутанину на понятійному рівні: етнічне змішується з політичним, національна належність з громадянством.

Далі в Екуменічній концепції конкретизуються труднощі, які, на думку греко-католицьких єпископів, негативно впливають на співжиття католицьких церков обох обрядів в Україні:

“УГКЦ виявляє стурбованість і поділяє занепокоєння українських православних деякими аспектами діяльності Римо-Католицької Церкви на території України, які виходять за рамки духовної опіки вірних латинського обряду. В минулому неврахування Латинською Церквою тісного пов’язання християнської спадщини київської традиції з етнокультурною ідентичністю українців призводило до непорозумінь і конфліктів. Сьогодні ця проблема потребує своєчасного розгляду в дусі п. 10 “Інструкції з застосування літургійних приписів ККСЦ (Кодексу канонів Східних Церков. – *Авт.*)”, де сказано про “осуд будь-яких спроб відлучити вірних Сходу від їхніх Церков... надбанням способів думання, духовності і благочестя, які не узгоджуються з їхньою власною духовною спадщиною...”, й вирішення у співпраці з Апостольським Престолом”⁶⁵.

Іронія останнього твердження полягає в тому, що “Інструкція”, на яку покликаються греко-католицькі ієрархи, укладена Конгрегацією східних церков виключно для Східних католицьких церков з “метою допомогти їм інтегрально реалізувати притаманну їм ідентичність” (п. 5). Коли йдеться про недопущення спроб відлучити вірних Сходу від їхніх церков, йдеться про недопущення прозелітизму греко-католиків серед православних, а не латинників серед греко-католиків. Більше того, норми цього документа не поширюються на духовенство латинського обряду; п. 4 цієї інструкції визначає, що римо-католики, на відміну від греко-католиків, мають дотримуватись іншого документа – конституції Другого Ватиканського собору “Про Святу Літургію.

З подальшого змісту Екуменічної концепції виокреслюються причини упередженого ставлення до РКЦ. Кінцевою метою екуменічних зусиль УГКЦ проголошується об’єднання Церков т.зв. київської традиції в одну. Під об’єднання попадають тільки “національні церкви” – УПЦ КП і УАПЦ (обидві з неврегульованим правовим статусом), УПЦ в юрисдикції Московського Партріархату лише за умови набуття нею автокефального статусу і відо-

кремлення від Москви, а також УГКЦ. Завершенням об'єднання бачаться єдиний для “національних церков” Київський патріархат у сопричасті з Московією, Римом і Вселенським патріархатом (Ш, п. 39). Таке бачення “українського екуменізму” набуло офіційного статусу в УГКЦ⁶⁶, попри те, що воно входить в конфлікт з принципами екуменізму як в католицизмі, так і в православ'ї. Однак за такого підходу РКЦ в Україні як “польська церква” не вписується в умоглядну греко-католицьку об'єднувачу схему, в якій віддано пріоритет національному чиннику над релігійним.

Тривалий час Римо-католицька церква зберігала мовчання у багатьох складних ситуаціях, що поставали у відносинах між Католицькими церквами двох обрядів в Україні. Перша і єдина публікація з римо-католицького боку на цю тему (якщо не брати до уваги цитоване вище інтерв'ю кардинала Яворського до “Tygodnik Powszechny”, яке дав у відповідь) – стаття єпископа Станіслава Падевського також у відповідь на анонімну статтю в журналі “Патріархат”, довколо якого гуртувалося радикальне крило мирян в УГКЦ, т. зв. “патріархальники”. На статтю цього поширюваного в Україні на той час американського журналу можна було б не звертати уваги, якби її не передрукували деякі єпархіальні видання УГКЦ (Стрийської єпархії – газета “Арка” і Самбірсько-Дрогобицької – “Жива Вода”). Анонімний автор подає трактування українських римо-католиків галицькими ЗМІ та робить спробу узагальнення:

“В їх оцінці – це все поляки, хоча на 90% – це генетичні українці. Щоправда, майже все духовенство і єпископат “імпортовані” з Польщі. Треба визнати, що їдуть вони в Україну добре підготованими для місіонерської праці з добрим знанням української і російської мов, працюють дуже сумлінно, наverkaючи фактично безбожних українців на католицизм, щоправда, не української, а польської конфесійної традиції. Говорити про якусь вселенськість новоутвердженого католицизму тут не приходиться. Хоч відправи відбуваються в українській (зглядно – російській) мові, зате вся спеціальна термінологія виключно польська. І так уже не церква, а косьцьол, не літургія, а мша, не святе причастя, а свята комунія, не “Вірую”, а “Кредо”, не священник, а ксьондз, не монастир, а кляштор і т. д.

