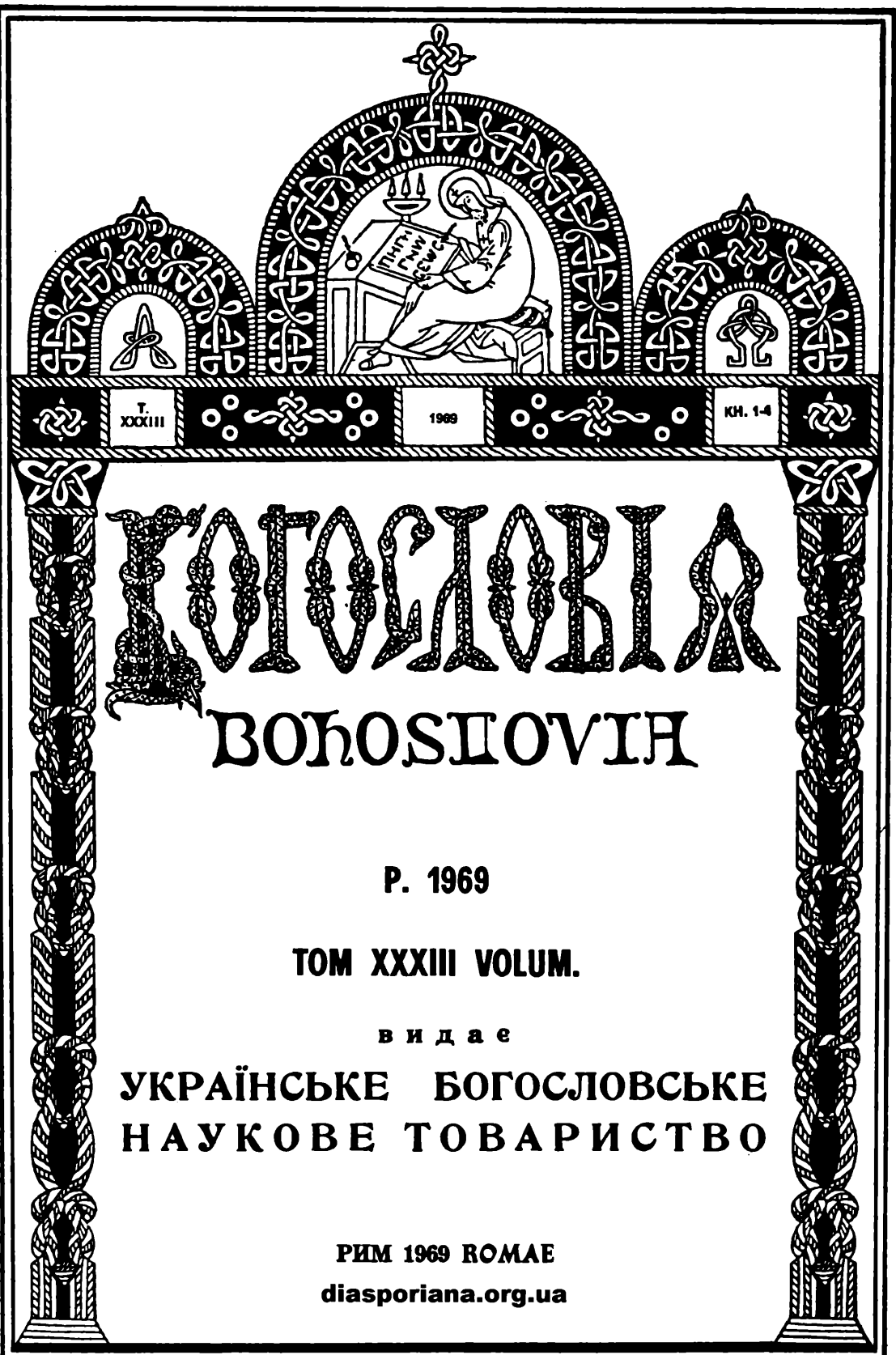




Т.  
XXXIII

1969

КН. 1-4

# БОГОСЛОВІА BOHOSLOVIA

Р. 1969

ТОМ XXXIII VOLUM.

в и д а е

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ  
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1969 ROMAЕ  
[diasporiana.org.ua](http://diasporiana.org.ua)

Т. XXXIII

1969

Кн. 1-4

БОГОСЛОВІЯ  
BOHOSLOVIA

Р. 1969

ТОМ XXXIII VOLUM.

**В И Д А Ї**

**УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ  
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО**

**РИМ 1969 ROMAЕ**



## ЗАГАЛЬНІ ЗБОРИ УКРАЇНСЬКОГО БОГОСЛОВСЬКОГО НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА

(29-30 вересня 1969 р.)

*(Archiepiscopus Major JOSEPHUS Card. SLIPYJ, De scientifica actione  
«Theologicae Societatis Scientificaе». Oratio in conventu generali  
29-30 Septembris 1969).*

*Слово Верховного Архиспископа Кардинала Йосифа*

Світлі Збори!

Як останньому діючому Голові Богословського Наукового Товариства у Львові належало б мені першому привітати Вас, Достойні члени БНТ-ва на цих Зборах, на відбутті яких мені так дуже залежало вже після приїзду до Риму. Та одночасно не менше мило мені подякувати Вам усім за привіт, висловлений Всесв. о. проф. д-ром Іваном Гриньохом, урядуючим містоголовою УБНТ-ва на поселеннях.

Як Вам відомо, БНТ-во постало у Львові в 1923 р., після жорстокої війни і утвердження польської влади на Західніх Українських Землях. Після повороту із студій з-за кордону до Львова в серпні 1922 р., я бачив konieczність такого наукового теологічного товариства, бо воно могло тоді зібрати наші розбиті сили і розпочати серед дуже негодіх умовин бодай скромну працю та загалом промостити дорогу відновленню нашого життя, громадського і наукового.

Перша така нагода для здійснення цього задуму трапилася на Зїзді професорів всіх наших трьох Духовних Семінарій 29 вересня 1922 р., який скликав пок. тодішній о. ректор Теодосій Галуциньський, Василянин, бажаючи злучити якось разом три Семінарії під оглядом науково-виховним в одно тіло. Виникали тоді різні пляни, але, на жаль, ніщо з того не могло здійснитися. Осталася тільки думка створити товариство. Випрацювавши проєкт Статутів, я предложив тоді у вовідстві, колишньому намісництві, до затвердження. Велику прислугу віддав тоді пок. віцепрезидент намісництва, українець Володимир Децикевич.

Устрій БНТ-ва був у загальному такий, який був прийнятий



у всіх наукових Товариствах, поділених на Секції. Праця БНТ-ва зосереджувалася зокрема в чотирьох Секціях: 1. Біблійній, 2. Філософічно-догматичній, 3. Історично-правничій і 4. Практично-богословській, з завданням наукових дослідів, студій і рефератів. Дальша праця Товариства мала проявлятися в друкованих виданнях, створенні Бібліотеки і Архіву. Щоб у прилюдній громадській opinii підготувати ґрунт для Товариства, вже скоріше почав виходити тримісячник «Богословія», якого редакцію і адміністрацію довелося взяти мені самому, бо треба було починати все з нічого, без готових співробітників, без приготованих матеріалів, без технічного персоналу і без фондів. Перші конституючі збори відбулися щойно для 14 грудня 1923 р. І треба сказати, що відгомін був прихильний, навіть голосний, так серед своїх, громадських і наукових кіл, як і серед чужих. Прийшлося основувати бібліотеку. Першим вкладом у неї був дар о. духовника Ісидора Дольницького, який свою приватну бібліотеку подарував Богословському Науковому Товариству. У видавничій праці слідом за тримісячником «Богословія» почали появлятися більші твори в серіях «Праці БНТ-ва» і «Видання Богословії». Видавнича праця БНТ-ва була спонукою для інших наших згромаджень, наукових та громадських установ, щоб випускати в світ свої праці теологічного та наукового змісту з різних ділянок знання. Дотепер вийшло XXXIII-томів «Богословії», XVII-томів «Праць Богословського Наукового Товариства» і XXXVIII чисел «Видань Богословії», а крім цього від 1 серпня 1933 р. БНТ-во переняло «Ниву», місячник присвячений церковним і суспільним питанням.

Пороблено заходи, щоб купити на власність дім, — один при вул. Зиблікевича, пізніше, в часі війни, знищений бомбою, і другий напроти Політехніки. До купівлі дому однак не прийшло. Тому БНТ-во Бібліотека, Архів і Видання приміщувалися в Духовній Семінарії, в старому будинку, який опісля доценту знищила німецька бомба. Жертвою тоді впала також церква Святого Духа.

Першим Головою БНТ-ва обрано о. д-ра Теодосія Галуциньського, Василіянина, тодішнього ректора Духовної Семінарії. В 1926 р. головою вибрано тодішнього професора і ректора Духовної Семінарії у Львові, о. д-ра Йосифа Сліпого. З огляду на воєнні і післявоєнні події остав він ним по сьогодні. Для доповнення цього побіжного погляду на діяльність БНТ-ва треба сказати, що воно відбуло 9 Загальних Зборів і 5 чи 6 Наукових Зборів, а від 1933 р. уряджувало Академічні Вечорі — виклади для ширшої публіки, передусім інтелігенції і студентства, у Львові, Станиславові, Коло-

миї, Тернополі, Стрию, Дрогобичі, Яворові, Бродах, Рогатині і ін. Товариство брало участь в різних наукових з'їздах і само організувало такі з'їзди. В 1934 р. Товариство надрукувало звіт за перше десятиліття 1923-1933.

Я згадую коротко про минуле Товариства, бо бачу на зборах тільки кількох членів з-перед 1939 року. Та, однак, не хотів би я виголошувати тут надгробного слова БНТ-ву, а навпаки, його діяльністю і широким розмахом виказати конечність дальшого його існування та продовжування праці на поселеннях, бо на Україні нема змоги.

Згідно зі Статутом мені, як голові Товариства треба б здавати звіт від останніх Загальних Зборів, які відбулися 2 лютого 1939 р., на яких мене знову вибрано головою. І розпочинаючи мій звіт, в першу чергу мушу згадати з пошаною, вдячністю і заупокійними молитвами високозаслужених покійників, ісповідників і мучеників, яких жорстока війна і криваві переслідування косили так безпощадно.

На першому місці треба згадати 1. Сл. Б. митр. Андрея Шептицького, почесного члена БНТ († 1.XI.1944).

2. о. проф. д-ра Теодосія Галущинського, Василіянина, першого голову БНТ і архимандрита († 31.VIII.1952 в Мондер — Канада).

3. о. Йосифа Схрейверса, протоігумена Редemptористів і дійсного члена БНТ († 4.III.1945).

4. Єп. д-ра Григорія Лакоту, ісповідника, дійсного члена БНТ († в Абезь коло Вокрути 12.XI.1950).

5. Єп. д-ра Івана Лятишевського, ісповідника, дійсного члена БНТ († 30.X.1957 р. в Станиславові).

6. о. декана проф. д-ра Миколу Конрада, мученика, убитий большевицькою кулею 27.VI.1941.

7. о. проф. д-ра Андрія Іщака, рівнож убитий, як о. Конрад, большевицькою кулею 27.VI.1941.

8. Єп. Никиту Будку, ісповідник († 1.X.1949 р. в Караганді).

9. Єп. д-ра Николая Чарнецького, ісповідник († 2.IV.1959 р. у Львові).

10. Д-ра Ярослава Гординського, дійсний член БНТ († 31.VII.1941 у Львові).

11. о. проф. д-ра Тита Мишківського, дійсний член БНТ († 4.II.1939 у Львові).

12. о. Дам'яна Лопатинського, звичайний член БНТ († 8.II.1950 в Америці).

13. о. Теодосія Кудрика, звичайний член БНТ († 18.I.1951 в Німеччині).

14. о. проф. Леоніда Лужницького, член-основник БНТ († 16. X.1951 р. в Німеччині).

15. о. Климентія Шептицького архимандрита Студитів, звичайний член БНТ († в тюрмі у Володимирі над Клязмою в 1952).

16. о. Омеляна Горчинського, звичайний член БНТ († 27. VII.1954 в Потьмі).

17. о. митрата Олександра Малиновського, звичайний член БНТ († 18.XI.1957 в Англії).

18. о. Юстина Гірянка, звичайний член БНТ († 16.VII.1958 в Америці).

19. о. Петра Задворняка, звичайний член БНТ († 1958 в Деревлянах).

20. о. Дмитра Стека, звичайний член БНТ († в 1959 в Станиславові).

21. о. Антона Казновського, звичайного члена БНТ († в 1959 на засланні над Азовським морем).

22. о. Михайла Дороцького, звичайний член БНТ († в 1960).

23. о. д-ра Лева Глинку, дійсний член БНТ († 1960 в Брошневі).

24. Архiep. Константина Богачевського, звичайний член БНТ († 6.I.1961 у Філядельфії).

25. Єп. Артура Михайла Лянґграф, дійсний член БНТ († 8. IX.1958 в Бамберґу).

26. о. д-ра Кирила Королевського, дійсний член БНТ († 19. IV.1959 в Римі).

27. о. проф. д-ра Івана Брінктріне, дійсний член БНТ († 12. XII.1965 в Падерборні).

28. о. Володимира Кучабського і багато інших, яких дати смерті не можна ще подати.

Рік 1939 був уже важкий для наукової праці. Можна було видати одну книжку « Богословії » і друкувати історію Духовної Семінарії проф. д-ра Амвровія Андруховича, якої рукопис і склад знищили війська. Щойно 31.VII.1941 р. могла знову зібратися Рада БНТ для намічення праці і можна було видати т. XVII-XX « Богословії » за роки 1939-1942. 11 квітня 1945 р. арештовано голову БНТ-ва, що в цьому часі, як Галицький Митрополит і Львівський Архiepіскоп, перебрав пастирську службу в Українській Католицькій Церкві після смерті бл.п. Сл. Б. митр. Андрея. Життя нашої Церкви здушено, а разом з тим завмерло і Богословське Наукове Товариство.

БНТ-во розгортало свою працю з широким розмахом; дійсними членами і співробітниками Товариства були також визначні німецькі науковці, як єп. Лянґраф, проф. Брінктріне, проф. Шмаве, а крім того воно розвинуло дуже плідну і успішну діяльність. Та, на жаль, війна припинила його працю, а бомба знищила зовсім його Бібліотеку і Архів при вул. Коперника у Львові, як згадано було вище.

В межичасі 4-5.VIII.1960 р. за благословенням Української Католицької Церкви на чужині, в часі Світового Евхаристійного Конґресу в Мюнхені, скликано Збори БНТ і відновлено його на поселеннях. Головою вибрано о. д-ра Атанасія Великого, Васи́ліянина, містоголовою о. д-ра Івана Гриньоха, а секретарем о. д-ра Івана Хому.

Бачачи, прибувши до Риму, що за кілька років існування УБНТ-во не вело плянової, зокрема видавничої праці, та з уваги на те, що вибрана на Загальних Зборах Рада УБНТ-ва не поробила заходів, щоб звернутися до законного голови матірнього БНТ-ва, чи то як до Голови, чи то як до Митрополита, якому прислужувало право затверджувати кожночасного голову БНТ-ва, мені довелося відновити всі видання БНТ-ва, тобто « Богословію », « Видання Богословії » і « Праці Богословського Наукового Товариства ». В 1965 р. редакцію видань перебрав на доручення голови БНТ-ва о. проф. д-р Іван Хома. Щойно після того дійшло до мого відома, що о. д-р Атанасій Великий зрезигнував з посту голови Ради УБНТ-ва на руки містоголови, о. проф. д-ра Івана Гриньоха, який і промовляв на оцих Зборах.

Виникає тепер питання, чи БНТ-во в нових умовах поселення має рацію дальшого існування; це тим більше, що діє тепер на поселенні Український Католицький Університет. Та на це питання треба відповісти рішуче потверджуючо. Український Католицький Університет ім. св. Климентія Папи має інше завдання і інший обсяг. Його наукова діяльність носить на собі виховний характер і має обмежене число відносних професорів. Навпаки БНТ-во гуртує загал науковців і прихильників української науки, з різними науковими кваліфікаціями і необмеженим числом членів. Те, що не може виконати Український Католицький Університет, може зробити БНТ-во, і навпаки. Це потверджує і 25-літня практика у Львові, де побіч БНТ-ва існувала і Богословська Академія. Зрештою дотеперішня діяльність БНТ-ва на поселеннях доказала потребу свого існування, а навіть його конечність. В

Українським Католицьким Університеті БНТ-во знайде своє вигідне приміщення.

Кінчаючи оцей загальний світ Звіт останнього голови БНТ-ва на Україні, я передаю провід теперішньому діючому містоголові БНТ-ва на поселеннях, бажаючи всецедрого Божого благословення для дальшого діяння високо заслуженого вже Товариства для української науки, а водночас, щоб вибрана нова Рада основно зрозуміла вагу свого завдання і відповідальности.

Рим, 29 вересня 1969 р.

Велика авля УКУ.

† Йосиф

*Верховний Архиспископ і Кардинал*

о. проф. д-р Іван Гриньох

СИМВОЛ ВІРИ У СВІТЛІ ХРИСТОВИХ СЛІВ « АЗ ЄСЬМ ПУТЬ,  
І ІСТИНА, І ЖИВОТ » — ЙО. 14, 16

(Доповідь виголошена на Загальних Зборах УБНТ  
дня 29 вересня 1969 р.)

(Prof. Dr. IVAN HRYNIOCH, *Symbolum fidei verbis Christi in Ev-o  
Joannis C. 14-16 illustratum*)

В 1949 р., отже, на кільканадцять років перед Вселенським Собором Ватиканським II появилася цікава студія німецького богослова, Франціска Арнольда.

Думки, висловлені автором якраз тому, що це сталося в дособоровому часі, заслуговують на особливу увагу, бо багато з них, особливо тих, що стосуються Церкви, погляду на її природу, характер і посланництво, знайшли свій відгомін у формулюваннях соборових декретів та постанов.

У своїй студії автор вказує на те, що в західньо-християнську богословську думку просунулися деякі елементи відомого на Заході дійстичного мислення, якого основоположним твердженням є теза про відділення між Богом і світом. Арнольд дослівно так характеризує це дійстичне мислення: « Бог творить світ тільки в началі; він пускає в рух світову машину, а тоді залишає її їй самій і її власній закономірності. Раз сотворений світ є сам для себе вистачальним. В центрі цього світу, отже, вже не стоїть Бог, але... людина, і то людина, яка спирається на собі самій і яка подібно, як світ, що в ньому живе, є для себе вистачальна ».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ARNOLD, FR. X., *Grundsatzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg, Br. 1949, S. 71.

Оце, Арнольдом змальоване і деїстичним мисленням довершене, розмежування між Богом і світом провадить у своїй консеквенції до вульгарного антропоцентризму не тільки в філософічному, але й у теологічному образі світу. І саме таке мислення зі своїми деїстичними і антропоцентричними елементами вдирається в теологію 17-18 ст.

Як конкретно відбивається таке мислення, Арнольд ілюструє на прикладі західньої богословської науки про Церкву. Бог, каже він, в такому розумінні природи Церкви, основує Церкву тільки на самому початку, тобто він — треба розуміти через Христа — покликає до життя церковну ієрархію, а в дальшому залишає Церкву на волю людини. В висліді, ота людина, що отримує церковний уряд, а не Христос, точніше — прославлений Христос і Його Дух — Пневма, є чинним підметом (кауза еффіцієнс) спасенної та освячуючої дії. Автор зясовує цю проблему наступними словами: «Христос встановив уряд, та справжній той, хто діє, є не Прославлений Христос і Його Дух Святий, але людина як носій Христом встановленого уряду... Згідно з консеквентним розумінням віку просвічення, церковний служитель насправді говорить не силою Святого Духа і таїнственного посвячення. Він чинить це тільки на основі поставлення його в уряді і юрисдикції...».<sup>2</sup>

І далше: «...З діяння Христа щодо самої Церкви і в Церкві не залишається ніщо більше, як оснування Церкви і встановлення ієрархії... Зв'язок Церкви з Духом Святим призабувається... Церква являється тоді нічим іншим, як формою людського суспільства, яка живе на загально прийнятих соціальних принципах природнього права...».<sup>3</sup>

Правда, на небезпеку такого мислення вже звернув увагу папа Пій XII у своїй енцикліці «Містіці корпоріс»,<sup>4</sup> в якій він окреслює цю небезпеку, як радикальний натуралізм, і перестерігає перед тими, які «в Христовій Церкві ні не бачать, ні не бажають бачити нічого іншого, як тільки повязання наскрізь юридичного чи соціального характеру». Іншими словами, думати, що Церква — це установа, де елементи світські і природньолюдські творять її сутність, було б наскрізь помилково.

У висліді панівного деїстичного мислення дійшло все таки

---

<sup>2</sup> ARNOLD, *op. cit.*, S. 84.

<sup>3</sup> ARNOLD, *op. cit.*, S. 83.

<sup>4</sup> AAS 35/1943, p. 193-248, N. 9.

до розриву між розумінням уряду в Церкві і між Святим Духом, що — згідно із незліченними ствердженнями Священнописання перебуває і діє в цій Церкві. Поступово відходить в забуття ця свідомість дії Святого Духа в світі, а, отже, в людині і в Церкві, а — щоб говорити словами Арнольда — теологічний образ світу стався наскрізь натуралістичним і антропоцентричним. Названий антропоцентризм особливо проник в розуміння самої природи Церкви та встановленого в ньому, що зовсім зрозуміле, ієрархічного порядку. Дійшло до того, що вже не Христос діє через людину, без уваги на те, на якому ієрархічному щаблі в містичному тілі Христа ця людина знаходиться, а натомість людина, поставлена на певному ієрархічному щаблі розуміє своє служіння, як свою власну функцію. Це сховання в антропоцентризм описує названий автор дуже ядерними образами, мовляв, проповідь вважається власною проповіддю підмету церковного чину, богослуження чи священнодія, це чинність того, хто виконує дану священнодію ітд.<sup>5</sup>

Таке мислення покутувало впродовж довгого часу, воно ще й сьогодні не переможене, хоч названа вже енцикліка старається виправити ці небезпечні в богословії, точніше, в еклезіології, погляди, коли дослівно стверджує « Він сам (себто Христос) є той, хто через Церкву хрестить, навчає, управляє, розрішає, зв'язує, жертву приносить, освячує ».<sup>6</sup>

Натуралізм останніх віків, що просунувся в богословське мислення, явище не нове. В останніх століттях він виявив себе у відношенні до розуміння природи й сутності Церкви, отже, в еклезіології. Свою аналогію він має в дуже давньому історичному минулому християнства, а саме у христології несторіанізму. По думці несторіанського вчення людський елемент у таїнстві Христа є основним. Людське є на першому плані, Боже у Христі неповно, або й взагалі не приходить до належного усвідомлення. Таїнство вочлочення, одне з основних таїнств християнського об'явлення, в дійсності перестає бути таїнством.

Таке мислення логічно провадить до знецінення самої віри і, особливо, до заперечення основних цінностей в депозиті віри, якими є таїнства. Таїнство, яке стоїть в центрі і в основі християнського об'явлення, знецінюється, воно перестає бути життєвою чи екзистен-

---

<sup>5</sup> ARNOLD, *op. cit.*, 85ss., cf. H. MUEHLEN, *Una Mystica Persona*, Muenchen, 1968, S. 6ss.

<sup>6</sup> AAS 35/1943, p. 193-248, N. 53.