Словом, нема в римо-католицькому лексиконі нашої української термінології, а виключно польська. На додаток, при костелах працюють суботньо-недільні школи польської мови (і польськoз-

навство); дітей вивозять до Польщі на літні табори, зубожілим свідчаться всілякі гуманітарні послуги, і так поступово виробляють у малих українців не стільки римо-католицьку, як польську свідомість. Методична послідовність в цій широко закроєній політичній акції викриває її розрахунок на далеку мету, яка навіть має свою назву. Це так звана “нова євангелізація” України, за якою стоїть не стільки спасіння душ наших конфесійно невизначених співвітчизників, як “польська рація стану” (стратегічні інтереси держави)”⁶⁷.

Уповноважений Єпископською конференцією РКЦ в Україні за католицьку пресу єпископ Станіслав Падевський зазначає, що спонукала його до відповіді турбота “про те, щоби католицька преса діяла об’єктивно *sine ira et studio* (без гніву і упередження), турбота про чистоту думок і серця, а може і рук...”. Він звертає увагу на брак логіки в закидах на адресу РКЦ в Україні і висновує, що в автора “щось таки не так з погляду психології”:

“Робите (...) анатомію “ортодоксальної ненависті” до, як каже-те, “четвертої Православної Церкви в Україні”, тобто УГКЦ (ясно сформульовано!). Нічого не сказано про ненависників Римо-Католицької Церкви. Чи б їх не було? А навіть якщо ця ненависть у прихованому стані, чому ж би не пізнати також її анатомію”⁶⁸.

Одночасно зі статтею єпископа Падевського у пресі з’явилося інтерв’ю кардинала Гузара із закликом “оминати слова і жести, які б продовжували минуле і робили його рушійною силою. Церква має тут активно діяти – бо ж і ми частина народу. Церкви в Польщі й в Україні мають подбати про взаємні жести, спільні програми, аби разом долати сумний досвід минулого”⁶⁹. Тут внутрішня проблема нормалізації відносин з РКЦ в Україні на основі подолання стереотипів підміняється зовнішньою – відносинами між УГКЦ та РКЦ в Польщі. Обидві проблеми є актуальними, в чомусь вони перетинаються, але в чомусь уже є незалежними одна від одної і тому вимагають диференційованого підходу. Ситуацію ускладнює й те, що РКЦ в Польщі і РКЦ в Україні віднедавна почали виступати як окремі суб’єкти взаємовідносин з УГКЦ, розрізняючи сучасну ситуацію в Польщі і ситуацію в Україні та межі власних повноважень. Натомість УГКЦ, попри те, що її церковна юрисдикція обмежена територією України, все ще мислить себе в категоріях колишньої єдності з Перемишльською єпархією, речником українців греко-католиків не тільки в Україні, але й Польщі. Окрім того,

в офіційних заявах і публічних виступах греко-католицьких відповідальних осіб містяться неузгоджувані твердження, що утруднює однозначну оцінку їхніх закликів до примирення і потребує додаткової контекстуалізації, історичної реконструкції, врешті, герменевтики.