ціальною вартістю для людини. Якщо ж його ще приймається, то хіба як щось далеке, абстрактне, без вартости для існуючої в епосі довершеного Христом відкуплення людини. Розрив між Богом і людиною стається совершенним, а правди, що їх пізнається з віри стаються тільки комплексом теоретичних стверджень без переломового значення. Ці правди, що переображують людину, а з нею і всесвіт в «нову твар», залишаються абстрактною, від життя відірваною теоретичною наукою.

Та саме на фоні такого розриву між Богом і людиною, у висліді чого дійшло так в богословському мисленні, як і в християнській свідомості до відорваности між ісповіддю віри — з одного боку, а життям людини — з другого, чітко зарисовується цінність та далеко ще незбагненне значення Собору Ватиканського II. Справа в тому, що цей Собор отряс з неправильного розуміння, оновив і на правильний шлях скерував всю богословську думку, вказуючи на те, що в осередку християнського об'явлення, слідом за тим християнської віри, а далі християнського мислення і релігійної свідомости, словом в основі життя, наскрізь конкретного життя в даних соціальних, політичних, історичних, культурних умовах, відкупленої Христом людини, стоїть містерія — таїнство. З особливою ясністю слова Соборові Отці віднесли це поняття до з'ясування і вчення про саму природу й сутність Церкви, очевидно, без претенсій, що цим вичерпано вже самий зміст містерії, бо це не під силу, але щоб вказати на нову справжню дійсність, в якій знайшлася людина в своєму історичному бутті після довершеного Христом відкуплення цілого людського роду.

Те, що Собор сказав про Церкву — «...Церква є в Христі неначе тайна або знак і орудник найтіснішої злуки з Богом і єдности цілого людського роду»,<sup>7</sup> можна сказати про християнську віру в цілому: Без основоположного поняття і признання дійсности містерії, як фундаменту нової історичної дійсности, її годі зрозуміти. Богослови нашого часу приймають цей погляд як вихідну, неначе як старт, для дальших досліджувачів і дальшого поглиблення розуміння історичної епохи, що заіснувала з моментом відкуплення та зіслання Святого Духа, для віднайдення сенсу буття людини і її посланництва, словом для розгадання загадки всього того, що зведе в богословії твором Божих рук та до бодай дещо глибшого

---

<sup>7</sup> Догматична Конституція про Церкву «Світло народів», Благовісник ВА, Рим, 1966, Р. II, Кн. 2-4, ст. 59.

вникнення в саме Божество. В основі християнства, як загально сьогодні приймають, лежать три початкові містерії-таїнства: Свята Тройця, Воплочення, Зшествя Святого Духа з даруваннями надприродних засобів енергії у виді благодатей — ласк і перебування цього ж Святого Духа у світі, між людьми і в людях, зокрема ж у Христовій Церкві.<sup>8</sup>

Могло б здаватися, що підкреслювати сьогодні таїнственный елемент в християнській вірі, це втеча від дійсного світу. Сучасна людина живе чейже в історичній епосі, що характеризується незвичайними досягненнями на полі математично-природничих наук, в ділянці техніки і прогресу у всіх ділянках громадського, суспільного і міжнароднього життя. Теперішню епоху визначає небувалий поступ людського «раціо», людського природнього пізнання, а людина, яка в ній живе, відчуває своє післанництво саме в тому, щоб кинути більше світла на все, що тільки існує, включно до того, що до тепер вважалося неосяжним. Говорити про містерію могло б виглядати неначе бажанням завернути історичне вже пройдене буття, йти проти різних модерних течій, втікати від дійсності. Серед сучасних теологів багато говориться у зв'язку з тим про так зв. відмітологізування Святого Письма, віри, релігії, передання. Та, залишаючи на боці питання, як розуміють ці богослови «відмітологізування», треба ствердити, що якраз «теологія таїнства» або містеріотеологія розвинулася на християнському Заході саме в останніх кількох десятиріччях, і немає найменшого сумніву, що вона залишила великий слід на діяннях останнього Ватиканського Собору. Що більше, чим раз частіше чується голоси, що без таїнства, як наскрізь реальної дійсності в цілій структурі вселенної, в тому особливо людини, що все ще стоїть в осередку уваги, годі знайти пояснення для феномену буття, в тому також для феномену об'явленої християнської віри. І тому приймати факт містерії в самій вірі не означає зупинити прогрес людської думки, але радше допомогти їй вийти з безжалісної свідомості своїх таких обмежених можливостей. І з певністю, ні Соборові Отці, ні богослови містеріотеологічного напрямку не розуміють містерію, як щось, що належить до сфери міту чи довільно видуманої загадки. Навпаки, йдеться виключно про «відмітологізування» цілого ряду таких богословських понять, які можна б розуміти, коли їх формулюється словами, як міти, коли конфронтувати їх із мисленням

---

<sup>8</sup> K. RAHNER, LTHUK IV, S. 596.

теперішньої людини, при чому ніяк не йдеться про заперечення самого факту таїнства, як чогось екзистентного. Один з сучасних богословів схоплює цю проблему в наступних словах: «не можна заперечити, що для сьогоденної людини христологія, — якщо її подавати в традиційній, при цьому наскрізь зобов'язуючій і правдивій щодо змісту формі висказу, в загальному звучить мітологічно...».<sup>9</sup>

Отже, свідоме підкреслювання таїнства в богословській мислі та його усвідомлення в свідомості сучасного християнина, зрештою таке відоме в богословії Отців Церкви й знаменне для теологічного вчення Християнського Сходу, це феномен наскрізь супротивний мітологізмові. Це радше спроба перемогти розрив між Богом і світом, що заіснував у висліді деїстичного мислення і натуралістичного розуміння цілого змісту християнства, повернути єдність між Богом і людиною, це вкінці виразне підкреслення, що правди об'явленої християнської віри не лежать у якійсь спекулятивній сфері людського мислення, але що об'явлена Богом упродовж віків істина про саме Боже буття, про тісне пов'язання його з цілою вселенною та з людиною творять підставу справжньої екзистенціальної дійсності. Якщо Святі Отці Вселенського Собору вказують на те, що «Церква — це знак і знаряддя інтимної злуки з Богом і єдності цілого людського роду»,<sup>10</sup> то в цьому висказі не можна дошукуватися якоїсь теоретичної спекуляції. Це ствердження має цілком практичне значення для самої екзистенції людини, яка побудована на дійсності злуки з Богом і єдності цілого людського роду. За видимим знаком, тобто за видимою Церквою з її ієрархічно пов'язаним Божим людом, скривається інша дійсність: справжнє нове життя відкупленої Христом людини і справжній живий організм, що його живить і ним керує Дух Святий. Коли ж знову говорити про таїнство вочлнення Божого Сина, Слова Божого, то знову ж справа не в богословській спекуляції, або абстрактній теорії, що належать до світу мітології, але тут йдеться про незаперечний історичний факт створення нової екзистенціальної дійсності для людини і цілого людства, дійсності, в якій людина стається братом Христа по плоті і дитиною Божою через благодать Святого Духа. Те ж саме стосується таїнства Пресвятої Тройці:

<sup>9</sup> K. RAHNER, *Gedanken zur Christologie im Hinblick auf eine Theologie der Zukunft und der Hoffnung*, Korrespondenzblatt 3/1969, Innsbruck, S. 17.

<sup>10</sup> Догмат. Конст., Світло народів, Благовісник ВА, Рим, 1966, Р. II, Кн. 2-4, ст. 59.

Справа не тільки в тому, що Бог об'явив нам таємницю свого троїчного життя, але в тому, що це троїчне життя має найтісніший зв'язок з історичним бігом світу та з історичним буттям людини у спасенній постійній дії Святої Тройці. Свята Тройця, кожна з Божих Осіб, діє тут у світі на спасенно-історичному шляху переображування людини і вселенної аж до часу, коли настане « нове небо і нова земля » (Откр. 21, 1).

На таке, для екзистенції людини важливе, розуміння таїнства вказує у своїх письмах на багатьох місцях Сл. Б. Андрей, а його думки-вискази, розкидані в різних письмах і пастирських посланнях, є неначе передвісниками вчення, зформульованого Вселенським Собором Ватиканським II. Ось кілька з його цінних думок: « Ціль Христа — зєдинити ціле людство », <sup>11</sup> або « Мусимо сказати, що єдність Церкви мусить бути достатньо сильною, глибокою, щоб в одно зв'язати всі народи світу... ». <sup>12</sup> І далі: « Належати до містичного Тіла Христа, це найпевніший орудник злуки і єдності з самим Христом », <sup>13</sup> « цю єдність з Христом дає нам ...перш усього Божої благодаті, яку маємо з Святих Тайн і з молитви, а тому таку єдність можуть мати і ті християни, які не належать до Вселенської Церкви... ». <sup>14</sup> І вкінці: « Всі соборові засідання (мова про архієпархіальний собор в рр. 1940-1943) були неначе поясненням до нашого чудового літургійного заспіву ' Благословенно царство Отця, і Сина, і Святого Духа...' ». <sup>15</sup>

« Єдність людства », « зв'язування всіх народів світу в одно », « міцність, глибокість » зв'язування, « благодаті » як « основа злуки і єдності », оця термінологія Сл. Б. Андрея говорить за себе. Це не гра слів чи оперування абстрактами без реального змісту, тут йдеться про вказання на щось дуже конкретне, дуже дійсне, про щось нове екзистентне, йдеться іменно про справжнє нове життя людини. І це життя ґрунтується на таїнствах і з них себе експлікує, виростає і розгортається; воно побудоване на основних таїнствах — Святої Тройці і Воплченого Божого Сина. На підставі

---

<sup>11</sup> Послання « До духовенства », грудень, 1941, Львівські Архiep. В. 1942, ч. 2, стор. 17 і слід., Слово ЛАГПВ, 23.1.1942.

<sup>12</sup> ІВІДЕМ.

<sup>13</sup> ІВІДЕМ.

<sup>14</sup> ІВІДЕМ.

<sup>15</sup> ІВІДЕМ.

висловлених думок Сл. Б. Андрея доходимо до того, що дві десятки років пізніше зформулював Вселенський Собор та що сьогодні відмічують богослови нашого віку: що іменно Христова Церква оперта сама як таїнство на початкових таїнствах об'явленої віри — Тройці, Воплочення, Зшестя і повсякчасного перебування Святого Духа. При цьому завжди треба чітко відмітити, що справа не тільки в самій об'явленій правді, отже, в богословсько-спекулятивному аспекті об'явленої правди, але в найсуттєвішій дійсності нашої віри, нашої щоденної побожності, нашого літургійного богочинства, словом справа є в житті Богом сотвореної, Христом відкупленої, Духом Святим освячуваної людини, оцієї « нової тварі », що стала чимсь реальним у світі. Оцей троїчний аспект життя з віри відкупленої людини особливо виявляється в церковній спадщині Церков християнського Сходу. Кожне богослуження, кожна молитва, кожне освячення і благословення починаються, переплітаються і закінчуються троїчними знаками, троїчними славослов'ями, троїчними повтореннями одних і тих самих просьб і молінь. До троїчного розуміння християнської віри в Східних Церквах, а йдеться не тільки про саму ісповідь віри, але про щоденну побожність, отже, про практичне життя з віри, долучуються літургійні знаки і символи. Все те не є, як нерозумно можна було почути від деїзмом проїнятих критиків східньо-християнського мислення і східньо-християнської побожності, бездушна форма чи магічна обрядовщина. Це людські, для людини зрозумілі, бо видимі, знаки і чинності, які скеровують увагу на щось дуже дійсне і екзистентне, правда, з-за обмеженості людських пізнавальних сил не повністю відкрите, але приховане, а втім існуюче, подібно, як говорене слово унаслідок дійсності, що відбувається в нашому мисленні, згл. існує поза нами. Таїнство взагалі, а таїнство Пресвятої Тройці зокрема, згідно з розумінням Отців християнського Сходу та східньо-християнських богословів, а навіть у сприйнятті християнина, приналежного до східніх Церков, це не тільки теоретична наука віри, це саме життя, що проникає душу християнської людини і цілу її екзистенцію. Вона живе у таїнстві і з таїнства, вона мислить, діє, творить, молиться, наєдині і в громаді, страждає і вмирає в таїнстві, ціла її екзистенція проникнута таїнством так, як Переображений на горі Таворі Христос був просвітлений таїнственным світлом. А не слід забувати, що це таїнственне світло було чимсь реальним, було дійсністю, яку на хвилину могли оглядати, в неї задивлятися і цілою своєю істотою переживати апостоли.

Якщо говорити про східньо-християнське мислення, розуміння

таїнства і побожність, то можна б сказати, що вони визначаються своєрідним трійцентризмом, тобто скеруванням усього до Святої Трійці, з якої також усе, що є, виходить і в якій воно живе й існує. Трійцентризм в мисленні, житті і екзистенції відкупленої Христом людини є вислідом поступового, в часі і просторі та в людській спільноті самооб'явлювання Бога людині та в світі і спасенно-творчої Божої дії в історичному бігу людства — з одного боку, і такому ж прониканню людини в найглибше таїнство Божества — з другого. Ціла історія самооб'явлювання Бога і його спасенно-творчого діяння на створіння являється нам не так, як це мислять деїсти, мовляв, Бог раз пустив цілу космічну машину в рух і залишив їй собі самій, або, як знову ж думають ті, що твердять, неначе б Бог тільки від часу до часу встрявав в історичний біг людства і цілої вселенної. Самооб'явлювання Божества, це постійна творча і спасенна дія Пресвятої Трійці, що розгортається у тривалій і постійній її лучності зо світом та з людиною. Тому історія об'явлення і історія спасення стоять у взаємній лучності з собою, вони нерозривно з собою пов'язані, вони не тільки існують побіч себе, але проникають цілу історію вселенної і людства, а спасення самооб'явлювання Трійдиного Бога є в своєму началі і по своїй природі найбільш внутрішньою, трансцендентною і екзистенціальною дійсністю самої історії вселенної і людини.

Можна б, дивлячися з низин, тобто з точки зору історичного буття людини, говорити про поодинокі шаблі чи ступені цього історичного і спасенно-творчого діяння Бога — з одного боку, та пізнання й розкривання Бога людиною в міру її дозрівання на її історичному шляху — з другого. Можна б старатися схоплювати це схематично і тоді треба б сказати, що тими шаблями-ступенями є теоцентризм, христоцентризм і пневматоцентризм. При тому не належить цього розуміти так, неначе б ці ступені були від себе відмежовані й одна фаза повністю замінювала другу, отже, неначе б один ступінь ставався безповоротно минулим. У самій схемі йдеться про поступове збагачення, поступове прямування до повноти, а також і про те, що зі становища і точки зору пізнаючої і в даній епосі живучої людини даний період її історичного буття стоїть у центрі її світосприймання і світорозуміння.

Для християнської людини нашого часу незвичайно важливим документом, в якому вже в перших віках християнства висловлено і підтверджено та й наступним поколінням передано оте містеріотеологічне розуміння цілого образу світу у його так тісній лучності з Трійдиним Богом, є без сумніву Нікейсько-Царгородський Сим-

вол віри. Правда, в християнських катихизмах та й у викладі основних правд християнської віри розбивають його на дрібні частини, найчастіше на дванадцять. За тією схемою затрачується основна лінія в Символі віри, як у чомусь цілому.

Символ віри це збірка правд, наскрізь вірних і зобов'язуючих, кожного християнина, хоч через схематичне трактування тих правд якоюсь мірою свідомість повязання тих правд із самооб'явленням Триєдиного Бога, отже, з таїнством Пресвятої Тройці і його лучности з екзистенцією людини на шляху її спасення загубилося у християнській свідомості. В довговіковій історії Христової Церкви тісна єдність між ісповіддю віри і життям, що «символізується і ісповідується» в цьому Символі віри повільно зникла. Іншими словами, в ісповіді віри, де згущено передається основні правди віри, не розглядається, як зовнішнього вислову, чи точніше, зовнішнього знаку таїнственного, але не менше справжнього персонального життя самої віруючої людини. Йому спасенно-творча дія Триєдиного Бога, про яку так виразно говориться в Символі, затрачує свою єдність і тривалість, особливо ж губиться спасенна дія Триєдиного Бога у її тривалому повязанні з цілим створінням. Насправді ж Отці Нікейського і Царгородського Соборів з'ясували одну початкову правду, яка чинила з християнства особливу й звершену релігію, а саме правду про Святу Тройцю у її постійному тривалому вияві у світі та в людині. Без уваги на те, що Символ віри у схематичному перекрої складається з дванадцяти членів, як про це говориться в катихизмах, то його основний поділ зводиться до трьох елементарних частин, в яких змальовується дія окремих Божих Осіб. Після загального ствердження віри в єдиного Бога, яким підкреслюється монотеїстичний принцип християнської віри і яке можна вважати прологом до всього, що по цьому слідує, в Символі віри розгортається в дальшому ціле таїнство Пресвятої Тройці: Вірую в Отця, вірую в Сина, вірую в Духа Святого. У всіх трьох частинах вказується на Троїчне буття, поскільки воно об'явлене у самому єдиному Бозі: Отець родить Сина, Син єдиновірний родиться від Отця, Дух Святий ісходить від Отця через Сина (згл. і Сина). Стільки знаємо про Пресвяту Тройцю, якщо дивимосся на саме таїнство у ньому самому. Але в дальшому говориться вже про вияви, дію, повязання цього Божого Троїчного Буття із вселенною і людиною в ній. Правди про це вказують вже на життя людини, бо вони є його основою, значиться вони, ці правди творять підставу, справжній ґрунт екзистенції людини у вселенній. Отже, ширше говориться в Символі віри про спасенно-

-творчу та історичну, з точки зору людського бачення, дію Триєдиного Бога у вселенній. В цей спосіб у Символі віри Таїнство Пресвятої Тройці, що є начальним таїнством християнської віри, з'являється водночас таїнством буття вселенної і життя людини.

Отець ісповідується не тільки як той, хто є началом у Пресвятій Тройці і не тільки, як той, хто родить Сина. Отець є — і тут вже йдеться про тісне пов'язання із вселенною — Вседержитель, Творець неба і вселенної, всього видимого і невидимого. Вседержитель і Творець, отже, не одноразовий виконавець у відношенні до всього «видимого і невидимого», але динамічний Пантократор, що своїм Промислом «кратей», втримує все, втримує вселенну у бутті. Отець у відношенні до екзистенції вселенної і людини, це тривалий динамічний творчий принцип.

Друга частина Символу присвячена Другій Особі Пресвятої Тройці, Синові. Родження Сина від Отця не залишається тільки відвічним родженням в незбагненному таїнстві Божого буття. Це відвічне родження тісно зв'язується з долею цілої вселенної. Єдинородний Син стається Господом нашим Ісусом Христом, отже, стається історичною у вселенній і між людьми постаттю; пов'язання між Пресвятою Тройцею і світом набирає дуже видимих і дуже дійсних видів. Правда, Єдинородний Син у Святій Тройці — це світло від світла, Бог істинний від Бога істинного, роджений, не-сотворений, єдиносущний з Отцем... Це все, якщо можна так висловитися, стосується сфери таїнственного Божого буття. Але правдою є також, що цей Єдинородний Син сходить з небес, воплочується з Духа Святого і Марії Діви і стається людиною. Ці ствердження відносяться вже до іншої сфери: до існуючої сфери вселенної і людини.

А в дальшому, у цій же другій частині Символу віри, змальовується дію воплощеного — це у відношенні до цілої вселенної —, і вочоловіченого, це знову специфічно у відношенні до людини —, Божого Сина, Ісуса Христа. Зрозуміло, що з огляду на те, що ця дія Другої Божої Особи набрала найбільш конкретних, для людини найбільше доступних видів, бо ж ця дія відбувалася в історії людства і серед живих наявно існуючих людей, якраз тому також, що ця дія мала переломове значення на історичному шляху людства і в спасенно-творчій дії Троїчного Бога по відношенню до всього створіння, тому саме в Символі віри цій дії присвячується найбільше уваги. Дія Христа дуже наявна, вона незвичайно екзистентна й наскрізь історична. На шляху цієї дії є навчання — благовість, страсти і розп'яття, смерть на хресті і воскресення,



а в дальшому возшестя на небеса і, якщо кинути зір в дальший біг вселенної і повне завершення історичного буття людини, тоді перед очима віри виникає — пришестя Христа во славі.

Після тієї, в тричленній композиції Символу віри найобширнішої частини його Отці Нікейсько-царгородського Собору переходять до третього у Святій Тройці, до Духа Святого. Про нього, так бодай виглядає, якщо Символ віри розглядати у схемі окремих, часто непов'язаних з собою членів, стверджується тільки, — що він Господь Животворящий і що від Отця іходить, що він рівнопоклоняємий з Отцем і Сином та що про нього говорили пророки. Все сказане стосується Святого Духа, як його ісповідумо, як Третю Божу Особу у таїнстві Пресвятої Тройці. Одні тільки ствердження, що він животворящий та що про нього говорили пророки вказують на те, що йдеться не тільки про те, що Дух Святий є «житетворчим» у самому Троїчному Божому Бутті, але й що він є житетворчим началом по відношенні до світу й людини. Ще більше підтверджує таке розуміння згадка, що про Духа Святого «глаголяли пророки». Звичайно, пророки могли «глаголати» про Святого Духа, як одного у Святій Тройці, отже, без відношення до якоїсь його особливої дії у вселенній. Пророків можна розуміти як ясновидців, яким Бог дав дар заглянути в таїнство єдиного Бога. Та не слід забувати, що пророки «передрікали» також грядуще, отже, те що в майбутньому в історичному бутті людського роду має наступити. І вони бачили Духа Святого як того, хто творить й постійно оновлює життя, вони прорікали також зшествя Духа Святого в особливіший спосіб. Якщо б тільки на цьому ствердженні про Святого Духа все закінчити і дальші частини розглядати відокремлено від цього ствердження, тоді було б щось недоговорене, а останні правди, висловлені в Символі віри з'являлися б відірваними висловами. Якщо б зупинитися тільки на виразно сказаному про Святого Духа, тоді треба б заключити, що правда про Святого Духа залишається тільки такою, що має значення для віри, але не для життя. Вона залишалася б таїнством без реляції до життя відкупленого Христом створіння. З такої інтерпретації цієї частини Символу віри виходило б, що до світу і до людини мають відношення тільки дві Особи Пресвятої Тройці, Отець і Син. Таке непорозуміння, чи неточне розуміння могло б виникнути в наслідку того, що дальші частини Символу трактується наскрізь відорвано від згадок про Святого Духа. А втім, згадка про Духа «животворящего» і про Духа, про якого «глаголяли», отже, якого передвістили пророки, творить міст до наступ-