У сучасному греко-католицькому середовищі не всі поділяють етноконфесійні стереотипи націоналістичного крила церкви. Серед ієрархів УГКЦ найобачніше висловлюються, або й взагалі воліють обходити стороною ці теми ті єпископи, які мають досвід підпільного сповідування віри і пастирського служіння в підрадянській Україні. Серед духовенства і мирян не часто, але такі лунають заклики припинити експлуатувати минуле і реалістично поглянути на сучасний стан речей. Це і молоді священники, які здобувають або здобули освіту в католицьких університетах Польщі і мають безпосередній досвід спілкування з поляками і РКЦ⁷⁰, і ті священники, які пережили підпілля і яким у ті часи допомагали римо-католики в Україні:

“Як на мене, вам тут кажу правду, не обманюю, то Латинська Церква у Львові нашій Церкві дуже багато допомогала. В якому відношенні? Святили паски, воду святили, ховали... Ті священники допомагали, дуже допомагали. Вони мали своє, любили своє – ми їм не можемо видерти з серця того. Але наші Церкви були як дві сестри: наша Церква була скалічена, а та Церква підставила їй рамено, щоб вона трошки ще якось жила і йшла разом з нею”⁷¹.

Підсумовуючи, можна констатувати, що націоналістична спадщина у пом'якшеній формі все ще відлунується в етноконфесійних стереотипах сучасної УГКЦ з притаманним будь-яким стереотипам перебільшенням і некритичністю, однобічністю і монологічністю, і навіть елементами ірраціоналізму. За своїм змістом ці стереотипи мають регіональний характер; поза Галичиною, або компактним галичанським середовищем, вони навіть не мають ґрунту для прищеплення.

Традиційне греко-католицьке середовище щойно починає усвідомлювати потребу переосмислення антипольських і антиримо-католицьких стереотипів. Відбувається це з певним історичним запізненням, оскільки в Польщі антиукраїнські стереотипи почали поволі вщухати в другій половині 90-х років ХХ століття. В сьогоденній УГКЦ процес подолання стереотипів все ще сповнений

внутрішніх суперечностей і неоднозначностей, рецидивів минулого, подеколи переважанням *emotio* над *ratio*.

Попри те, що греко-католицькі етноконфесійні стереотипи мають певну соціальну базу і закоріненість на емоційно-психологічному рівні, їм притаманна тенденція до скорочення. Політичні ідеї правого крила українських націоналістів з вираженим антипольським і антиримо-католицьким наставленням, що набули поширення в Галичині в перебудовчі часи та в перших роках незалежності України, на сьогодні практично вичерпали можливості залучення нових прихильників і дедалі маргіналізуються, займаючи у строкатому українському соціумі притаманну їм нішу на узбіччі магістральних тенденцій розвитку.

Натомість вступило в активне життя вже друге покоління українців, не обтяжених “комплексом жертви”, які мають необхідну історичну відстань від безпосередніх подій, що призвели до постання негативних стереотипів, здатних до критичного аналізу причин, перебігу і наслідків українсько-польського протистояння на порубіжних землях та характеру участі у цих конфліктах кожної зі сторін. Поза тим, греко-католики старшого віку, які пережили радянський терор і репресії, крім історичних негативів бачать і сформовані в радянські часі позитиви у відносинах з поляками римо-католиками, чия церква стала для частини з них у той час прихистком від переслідувань і опорою у сповідуванні віри. Ці дві вікові групи підсилюють позитивний потенціал одна одної у подоланні негативної спадщини минулого.

Окрім внутрішніх чинників діють і зовнішні – відсутність об’єктивних причин, що впродовж віків живили українсько-польський антагонізм, та історичний контекст в цілому, що кардинально змінився від часів, коли етноконфесійні стереотипи і упередження поставали й закарбовувались у пам’яті двох народів-сусідів на порубіжних землях.

¹ Див.: *Лисяк-Рудницький Іван*. Роля України в новітній історії. *Історичні есе*. - Т. 1. - К.: Основи, 1994. - С. 157.

² Статистичні дані Державного комітету у справах релігій при Кабінеті Міністрів України за 2004 рік.

³ Див.: *Релігійна панорама*. - 2003. - Вип. 3. - С. 55.

⁴ *Кульчицький Станіслав*. Російська тінь на незалежності України // *Політика і час*. - 1993. - №11. - С. 50.

⁵ Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними всеукраїнського перепису населення 2001 року - К., 2003 - С. 7.

⁶ *Keston News*. – Issue 10. – Articles 7–9. – 2000. – 6 October.

⁷ *Ibid.*

⁸ Див.: Проповіді Святішого Отця Івана Павла II під час відправлення літургій латинського (26.06.2001) і візантійського (27.06.2001) обрядів у Львові // *Парафіяльна газета* (Київ, тижневик католицьких парафій України). – 2001. – 1–8 липня. – С. 16, 21.

⁹ Див.: Привітання Блаженнішого Любомира кардинала Гузара, Львів, 27 червня 2001 р., Вітаю тебе, Україно. Пастирський візит Святішого Отця Івана Павла II в Україну 23 - 27 червня 2001 року. – Львів: Свічадо. – 2001. – С. 91.

¹⁰ “Кардинал Любомир Гузар: Мусимо закласти фундамент демократії – наступні покоління зводитимуть дах”. Інтерв’ю // *Високий замок* (Львів). – 2002. – 15 березня.

¹¹ Див.: про соціологічну природу націоналізму: *Smith A.D. Nationalism in the Twentieth Century*. – Martin Robertson, 1979; неомарксистський аналіз націоналізму, що пориває з традиційним західним марксизмом та соціологічним поясненням націоналізму: *Nairn T. The Break-up of Britain*. – Verso, 1981; типове визначення націоналізму: Robert Miles “Nationalism”, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, 3-d ed., by Ellis Cashmore and others. – London and New York, 1994. – P. 224-226.

¹² *Попович Мирослав*. Націоналізм чи патріотизм? // *Діалог*. – 2002. – Вип. 3. – С. 195.

¹³ Див.: *Лисяк-Рудницький Іван*. Націоналізм // Там само. – С. 253.

¹⁴ *Конрад Микола*. Націоналізм і католицизм. – Львів: Бібліотека Українського католицького союзу. – Ч. 2. – 1934. – С. 28, 42–43, 45.

¹⁵ Див.: *Галушка Орест*. ОУН в Україні під опікою Божої матері” // *За вільну Україну* (Львів). – 1999. – 9 липня. – С. 9, про освячення прапорів ОУН у львівському храмі св. Андрія; Симчич Микола. Освятимо прапори національної єдності // *Нова Зоря* (орган Івано-Франківської єпархії УГКЦ). – 1998. – 20 січня. – С. 2, про освячення меморіальної кімнати голови проводу ОУН А. Мельника правлячим єпископом Дрогобицько-Самбірським УГКЦ.

¹⁶ 31 січня 1999 р. відправив єпископ Юліан Гбур, див.: *Львівські Архиепархіальні вісті*. – 1999. – Вип. 2. – С. 6.

¹⁷ Проповідь Любомира Гузара від 6 травня 1999 з нагоди кафедрального празника св. вмч. Юрія Переможця // *Львівські Архиепархіальні вісті*. – 1999. – Вип. 5. – С. 31–32.

¹⁸ *Сайко Оксана*. Повернути донцовський дух // *Арка* (Стрий). – 2002. – Березень. – С. 7.

¹⁹ Див.: *Баган Олег*. Католицькі дух та етика як фактори виховання нації // *Мета* (часопис Львівської Архієпархії УГКЦ). – 2000. – №7. – Серпень – вересень 2000. – С. 5, 7, а також інші статті цього ж автора у *Меті*.

²⁰ *Володимир Савчин*. У Римі ми помолились за Україну” // *Нова Зоря*. – 2003. – 17 вересня.

²¹ *Козмейчук Оксана*. Коли ми вмирили, нам дзвони не грали // *Нова Зоря*. – 2003. – 25 червня.

²² *Сокіл Ганна*. Повстанські колядки // *Мета*. – 2003. – Січень. – С. 7.

²³ *Святко Ярослав*. Священники-душпастирі – не будьте слабодухами в очан парафіян // *Мета*. – 2002. – Грудень. – С. 1, 4.

²⁴ *Федів Леся*. На іконах будуть люди, яких ще пам’ятають живими // *Високий Замок*. – 2003. – 9 березня. – С. 8.

²⁵ *Попович Мирослав*. Там само. – С. 197.