них висказів Символу віри, де саме дуже наявно виявляється «життєтворча» дія Святого Духа. Всі дальші вискази якраз і логічно тісно пов'язані з висловленою правдою про «екпореузіс»-ісходження Святого Духа, бо там висказується якраз те, що Дух Святий чинить і довершує після вознесення Христа у відношенні до вселенної і відкупленої Христом людини. Окрім цього Святе Письмо, особливо ж Святе Письмо Нового Завіту, виразно свідчить про те, що Дух Святий зійшов на землю і зійшов на апостолів, а зійшовши, він перебував повік. П'ятдесятниця є задокументована в Святому Письмі. Якщо Дух Святий «ісходить» від Отця у Святій Трійці, то завершенням цього «ісходження» по відношенню до вселенної є «снизхожденіє» — зшествя Духа Святого на землю. Незвичайна динаміка «ісходження» переливається з таїнства Пресвятої Трійці на всю твар. Якщо східні Отці й учителі Церкви радше говорили про «ісходження» Духа Святого від Отця «через Сина», а не «від Сина», то тим бажали наголосити динаміку Троїчного Божого життя і накреслити напрям також у відношенню до сотвореної Богом вселенної: Відвічне родження Сина дотикає Божий твір у його пришестві-вплоченні; відвічне ісходження Духа Святого досягає сотворіння у його вісланні-зшестві. Вплочений для спасення Син неначе тягне за собою зшествя і перебування, з метою освячування, Духа Святого. Свята Трійця пов'язується зі світом і людством у своєму таїнственному спасенному діянні. Про посланництво і діяння у світі говориться якраз після згадки про Духа Святого, як одну з Божих Осіб Святої Трійці у Символі віри. Бо у вселенній і серед конкретно існуючого в історії людства постає Христом основане нове суспільство, його Церква, про що Символ віри говорить словами «в єдину, святу, соборну і апостольську Церкву». З Церквою заіснувала нова дійсність тут на землі. З Церквою вяжеться освячування людини, щоб постала нова твар, щоб людина відродилася. І це відродження, чи за старими текстами «пакирожденіє» — «палінгеннезія» започатковується Тайною Св. Хрещення. І тому й про це згадується в Символі віри. Та нова твар, ця відроджена людина, не зупиняється на тому і не попадає в якийсь самозадовільний квітизм. Ця людина «очікує воскресення з мертвих і життя будучого віку». При цьому не йдеться про очікування в розумінні якогось нічим неугрунтованого вижидання чи якоїсь нездійсненої мрії. Це очікування воскресення, якщо мається на увазі людину і очікування життя будучого віку є безсумнівним переконанням, воно є висловом певности, яка обґрунтовується нічим іншим, як правдою про прихід у світ і перебування в світі,

а особливо в відкупленій Христом людині, як одиниці, і в основаній ним Церкві, як людській спільноті, Духа Святого. Церква, св. Тайни, очікування воскресення з мертвих, життя будучого віку, це в лямідарних висловах і в згущеному виді образ дії Святого Духа у теперішній історичній епосі людства. Без Святого Духа, який не тільки зійшов на апостолів і першу громаду церковну, але який перебуває з нею аж до часу завершення усього історичного бігу людства — до воскресення з мертвих і завершення бігу неба і землі у житті будучого віку, без нього і його дії Церква є немислима. Без дії Духа Святого немислимі також такі дуже сутні речі у Церкві, як єдність, святість, апостольськість і соборність. Без його перебування хрещення залишалося б тільки людською формою прийняття в чисто людську громаду. Без Духа Святого і його дії у світі очікування воскресення і будучого віку були б самообманом.

Якщо все те пов'язати з дією Святого Духа, якщо пов'язати правду про ізоходження Святого Духа животворящого від Отця із останніми висказами Символу віри про Церкву, хрещення і очікування, тоді щойно отримуємо в Символі віри справжній образ Троїчного Таїнства в самому єдиному Бозі і водночас пов'язання цього таїнства із екзистенцією Христом відкупленої людини.

У продовженні історичного посланництва і дії Христа Богочоловіка, посланництва і дії, які з уваги на людську природу мусіли мати тільки часовий характер і перетворитися в інші види його діяння, тобто далі діяння воскреслого і прославленого Христа, — у продовженні цього посланництва починає в світі через Церкву виявляти свою дію Дух Святий. Його зшестя історично визначається днем П'ятдесятниці, що й вважається народженням Церкви. Він поселяється в Церкві, він перебуває в ній і з нею, очевидно, відповідно до своєї природи, отже, таїнственно, але не менше реально. Дух Святий творить основу нової екзистенції для людини в започаткованій своїм зшестям історичній епосі спасення, у сучасному еоні, бо майбутнього еону щойно очікуємо. Дух Святий стається новим, постійно діючим в людині, в Церкві, в людстві, в світі, і невідлучним від світу і людини Божим чинником, Божою тривалою ентелехією. Тому й Церкву можна розуміти тільки як таїнство, містеріон, як живий храм Святого Духа. Коли приймаємо цю тривалу наявність у Церкві та в світі Духа Святого, тоді і образ Церкви, образ світу, образ людини з'являється сучасній людині наскрізь іншим, як той, що його подають до вірування деїсти, натуралісти, чи юридиристи. Цей образ отрясений від тих усіх затемню-

вань та тіней, що притемнюють так часто справжній прегарний красвид.

Реасумуючи ці думки, можна сказати: Символ віри, це не тільки збір теоретичних правд. В Символі віри викладено на підставі Божого об'явлення Таїнство Триєдиного Бога, Пресвятої Тройці. Триєдиний Бог з'являється нам як творчий і постійно діючий принцип, що в світі і в людині, і в Церкві як особливий установи свого Промислу для спасіння людства розгортає свою спасенно-творчу дію, встановлюючи нову основу для екзистенції свого створіння, родячи нову людину, освячуючи її і переображуючи її разом із вселенною, щоб у завершенні цієї дії у воскресенні мертвих настало нове небо і нова земля. Символ віри це і ісповідь, і життя людини у тісній сполучі і таїнственній єдності з Триєдиним Богом, Отцем, і Сином, і Святим Духом.

Саме таке розуміння Символу віри угрунтовується євангельськими текстами, зокрема 14-а глава євангелії св. єв. Йоана, якої зміст заключається в словах «Аз єсьм путь, істина, і живот (Йо 14, 16), найкраще таке розуміння підтверджує.

На питання ап. Томи: «Господи, не знаємо, куди йдеш, і як можемо знати путь...», каже Христос: «Аз єсь путь, істина, і живот».

Христос, отой, хто йде до Отця, щоб приготувати місце для своїх учнів, той, що знову прийде, щоб взяти учнів до себе і примістити їх в обителях Отця небесного, той Христос, що каже про себе, «віруйте в Бога, і в мене віруйте», який, отже, вимагає такої самої віри в себе як в одну з Осіб Пресвятої Тройці, вважає цю віру не тільки абсолютною правдою, відірваною від життя і без кореляції до екзистенції тут на землі, у цьому світі, у відірванні від завершення тієї екзистенції в пакипришесті Христа. Ця абсолютна правда, якою є Христос як вполчене Боже Слово і якою є кожне ним сказане слово і його вчення, якою є особливо таїнство Пресвятої Тройці, ця абсолютна правда є нерозривно зв'язана з життєвим шляхом людини — «і одос» — путь, та з її спасенням — «і воі» — життя.

Віра в Бога і в Христа є життєвим шляхом людини, а шлях тут у світі — це щось дуже конкретне і екзистентне. Свята Тройця як таїнство віри невідлучно зв'язана з тим життєвим шляхом людини як абсолютна істина, а разом із тим як істина трансцендентна і екзистентна в історичному бігу вселенної і людини, на якому вияв-

ляється перманентно її спасенно-творча дія. « І воі » — це надприродне, на таїнстві оперте, життя людини, її « жизнь », творене в людині Духом Святим через його благодать, що знову ж становить запоруку завершеного і прославленого життя після кончини цього віку. « І воі » — жизнь, тобто життя в надприродному розумінні в теперішній епосі після довершеного Христом відкуплення не є теоретичною богословською спекуляцією; воно є справжньою новою екзистенцією людини. На такий характер « жизни » і на його функцію, у відрізненні від життя в наскрізь природному біологічному розумінні, звернув вже перед десятками років увагу Д-р Йосиф Сліпий, тепер Верховний Архiepіскоп і Митрополит Помісної Української Церкви, в одній із своїх богословсько-догматичних праць.<sup>16</sup>

Нікейсько-царгородський Символ віри це немов розгорнення і детальніше у формі ісповіді розяснення отих слів Христа « Аз єсмь путь, і істина, і живот ». Та не тільки це. Символ віри, це переспів цілої 14-ої глави євангелії св. єв. Йоана, якщо розуміти Символ віри як ісповідь віри в таїнство Пресвятої Тройці у тісному повязанні Троїчного Божого життя з спасенно-творчою дією Пресвятої Тройці у вселенній і в людині. Бо ось що говорить в цій главі, що наводить слова Христа:

« Віруйте в Бога, і в мене віруйте... » 14, 1.

А в Символі віри маємо відповідь на цей заклик Христа: « Вірю в єдиного Бога... ».

« В домі Отця мого є численні обителі... », каже Христос згідно з переданням євангелиста Йоана. Обитель, це по грецьки « ікос ».

В Символі віри ісповідуємо: « Отця Вседержителя... ». Отець, вседержитель, пантократор, ікономос, в якого є обителі жизни.

« Якщо б ви знали Отця, і мене знали б... ». Бо Христос, Боже Слово, роджений від Отця. Тому в Символі ісповідуємо: « І в єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, єдиногодного... ».

Коли знову Филипп звертається до Христа з проханням — « покажи нам Отця... », Христос відповідає — « хто мене бачив, той бачив Отця... Чи не віруєш, що я в Отці, і Отець в мені... Віруйте мені, що я є в Отці, і Отець є в мені ».

Прочитуючи ці слова, в яких кілька разів висловлюється думку про відношення між Отцем і Сином, відчувається, як ці слова у своєму змісті ведуть до зформулювань в Нікейсько-царгородському

---

<sup>16</sup> J. SLIPYJ, *Die Auffassung des Lebens nach dem Evangelium und dem Ersten Brief des Hl. Johannes*, « Opera Omnia », Твори Верх. Архiep., Рим, 1968, Том I, ст. 34-89.

Символі віри — «і в єдиного Господа Ісуса Христа, Сина Божого, єдинородного, від Отця родженого перед усіми віками, світло від світла, Бога істинного від Бога істинного, родженого не сотвореного, єдиносущного Отцю, через якого все сталося».

Від 16-го стиху названої глави в євангелії Йоана, а в Символі віри від т. зв. 8-го члена у схематичному представленні, тема присвячена Духові Святому. Христос об'являє третю Божу Особу, Духа Святого, змальовуючи його посланництво наступними словами: «І я умолю Отця, і іншого Утішителя дасть вам, щоб пробував з вами на віки, Духа істини..., якого світ не може прийняти, бо не бачить його, ні не знає його; а ви знаєте його, бо він у вас перебуває і в вас буде...».

І ці слова Христа передаються в Символі віри як ісповідь Христом відкупленої людини: «І в Духа Святого Господа Животворящого, що від Отця і Сина ісходить...».

Отой Дух Святий, що його обіцяє вимолити в Отця небесного Христос, не є Божою Особою, що залишається у далекій від людини і вселенної сфері буття, а чи тільки людської думки. Він, Дух Святий, хоч неосяжний у таїнстві Пресвятої Тройці, є близький і наявний у своїй життєтворчості, бо ж він животворящий, тут у вселенній і в людині; він є тут присутній, хоч так часто світ його не знає, але він тут перебуває і перебувати буде, як про це запевнює Христос. Той, обіцяний Христом, Дух Святий животворящий і утішитель, себто — він тут перебуває, щоб творити і діяти, він встряває у безпосереднє життя людини, в її екзистенцію тут на землі, він утішитель на те, щоб — за словами Христа — «не засмучувалося серце ваше...».

Перебування Духа Святого на віки, потішування ним людини, оця Христом змальована нова дійсність у світі з приходом Святого Духа творить підставу для започаткування й тривання нової епохи в історії спасення людського роду. А Символ віри змальовує цей Духом Святим створений кравид ісповіддю «в єдину, святу, соборну і апостольську Церкву», нашою ісповіддю тайни хрещення і нашим очікуванням «воскресення мертвих і життя budouчого віку».