²⁶ *Лисяк-Рудницький Іван*. Націоналізм. – Там само. – Т. 2. – С. 251–252; аграрним вважає тип галицького українського націоналізму *Torzecki R.* Kw-estia ukraińska w Polsce w latach 1923–1929. – Kraków. – 1989. – S. 52–53.

²⁷ *Гуменюк Василь*. *Любомир Полюга*. Лозунг “Бог і Україна” був для УПА суттю щоденного буття... // *Арка*. – 2003. – Квітень. – Ч. 7. – С. 5.

²⁸ Слово кардинала Сліпого з нагоди створення дивізії СС “Галичина”. – Рим, 15 квітня 1983 р. // *Нова Зоря*. – 2003. – 25 червня. – С. 4.

²⁹ *Smith John E.* Quazi-Religions. Humanism, Marxism and Nationalism. – London: The Macmillan Press, 1994. – P. 95.

³⁰ *Ibid.* – P. 96, see: *Carlton J. H. Hayes.* Essays in Nationalism. – New-York: The Macmillan Co., 1926.

³¹ Див.: Проповідник. Спеціальний випуск: мученики за віру. Додаток до Парафіяльної газети. – 2001. – Листопад-грудень.

³² *Кардинал Любомир Гузар*. Мусимо закласти фундамент демократії” // *Високий замок* (Львів). – 2002. – 15 березня.

³³ Текст послання див.: *Мета*. – 2003. – №5. – Травень – червень. – С. 12.

³⁴ Текст послання див.: *Парафіяльна газета*. – 2003. – 28 липня. – С. 1, 2.

³⁵ Див. текст промови: Агенція Релігійної Інформації (Львів). – 2003. – Вип. 7. – С. 3–4.

³⁶ *Кравець Ярослав*. Заповідь примирення // *Парафіяльна газета*. – 2003. – 28 липня. – С. 2.

³⁷ *Василий Кубийда*: Нельзя сводить всю польско-українську політику к обсужденію кладбищенских вопросов” // *Зеркало недели*. – 2002. – 18 мая. – С. 2.

³⁸ Інтерв’ю кардинала Гузара // *Tygodnik Powszechny*. – 2002. – 17 листопада. Перекл. Українською // *Вірую* (Львів). – 2002. – 30 листопада. – С. 3, 5.

³⁹ Див. інформації в: Експрес. – 2005. – 21-22 червня; Поступ. – 2005. – 21 та 24-25 червня.

⁴⁰ “Папа подякував єпископам за запрошення приїхати в Україну” // Парафіяльна газета. – 2001. – 1–8 липня. – С. 10.

⁴¹ Див.: *Dzvonkowski Roman*. SAC Polacy na dawnych kresach wschodnich. Z problematyky *narodowościowej i religijnej*. – Lublin: Oddział Lubelski Stowarzyszenia “Wspólnota Polska”, 1994; *Kotschan Natalja*. “Polnische” und “russische” Kirche. Die ukrainischen Kirchen und fremde Identitäten”, Religion und Nation. Der Situation der Kirchen in der Ukraine, Herausgegeben von Thomas Bremer. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003. – S. 107–117.

⁴² Переклади українською мовою обох інтерв’ю див.: Парафіяльна газета – 2003 – 26 січня – С. 2-3.

⁴³ Доповідна записка Комітету міжнародних відносин Львівської облдержадміністрації “Актуальне положення польської національної меншини у місті Львові та Львівській області” (серпень 1993 р.).

⁴⁴ “Єпископ Мар’ян Бучек: У католиків змінився календар”. Інтерв’ю Надії Пастернак // Експрес – 2003. – 6 – 13 листопада.

⁴⁵ “Станіслав Широкоградюк: Ми готуємо свято для всіх, без винятку віросповідання”. Інтерв’ю Клари Гудзик // День. – 2005. – 29 грудня.

⁴⁶ Национальный состав населения СССР. По данным всесоюзной переписи населения 1989 г. – Москва, 1991. – С. 78–83.

⁴⁷ Національний склад населення України та його мовні ознаки... – С. 11–14.