Підсумовуючи ці думки, можна ствердити наступне: Із 14-ої глави євангелії св. єв. Йоана наглядним стає тричленний уклад Символу віри, а таїнство Пресвятої Тройці, викладене Христом і передане євангелистом Йоаном, а пізніше подане Отцями Нікейського і Царгородського Соборів до вірування, як ісповідь, з'являється не тільки у своїй абсолютній істині відносно природи Єдиного Бога, але й таїнством нової екзистенції відкупленої Христом людини.

Д-Р ЙОСИФ ДАЧКЕВИЧ

## ПОВІСТЬ ПРО ПЕРЕНЕСЕННЯ МОЩІВ СВ. НИКОЛАЯ

(Dr. JOSEPH DACZKEWYCZ, *The Tale about the translation of Saint Nicholas' Venerable Relics from Myra to Bari*)

### SUMMARY

Saint Nicholas Wonderworker, Bishop of Myra in Licia at the end of 3rd century A.D., immortalized his name by a life so dedicated that even the scarcity of written documents concerning him can not put in doubt his ecclesiastical activity. No testimony is offered by any historian to prove that after the death of this great Saint, buried in the diocesan cathedral of Myra, there was no manifestation of crowds of pilgrims to honor his venerable sepulchre. On the contrary, after his death the town of Myra, without any previous historical tradition, became the center of massive pilgrimages, where prayers were answered with miracles, and the venerable tomb was marked by the effusion of a liquid known as myrrh or manna. Nor was the influx of pilgrims interrupted by the occupation of Lycia by Turks-Seldjucs, who tried, but without much success, to bring to an end the honor being paid to a Christian saint whom they would have gladly removed from the occupied territory. They failed in their attempts to do so and it was at one time impossible for the emperor Basil I to acquire the precious relics and to place them in one of the churches in Constantinople.

It was in the 10th century that an anonymous biographer of St. Nicholas wrote concerning him that both the East and the West preach and glorify his name. "Wherever people live — in villages and in cities, on islands, and in the furthest corners of earth — they praise his name and build churches dedicated to him... All christians cherish his memory... and his blessings without pause or limit continue to shower upon the entire world: the Scythians experience them as do the Indians, so too the barbarians, the people of Africa, and the Italians."

After all the literary monuments concerning St. Nicholas were published by G. Anrich, it was possible to learn more concerning the historical events connected with the translation of his relics from Myra to Bari, in Apulia, in April and May of 1087, during the reign of the Emperor Alexius I Comnenos (1081-1118). It was at that time that the Westerners were interested in bringing to their countries relics of Christian saints from the Orient. The citizens of Venice especially cherished the plan of translating the relics of St. Nicholas. But these relics had been taken by the sailors of Bari who, although they themselves were ruled by the Normans, were permitted to sail freely over the seas. Their Archbishop Ursos was an able diplomat who was an intermediary in relations which existed between the Pope, the Normans, and the local nobility. The translation

of St. Nicholas' relics is attested to by the Italian National Annals and by local Barian chronicles. There are also two Latin accounts, transmitted to our times, describing this historic event in detail: the written testimony of Archdeacon John, secretary to Archbishop Ursos, and Nicephorus, who helped in transferring the relics to the Church of St. Eustratius. The Greek account of an unknown author edited in this volume in the Ukrainian translation, relies upon the Latin texts. These texts also inspired an Ukrainian author for another version of this same event. This tale was published in 19th century by I. Shlapkin in "Monuments of Ancient Literature" (*Pamiatniki drevnoy pismennosti*). Some of its problems were discussed by Metropolitan Makary in his "Ecclesiastical History of Kievan Rus".

This account is one of the oldest monuments of old Ukrainian literature. Its author, an unknown monk of Pecherska Lavra, probably wrote it under the supervision of Metropolitan Yefrem himself. In the Introduction the Great Prince of Kyiv Vsevolod, and the prince of Chernihiv Volodymyr are named. The end of the account gives important information about the establishment of the Feast of the Translation of the Relics in Rus-Ukraine.

The Turks had destroyed cities and towns from Antioch to Jerusalem, not sparing Licia nor Myra, the city where the relics of St. Nicholas rested. The Miracleworker appeared in a vision to one devout priest and told him to transfer his body to Bari. Further, the Pechersky author tells about the departure of three Barian ships laden with grain to Antioch, and about how the Barians beat the Venetians who were also planning to set out for Bari for the relics. The country around Myra was deserted, but in the church of the Saint the voyagers met four monks, who immediately pointed out the location of the grave to them. The voyagers found the coffin and carried it to the ships and embarked for Bari accompanied by two of the monks.

The crowd gathered on the Barian shore accepted the relics with joy, and miracles began to happen from the first moment of their arrival. Finally the Ukrainian author informs his readers that three years after the translation, a request was sent by the Barians to Pope Herman (read Urban), to come to Bari and to transfer the relics to the new church. The Pope arrived with bishops and nobles and with great ceremony deposited the relics in the crypt of the new church September 29, 1091. "The Pope of Rome with bishops, the inhabitants of Bari and all the people instituted the feast commemorating that day which is celebrated by all the nations." The account of this event was made when Prince Vsevolod was still alive, and he died in 1093. The reason of the translation of the relics in Ukrainian tale differs from the one given by the archdeacon John. The sympathy with which our author speaks about the Latin representatives, the Pope of Rome, the bishops and faithful, and the attention attributed to the Byzantine patriarch and the distinction of the devout priest characterize the Christian spirit of the monk of the Pechersky monastery. We see two Myrian monks sailing with the relics to Bari. To the mind of the Ukrainian author they were not imbued with hatred towards the Latins — in the problems of faith and the eastern and the western relations, there still exists a complete solidarity — and he does not point out any differences between the Greeks and the Latins: both of them are for him equal Christians.

At that time a church service in honor of the Translation of the relics was written by someone that must have been the Pechersky monk who worked under



the watchful eye of Metropolitan Yefrem. The Troparion for the feast of Translation proclaims that:

“ On this day of great joy, the city of Bari rejoices, and together with the whole world it expresses its satisfaction in hymns and sacred songs as the holy feast of the Translation of the precious and miraculous relics of Saint Nicholas Wonderworker is being celebrated: a light, which radiantly shines and never sets, drives far away the darkness of temptations and sicknesses from those who call upon it with faith. ”

The Kondakion makes the significance of this feast known thus:

“ As a star your relics passed over from East to West, the sea sanctified itself by this journey and the city of Bari received a grace thanks to you, because on account of your love to us, you appear to us as a powerful and merciful Wonderworker. ”

The eighth song of Canon makes it known that: “ You, o Savior, have shown your Confessor to the new Israel as more glorious than Moses, who rescues us from all evils. ” This “ new Israel ” — the Christian nations, belonging to the Latin Church rejoice that the Confessor's relics translated from East, were deposited in the city of “ Latin language ” and the whole Ukrainian Church participates in this joy by establishing for its faithful a special observance, by dedicating churches to it, and the attention paid to the “ warm Nicholas ” in modern Ukrainian literature. Nothing is noticeable in songs and prayers that would point out some historical injustice, and the feast itself bears characteristics of an all-Christian solemnity.

### **Історичні відомості про життя св. Николая Чудотворця.**

Про св. Николая написано багато творів, що свідчать про святість його життя та про популярність, якою він втішався в цілому християнському світі. Однак багато подій, зв'язаних з життям Святого, не має історичного значення, а є це тільки легендарні перекази. Тому для добуття основних відомостей про св. Николая треба брати тільки такий матеріал, який може мати історичне значення. Перша біографія св. Николая доволі пізнього походження, бо відноситься до початку IX ст., її написав константинопільський монах, пізніший патріарх, св. Методій. З загального почитання св. Николая можна заключати, що і перед Методієвою працею існували якісь житія Святого, що не переховалися до наших часів. Патріарх Методій писав свою працю, користуючись різними джерелами, одно з них нам відоме, це « Діяння трьох воевод », переказ про те, як їх було звільнено від страчання. Цей переказ був написаний за імператора Юстиніяна в VI ст., його автором мав бути чернець Евстратій. Від цього автора походить відомість, що за його часів існувало вже писане життя св. Николая. Могла існувати теж докладна історія трьох воевод. Такими здогадними дже-

релами мусів користуватися Методій при опрацюванні біографії св. Николая.

Около 564 р. помер інший св. Николай, що був спочатку архимандритом Сіонського монастиря біля Мир, опісля він був єпископом Пінарським. Історія його життя появилася при кінці VI ст., її віднайшов у XVIII ст. архієпископ з Санта Северіна Фальконій і видав перший раз 1751 р. В житті цього Николая Сіоніта, єпископа Пінарського, є згадка про Николая Мир Лікійських Чудотворця, що його пам'ять обходили святочно у Мирах 6 грудня вже в VI ст., і там була церква, присвячена його імені.

В X ст. було написане незаним сьгодні автором «компілятивне життя» мирлікійського Святителя. Це було зведення двох житій двох різних Николаїв в одну біографію одного святого з багатьома подрібними переказами. В тому самому часі появилася ще одно таке житіє, що його автором був Метафраст, який всі відомі житія використав для створення одної Николаївської біографії. Таким способом з житій двох різних святих постала історія життя, що її в X ст. в'язали з св. Николаєм Чудотворцем. Однак наші церковні книги зберігають службу Святого, написану тільки на основі біографії опрацьованої Методієм. З цієї біографії можна вибрати деякі дані, що можуть бути зовсім близькі до історичної дійсности.

Св. Николай народився в Патарі, визначному місті Лікії, країні на південному побережжі Малої Азії, вкритої густими пасмами скалистих гір. Приблизну дату народження можна поставити на 270 р. Батьки Святого були багатими, але й побожними христианами і вживали свого майна для виконання діл милосердя. Николай був одинокою дитиною своїх батьків і був охрищений і миропомазаний у дитячому віці. Від найраньшого віку він мав придержуватися суворого посту, не ївши в середи і п'ятниці тільки один раз денно. Від п'ятих років життя почав науку Священного писання, що вводила його у тайни правдивої віри. Його батьки померли, коли він ще був молодим хлопцем, залишаючи йому набуте майно, що його Святий постановив зужити на Божу славу і на поміч людям. Нагода для такого вияву милосердя прийшла скоро. Своїми засобами допоміг Святий трьом дочкам зубожілого патарського міщанина вийти заміж і таким чином оминати жорстокої долі залишених без опіки на людську наругу молодих дівчат.

Час рукоположення Святого на священника невідомий. Серед незвичайних обставин і в чужому місті мало відбутися покликання його на єпископський престіл. То мало статися в сусідньому місті

Мирах, около 300 р. Майже всі долини Лікії знаходяться між скальними проривами, виритими гірськими річками. Такі долини стрічаються найчастіше при морському побережжі, де знаходяться лимани рік, там витворюються рівнини з нанесеного водою з гір каміння і землі. На такому скальному терені, приблизно 3 км. від морського побережжя, знаходилося місто Мири, сьогодні Дембре-Чай. У згаданому часі в Мирах відбувався з'їзд єпископів Лікії для вибору нового єпископа на опорожнений престіл у Мирах. Св. Николай мав бути назначений на єпископа чудесним способом Богом, як чоловік, що виконував усі накладені на нього Богом і Церквою обов'язки.

Початок IV ст. записався в історії східного християнства новим гоненням віри. В лютому 303 р. почалося Діоклеціанове переслідування, яке шаліло головню на Сході і продовжувалося спочатку протягом восьми років до указу Галерія з 11 квітня 311 р. у Фригії, що сусідувала з Лікією. В одному християнському місті всіх мешканців спалено живцем у підпаленій церкві. Після короткої перерви, що наступила завдяки квітневому едиктові Галерія, гонення розгорілося наново за Максиміана і тривало до Мілянського едикту 313 р. Однак на Сході переслідування дальше тривало за Ліцініяна, доки його не побив Константин 323 р. Св. Николай, що був єпископом християнської громади і голосив в святим завзяттям правди віри, був схоплений гонителями, тортурований, закований у кайдани і в'язнений разом з іншими християнами. Церковний Синаксар згадує тільки загально, що за Діоклеціанового переслідування св. Николая закували, кинули в темницю і піддали тортурам. Щойно за Константина в'язнів було звільнено з тюрем і св. Николай, знайшовшись на волі, вернувся до Мир. Про дальше життя Святого розповідає його біограф Методій, що аріяньську в'єсь було відкинено в Мирах, як смертоносну отрую, завдяки наполегливій освідомній праці св. Николая. Св. Методій нічого не згадує про присутність св. Николая на Нікейському соборі 325 р. За іншою традицією св. Николай виступив на цьому соборі як рішучий ворог аріянізму і самого Арія. Св. Чудотворець виступав теж гостро проти поганства. За його старанням зруйновано велику святиню Артеміди.