⁴⁸ “Чудо Воскресіння. Інтерв’ю кардинала Мар’яна Яворського з нагоди 15-річчя відновлення церковних структур в Україні” // Парафіяльна газета. – 2005. – 12 лютого. – С. 1.

⁴⁹ See: Ukrainian Weekly, Archive, 1994, коментар відвідин архієпископом Стернюком Канади у червні 1994 р.

⁵⁰ Цит. за: Агенція Релігійної Інформації. – 1998. – Вип. 37. – С. 3.

⁵¹ *Маринович Мирослав*. Екуменічні проблеми в Україні: аналіз історії та перспективи // Примирення: Україна в Граці. – Львів: Свічадо, 1999. – С. 189.

⁵² “Антонію Франко: Ми є сучасниками початку нової ери в історії України”. Інтерв’ю Ориси Потупи // Мета. – 1992. – жовтень.

⁵³ Див.: Парафіяльна газета. – 2003. – 26 січня. – С. 2-3.

⁵⁴ *Мудрий Софрон*. Ідентичність Східної Католицької Церкви. Виступ на зустрічі східних католицьких єпископів (Ніредьгазі, Угорщина, 30.6 – 6.7.1997), В пошуках ідентичності: Студійні дні в Ніредьгазі. Видання Секретаріату Синоду єпископів УГКЦ, – Львів: Свічадо, 1998. – С. 74. Про необхідність повернення до етнічної і національної ідентичності

УГКЦ єпископ-ординарій Івано-Франківський Мудрий говорить у розділі під заголовком “Тайна Євхаристії та Святе Причастя у відношенні до нашої ідентичності”. – С.73-76.

⁵⁵ Там само.

⁵⁶ *Колодний А.М.* Регіональна карта релігійної мережі України (станом на 1.01.2003) // Релігійна панорама – 2003. – Вип. 3. – С. 55.

⁵⁷ Постанови та рішення Синоду єпископів УГКЦ (Львів – Крехів, 1 – 10 вересня 1988 р.)..., п. 22.

⁵⁸ “Будуймо Церкву і світ спільними силами”, слово Єпископа-помічника Глави УГКЦ Любомира Гузара на відкритті другої сесії Собору УГКЦ, Львів, 23 серпня 1998 р. // Нова Зоря. – 1998. – 1 вересня. – С. 2.

⁵⁹ Інтерв’ю кардинала Гузара Газеті Виборчій (Варшава) див. у перекладі укр. мовою: “Любомир кардинал Гузар: Прагнемо бути Церквою за будь-яку ціну” // Поступ. – 2003. – 28 липня. – С. 11.

⁶⁰ Характер реакції представників львівської інтелігенції на старання глави РКЦ в Україні кардинала Яворського отримати від держави низку колишніх римо-католицьких храмів свідчить їхній відкритий лист до кардинала. У листі можливість реституції РКЦ майна названа “приниженням національної гідності” українців і заперечується право РКЦ на конфісковане в неї майно:

“До вересня 1939 р. Галичина була окупована Польщею і всупереч волі українців вважалась складовою частиною польської держави. На цій окупованій території діяла РКЦ в Польщі. Після репатріації польського населення РКЦ на території України була ліквідована як складова частина РКЦ в Польщі. Тих кілька костелів, які залишилися відкритими, не були під юрисдикцією РКЦ в Польщі. [...]

Після відновлення української державності усе майно – як промислові, військові об’єкти, так, зокрема, і церковне майно неіснуючих конфесій стало державною власністю України. Отже, тільки держава може вирішувати, кому, що і скільки передати у власність чи користування. І ніхто не вправі вимагати “повернення” колишнього церковного майна чи сплати оренди іншій конфесії за користування таким майном. Слід також пам’ятати, що до 1945 діяла РКЦ в Польщі, яка, до речі, в Галичині була послухним інструментом польської окупаційної адміністрації і здійснювала політику колонізації українців. Як юридична особа РКЦ в Україні була зареєстрована вже у незалежній державі і мала б стати також Національною Церквою, якою вона є в Польщі. Та лише тому, що духовенство, церковну ієрархію, із цілком зрозумілих причин, становлять ксьондзи і єпископи-поляки (а не, скажімо, українці, хорвати, чехи чи німці), вони усвідомлюють себе не тими, які щойно прийшли в Україну і вона