Николай був батьком свого народу і сторожем його дочасних справ. Губернатор Евстатій дався свого часу підкупити, щоб засудити на смерть трьох невинних людей. Коли кати приготувлялися до страчення невинно засуджених, Николай появився на місці езекуції, схопив ката за руку і звільнив в'язнів. Тоді звернувся

до Евстатія і так довго не переставав його ганити, аж цей визнав свою провину і висловив свій жаль. Тій події приглядалося трьох царських урядників, «воєвод», що були в дорозі до Фригії для повнення там урядової служби. Дальша історія згаданих воєвод відбувається на терені Константинополя. Префект столиці Авлавій оскаржив їх фальшиво перед імператором, позаздростивши їм їхнього впливу і значення в державі. Було видано наказ покарати воєвод смертю. Тоді воєводи пригадали собі подію в Мирах, що її свідками вони були, і просили Бога, щоб за поміччю богоугодного єпископа вони могли бути врятовані від смерти. Тієї ночі св. Николай появився у сні Константинові і під загрозою наказав йому звільнити трьох невинних службовців і притягнути до відповідальности Авлавія. Ранком імператор сам допитував засуджених мужчин і коли довідався, що оскаржені покликувалися на Николая з Мир, того самого, що йому був появився вночі, звільнив їх від оскарження і післав до Святого післанців з просьбою більше йому не грозити. Це було найславніше чудо св. Николая в часах св. Методія, найбільш популярне у Візантії і на його основі по найбільшій часті написана вся церковна служба св. Чудотворцеві.

За старовинним переказом св. Николай помер 6 грудня 341 р. і був похований у своєму єпископському місті, Мирах. Численні чуда, що діялися після його смерти, поширили славу Святого по цілому світі. Анонімний біограф Святого з X ст. писав: «Захід і Схід голосять і прославляють його ім'я. Де тільки живуть люди, по селах і містах, на островах і в найдальших закутинах землі, почитають його ім'я і будують церкви на його пошану, ставляють його ікони, голосять похвальні бесіди і влаштовують обходи. Всі християни, молоді і старі, мужчини і жінки, хлопці і дівчата, вшановують його пам'ять і призивають його на поміч. А його дари, що не знають меж часу, продовжуються від століття до століття і спливають на цілу землю: Скити їх знають, як теж індійці і варвари, африканці й італійці». Для візантійських авторів X ст. і пізніше, предки українського народу називалися все ще скитами, так як магометанські завоювальники візантійських посіlostей називалися персами. В часі імператора Юстиніяна було побудовано в Константинополі базиліку на честь св. Николая, а його мироточиві мощі спочивали в Мирах у багато прикрашеній церкві, що находилася на півдні міста поза укріпленнями ближче до моря. То була церква побудована у виді трьох нав, більшої — середньої і двох менших — бічних; до правої нави притикала прибудівка, що в ній находилася марморна гробівниця з мощами Святого. Сьогодні

це тільки розвалини: мармурні колони, розбита гробівниця і незначні залишки величавої святині, все залите водою.<sup>1</sup>

### **Перенесення мощів св. Николая Чудотворця з Мир до Барі.**

Подія перевезення італійськими моряками мощів св. Николая в малоазійського міста Мир у Лікії до італійського міста Барі в Апулії 1087 р. відбулася за пановання візантійського імператора Олексія I Комнена (1081-1118). Візантійська імперія хилилася до упадку. Турки-сельджуки під Манзікертом 1071 р. завдали їй страшного удару. Імператор Михайло VII. Дука був примушений для рятування імперії шукати допомоги в папи Григорія VII, тому в державному інтересі візантійців було здержати всяку проти-латинську церковну пропаганду, щоб не шкодити заходам імператора і не підривати довіря Заходу до доброї волі візантійських правлячих кіл. Візантійські високі церковні кола, що гуртувалися доколя патріярха, висували в сторону Заходу ряд закидів, що мали викликати недовіря населення до західної Церкви і переконання, що вона вийшла із шляху правовіря і вступила на дорогу єресі. Тими гріхами західної Церкви мали бути піст у суботу, опрісноки, безженність духовенства і «філіюкве». Коли в західній Церкві і були безпорядки, то були там і великі мужі, які завзято й успішно боронили порядку в Церкві, одним з них був великий муж на Петровому Престолі папа Григорій VII († 1085 р.). Олексій Комнен взяв під свій догляд церковні справи свого часу, його цезаропапістична практика обмежила самотійну діяльність патріярха, насичену ворожістю до римської Церкви. Шукаючи замирення із Заходом, Олексій гамував розбурхані атаки духовенства на західну Церкву і спиняв потік закидів, що самі свідчили про невисокий моральний стан їхніх авторів. Ворожість до Заходу не приносила добра східній Церкві, зате шкодила візантійській державі і замість поєднання, ширила прірву між дітьми одної Христової Церкви. Доцінюючи вагу монастирів, незалежних від світської ієрархії, в розбудові релігійного життя і в перестеріганні чистоти віри, імператор надав монашій республіці на Атосі широкі права і від низу брався до наладнання порядків у Церкві. Рядове чернецтво східної Церкви, перейняте аскетичним духом, було в своїй основі найбільше кон-

---

<sup>1</sup> І. АНРИХ, *Гатіос Ніколяос*, т. II, ст. 525.

сервативним елементом, бо за чернечими правилами, втікаючи від світа, воно було найменше причетне до всяких інновацій, що їх вводила церковна верхівка, і тому воно спочатку не піддавалося впливам протиримської пропаганди, що намагалася бачити в Римі єретичне вчення і відступлення від правовіря.

Протилатинські виступи візантійців спиняла присутність Венеціян у Візантії, які завдяки розбудові своєї флотії і пожвавленій торгівлі ставили Візантію у стан економічної незалежності, а крім того вони атакували музулманські посілости над морем і ставалися бажаним союзником імператорів. Тому, що Венеціани були латинниками, вони будували свої церкви і монастирі навіть у самому Царгороді і в візантійському оточенні вільно практикували свою віру. Венецький архиепископ, що став називатися тепер патріархом, почав виконувати дипломатичну службу між Апостольським Престолом і імператорським двором. У Венеції, як і в інших італійських портових містах, був у великому почитанні св. Ніколай; можливо його принесли сюди моряки із Сходу, що вважали св. Ніколая своїм особливим покровителем. Імператор Олексій бачив на Заході сили, на які міг рахувати в розправі з турками, тому він поважно думав про полагодження суперечки між обома Церквами. В тій цілі він підготовляв скликання церковного собору для полагодження догматичних рівниць. Богословський твір Теофілякта з Болгарії, що появився в тому часі у Візантії, виявив, що не було в суті такого вчення в римській Церкві, ані такої практики, що оправдували б поділ обох Церков. Твір «Блуди латинян» це властиво оборона західної Церкви,<sup>2</sup> від якої автор вимагав тільки рішучо ясного вчення про природу Святого Духа, через пропущення у Символі віри слова «філіюкве». Твір цей набув у Візантії і поза нею великої популярності. Тоді теж папа Урбан звернувся був до імператора Олексія з зажаданням на патріярха, що цей наказав усунути ім'я папи з диптихів та перестав поминати його ім'я в богослуженнях. Олексій скликав синод у вересні 1089 р., на якому наказав, за вимогами канонічного права, вписати ім'я папи в диптихи і споминати його у богослужбі. Патріярх мав повідомити про це папу Урбана II, тому своїм посередником назначив він Васілевса, єпископа з Реджіо в Калябрії.<sup>3</sup> Однак єпископа Васілевса прогнали були нормани з Калябрії за його контакти з

<sup>2</sup> М. Чубатий, *Історія християнства...*, ст. 407 сл.

<sup>3</sup> HOLZMAN, *Unionsverhandlungen*; Чубатий, *цит. твір.*, ст. 408.

антипапою Климентом III (1084-1100), тому дослідникам стає підозрілою справа, чи дійсно візантійський патріярх змагав до налагодження відносин з Римом.

В Русі-Україні володів тоді на київському престолі великий князь Всеволод (1086-1093), що до смерти Ізяслава був князем переяславським. Тому що його першою жінкою була грекinya, дочка Константина Мономаха, існував погляд, що в Переяславі візантійські впливи стрічали більше податливий ґрунт для своєї експанзії, але це можливо мало місце тільки за життя цієї візантійської царівни, яка померла 1070 р., потім ці впливи перервалися.

В цьому часі продїстався до Русі-України культ апостола Андрея, що тоді почав вважатися основником візантійської Церкви. В Русі-Україні міг цей культ знайти місце для самостійного розвитку, з огляду на давню традицію, записану в IV ст. істориком Євсевієм про голошення Євангелії апостолом Андреем у краю Скитів. Можливо, за візантійським впливом Всеволод причинився до прослави апостола Андрея в русько-українській Церкві будовою храму на пошану Апостола та відкриттям жіночого монастиря при ньому. Міг тоді теж поглибитися культ св. Николая, про що, однак, не маємо ніяких джерел.

Всеволод відомий з поширювання культури і книжності в Україні; був це взагалі час буйного розвитку культурного життя в нашій батьківщині, бо і князь чернігівський Святослав був відомим меценатом освіти і письменства. По ньому залишилося два Збірники письменницького дорібку. Поширювалися тоді в Русі-Україні грецькі твори в перекладах. Найбільше кипучим джерелом культурно-освітнього і церковного життя був Печерський монастир. Вже перший його основник, митрополит Іляріон, створив був тут атмосферу любови і праці для добра Руської Землі; він виховав покоління великих мужів, які жили і працювали з успіхом для держави і Церкви. В Печерському монастирі розвивалася історична наука, бо там писали монахи державний літопис, а списки житій його святих подвижників вирости у величавий пам'ятник, відомий під назвою печерського Патерика. Життя в Печерському монастирі було тісно пов'язане з життям княжого двора, кандидатами до нашого життя були в багатьох випадках члени княжих родів і київського боярства. Крім суворого перестерігання східних монаших правил Печерський, як і інші монастирі, вели освітню як і харитативну працю на місцях свого основання, а в Печерському монастирі особливо переписували церковні книги, перекладаючи їх з грецької мови, малювали святі ікони і таким способом впливали на своє-

рідний, русько-український тип християнства, відмінний від візантійського і західного. Тому і візантійські кандидати на київський митрополичий престіл мусіли рахуватися з місцевими обставинами, погамовувати своє візантійське почуття більше вартности і притупити своє вістря ненависти до західного християнства. Прикладом такого грека на митрополичому престолі, що поєднював у собі високу освіту, потрібну для нав'язання контакту з провідними церковними і світськими колами Русі-України, з хистом дипломата, що вмів скривати свою думку про справи, які не були в осередку його зацікавлень, та знав, як вміло відкладати або вважати несуттєвими традиції русько-української Церкви, — вшановування пам'яті місцевих святих, що з неприхованою ненавистю відносився до Заходу — був Іван II. Західні християни були для нього не вповні правовірними, великий ігумен Печерської Лаври св. Теодозій не діждався від нього акту проголошення його святим, зате візантійські новості, як Свято-Андріївський празник, скоро входили в церковну практику, а зв'язки із Заходом, для якого Русь-Україна була бажаним і цінним партнером, переривалися і зникали. Відомо, що ненависть цього грека до мішаних подруж київської і взагалі княжої династії з латинянами. Його церковні правила про подружжя з латинянами визнають, що « віддавати дочку найблагороднішого князя за жінку до народів, що причащаються опрісноками, рік недостойна та дуже погана ».<sup>4</sup> Перервати цього контакту зі Заходом Іванові II не вдалося, візантійські впливи ще тоді не набрали тієї сили, з якою вони пізніше приступили до викорінювання рідних традицій в українському християнстві і насаджуванні візантійських. Тому теж між митрополитом і Печерськими ченцями відносини були неясні; крім канонічної субординації інших контактів не подибується. Переяславський єпископ, русько-українського роду, пізніший київський митрополит Єфрем, відомий меценат і покровитель культурно-суспільного і харитативного життя в Переяславі ніколи не стрічається з греком Іваном II на публічних торжествах, хоч були до цього нагоди. Кривив душею Іван тоді, коли мусів репрезентувати київську митрополію в її зв'язках із західною Церквою.<sup>5</sup> Нагода до цього трапилася тоді, як прибуло до Києва посольство антипапи Климента III 1085 р. з пропозицією співпраці

---

<sup>4</sup> М. Чубатий, *цит. тв.*, 412.