їх гостинно прийняла, а давніми господарями, які, начебто, вернулися до себе. Тож цілком зрозуміло, що ієрархія ставить собі не місійні, а зовсім інші цілі, продовжуючи віковічні традиції польської церкви на території України”. (Див.: Відкритий лист високопреосвященному митрополитові РКЦ в Україні Кардиналові М. Яворському; лист підписали І. Гель, М. Голубець, Л. Крушельницька, Р. Іваничук, Р. Шухевич, Молода Галичина. – 2003. – 13 грудня).

Таку саму позицію, що порушує норми як українського, так і міжнародного права, обстоює Михайло Косів, голова підкомітету Верховної Ради України у справах релігій:

“Україна, як і майже всі посткомуністичні держави, не повертає колишнім власникам колишнього конфіскованого майна (землі, фабрик, будівель) – і не лише тому, що не Україна ж його відбирала. Якби ми зараз почали повертати, довелось б роздати чи не всю Україну, по черзі загарбувану чужеземними окупантами. До того ж, по-перше, римо-католиків тепер у сотні разів менше, ніж тоді, коли перераховані у зверненні [кардинала Яворського. – Авт.] костьоли будувалися, отже, й молитовних потреб, відповідно, менше; а по-друге, ці храми будовані не лише на українській землі, але значною мірою коштом українців, над якими панувала під час їхнього будівництва римо-католицька Польська держава. То кому і навіщо потрібно роздмухувати міжконфесійний і міжнаціональний конфлікт у Львові?” (*Косів Михайло*. Блаженні миротворці // Поступ. – 2003. – 23-29 січня).

⁶¹ “Чудо Воскресіння. Інтерв’ю кардинала Мар’яна Яворського...” – С. 4.

⁶² Вітаю тебе, Україно.. – С. 91.

⁶³ Постанови та рішення Синоду єпископів УГКЦ (Львів – Крехів, 1 – 10 вересня 1988 р.) // Агенція Релігійної Інформації. – 1998. – Вип. 37. – С. 5.

⁶⁴ Концепція екуменічної позиції Української Греко-Католицької Церкви. Проект (Ухвалено на Синоді єпископів УГКЦ 16 – 21 червня 2000 р.) // Мета. – 2000. – Серпень – вересень, 7. – С. 4.

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ Див.: *Маринович Мирослав*. Роздуми одного мирянина над проблемою екуменізму // Знаки часу. – К.: Сфера, 1999. – С. 496–501; Петрів Олекса [секретар Конференції єпископів Галицької митрополії УГКЦ] “Перспективи екуменізму з точки зору УГКЦ // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін, Матеріали міжнародної конференції, 15 – 16 травня 1998 р., Київ. – К.: Українське представництво Фонду Конрада Аденауера, 1998. – С. 134; *Сапеляк Андрій (єпископ)*. Київська Церква на слов’янському Сході. Канонічно екуменічний аспект. Буенос-Айрес – Львів, 1999. – С. 227.

⁶⁷ Див.: Б. а. Думки з приводу релігійних проблем в Україні і візія зміни календаря // Патріархат. – 2002. – Вип. 2. – С. 24.

⁶⁸ *Падевський Станіслав, (єпископ)*. Лицарю пера з церковного плацдарму // Арка. – 2002. – Квітень. – Ч. 8. – С. 5.

⁶⁹ *Кардинал Гузар*: “Мусимо закласти фундамент демократії...”

⁷⁰ І знову – поляки-українці? Бесіда з деканом Войнилівським о. Мироном Яшуком // Нова Зоря. – 2002. – 28 серпня. – С. 2.

⁷¹ (Отець) Богун, ЧСВВ, Репліка-спогад під час роботи конференції “Християнське мучеництво – свідчення Церкви ХХ століття” // Богословія. – 1999. – Вип. 73. – С. 81.