<sup>5</sup> Соболевський, А.І., *Отношение древней Руси к разделению Церквей*, Изв. Имп. Акад. Наук VI, 1914, ст. 99; М. Чубатий, ст. 412.



з західним християнством, що знайшлося в його антипапському таборі; таке посольство могло прийти за порозумінням з візантійським патріархом, щоб працювати над підірванням авторитету легального папи Урбана II. Митрополит Іван II прийняв антипапських делегатів з ввічливістю, але відмовився вирішувати справу церковного порозуміння, заявивши, що такі справи належать до компетенції царгородського патріярха. При тому він не пропустив нагоди, щоб не докорити західним делегатам за їхні мнимі ересі. Тим часом українське християнство росло і розвивалося завдяки праці Печерських ченців під проводом великого ігумена Нікона; для висвітлення його життя і діяльності маємо тільки дуже скупі джерела. В Печерському монастирі виховувалися майбутні єпископи і священники, авторитет Печерського монастиря зростав в очах світських і духовних Русі-України; він, а не митрополія, стався центром, з якого виходили норми християнського життя, які обов'язували державних мужів і посполитих людей, для яких спасіння душі було важною ціллю життя. В Печерському монастирі постав твір про життя князів Бориса і Гліба, якого авторство приписують ченцеві Несторові. Крім звеличування святих князів, у цьому творі присвячено багато місця прославленню рідної землі. У творі монаха Якова про життя святих Ольги і Володимира поставлено вимогу канонізації княгині і князя, що заслужилися в поширенні християнства в Русі-Україні і тому мусіли як примірні християни і як борці за поширення царства Божого на землі бути винесені на престоли святих. Йшли також заходи про канонізацію преподобного ігумена Теодозія. Але цьому спротивлявся митрополит Іван II, для якого тільки греки могли вважатися кандидатами на святих, гідних Божого прославлення і людського почитання. За цього митрополита відбулося теж перенесення мощів св. Ніколая Чудотворця з Мир до Барі, але про це не могло бути мови в оточенні, ворожому до західного християнства. З нагоди смерти Івана II залишилася в літописі похвала цьому митрополитові, що «такого передше не було на Русі, та по нім не буде такого».<sup>6</sup>

Присланий на скору руку з Візантії, новий митрополит Іван III, здобув собі славу «мерця». У «Повісті» записано, що він був умом простий та по-простому проповідував. Він побув на митрополичому престолі несповна року. Бувши радше аскетичного світогляду і консервативного напряду в релігійно-церковному житті,

---

<sup>6</sup> Лихачев, *Пов. Врем.* Лет, I. т. текст і перевод, ст. 137; М. Чуватий, 413.

цей митрополит був, можливо, готовий до співжиття з західною Церквою. Він голосував за поновним вписанням папського імени до диптихів візантійської Церкви на синоді, що його скликав імператор Олексій у вересні 1089 р. По повероті з Царгороду Іван III скоро помер.

### **Переяславський єпископ і київський митрополит Єфрем.**

Наступний митрополит Києва не втішався занадто популярністю в колах пізніших літописців візантійської школи, хоч був це один з найвизначніших митрополитів на київському престолі після Іларіона й окраса русько-української Церкви взагалі. З його життя відомо, що він походив з дуже багатого боярського роду, одідичив по батьках велике майно і все, що мав, віддав на потреби свого народу. Сам він вже як, правдоподібно, один з княжого оточення, залишив світські достоїнства і почесні, зголосився у преподобного Антонія печерського з проською постригти його у чернечий стан. Печерський пресвітер Нікон мав довершити чину його постриження ок. 1060 р. Це викликало велике обурення князя Ізяслава, що без його відома йому забрано одного із співробітників великокняжого двору. За вставленням великої княгині Гертруди, Ізяслав успокоївся, і сам преподобний Антоній вже не мусів залишати Печерської обителі. Єфремового друга, Варлаама батько силою забрав домів, однак Варлаам таки вернувся до монастиря і вславився у ньому пізніше, як знаємо з оповідань печерського Патерика. Про Єфрема відомо з Патерика, що він недовго перебував у Печерській обителі. Він прибув до Візантії і там довго проживав в одному монастирі. Його побут поза рідною землею мусів мати якусь свою причину. Житіє преподобного Теодозія інформує, що на Русь вернувся Єфрем на заклик переяславського князя, який визнав Єфрема гідним кандидатом на переяславського єпископа. Існує здогад, що Єфрем подався до Царгороду з доручення ігумена Теодозія, який, розбудовуючи Печерський монастир, бажав опрацювати для нього правило за найкращими візантійськими зразками; тому він післав до Візантії довірену особу, людину з освітою і знанням чернечого життя для віднайдення в давньому східному чернецтві зразків, на яких мав бути складений новий устав, достосований до потреб чернечого життя в Русі-Україні. Можливо, що тим Теодозієвим післанцем до Візантії був Єфрем, який мав усі дані на те, щоб виконати таке доручення. Відписання Студит-

ського Уставу дало Теодозієві можливість створити для Печерської Лаври устав, що на його основі чернече життя не тільки розвинулося, але й сталося окрасою і підпорою християнства в Україні. « Від цього монастиря перейняли устав всі монастирі: тому Печерський монастир став вважатися найстаршим з усіх » — закінчує літопис своє оповідання про цей монастир.<sup>7</sup> В ньому на переломі XI і XII ст. Римський Папа даліше був учителем віри та стовпом християнського правовіря.<sup>8</sup> З цього часу походить переклад на старо-українську літературну мову Епістолії папи Льва I до візантійського архієпископа Флявіяна, споряджений монахом Теодозієм для печерського монаха, князя Святоші. Перекладач у заввазі дописує, що папська Епістолія виповнена Духом Святим і Божою Премудрістю; вона мудра і догматична, прийшла на Русь з Риму для скріплення віри князя-монаха, Святоші. Діялося це в Печерському монастирі за митрополита грека Никифора в перших десятиках XII ст., коли вже розгорілася була в Києві протиримська нагітка митрополитів візантійського походження. Переклад « Житія св. Івана Золотоустого », споряджений у тому самому часі в Печерському монастирі, поширював ідею першенства Петрового Престолу у Вселенській Церкві.

Празник Перенесення мощів св. Николая Чудотворця до Барі в русько-українській Церкві міг і мусів бути встановлений за митрополита Єфрема. Літописна згадка про осідок митрополита Русі-України в Переяславі завдала чимало клопоту дослідникам церковних відносин в Україні цього часу. З печерського Патерика відомо, що переяславський єпископ Єфрем, це той самий монах, що його прийняв до печерського монастиря преподобний Антоній. Потім цей Єфрем « пішов до Царгороду, там проживав в одному монастирі, вкінці він був покликаний домів і був поставлений єпископом у городі Переяславі ».<sup>9</sup> В Переяславі князював від смерті Ярослава Мудрого († 1054) Всеволод, що в 1078 р. став великим князем київським. Всеволод міг покликати Єфрема до Переяслава на єпископський престіл ок. 1080 р. Але щойно з 1089 р. походить інформація літопису про посвячення церкви св. Михаїла в Переяславі і при тому описана суспільно-церковна праця « переяславського митрополита » Єфрема. Він поставив у цьому городі три кам'яні церкви, збудував городські укріплення, з харитативної його діяль-

<sup>7</sup> Лихачев, *Повесть*, т. I, ст. 107; М. Чубатий, 362.

<sup>8</sup> М. Чубатий, *цит. тв.*, ст. 367.

<sup>9</sup> Абрамович, Д., *Патерик*, ст. 33-34; М. Чубатий, 417.

ности відомо, що він влаштував купальні для загалу, як ніде у Русі. Він, за Никонівським літописом, побудував лічниці і поставив у них лікарів для безплатного лікування усіх потребуючих помочі; те він зробив у своїм городі Милитині і в інших митрополітичних добрах.<sup>10</sup> З цієї Єфремової діяльності в Переяславі можна заключати, твердить проф. М. Чубатий, що Всеволод спровадив Єфрема до Переяслава по своїм переході на київський престіл 1078 р., зробив його там своїм намісником, так що Єфрем, єпископ, виконував світські обов'язки пануючого князя. По смерті митрополита грека Івана III в 1090 р. Єфрем став київським митрополитом, звідси його митрополітичний титул, хоч він ще деякий час проживав у Переяславі. Єфрем, будучи переяславським єпископом, стояв з-далека від грека митрополита Івана II, не брав участі в посвяченні Печерської церкви Успення Пресв. Богородиці, хоч були там єпископи з далеко віддалених осередків. Зате він очолював похід перенесення мощів преподобного Теодозія до Успенської Церкви і переводив канонізацію Теодозія на святого русько-української Церкви, хоч з ласки автора київського літопису він тільки переяславський єпископ. Можливо, Єфрем, як київський митрополит щойно за Святополка, сина Ізяслава, перенісся на сталий побут до Києва. Никонівський літопис, усупереч мовчанці київського, пише, що в 1095 р. помер у Києві новгородський єпископ Герман, тоді, як митрополитом Києва і всієї Русі був Єфрем, і у зв'язку з вибором нового єпископа для Новгорода, Єфрем був тим митрополитом, що поставив Никиту на новгородський владичий престіл.<sup>11</sup> Поданих відомостей вистачає, щоб Єфрема вважати митрополитом Києва до 1096 р. Та для нашого питання важне те, що Єфрем, митрополит русько-українського роду, захисник правовір'я в русько-українській Церкві, впровадив на Русі празник західного характеру, що ним було перенесення мощів св. Николая з Мир до італійського міста Барі. Про св. Николая міг митрополит Єфрем мати відомості з першої руки, перебуваючи довший час у Візантії.

### Міста Мир і Барі в часі перенесення мощів св. Николая.

Голосний уже в VI ст. у Візантії культ св. Николая поширився, можливо, завдяки візантійським завоювницьким походам, на Балканах, у південній Італії і в Римі, в Єгипті і в Палестині.

<sup>10</sup> Лихачев, *Повесть*, т. II, ст. 415; М. Чубатий, ст. 418.

<sup>11</sup> Лихачев, *Повесть*, т. II, ст. 420 сл.; М. Чубатий, ст. 420.

Завдяки торговельним зв'язкам з Італією цей культ стався відомий у Франції і в Німеччині. На Сході, передусім у Русі-Україні, це почитання появилось разом з прийняттям східного християнства. Численні чуда були джерелом його популярності, що висловлювалася теж у багатій гимнографічній творчості. Центром побожного паломництва була базиліка в Мирах у Лікії, в якій спочивали мощі Святого. Вона стояла близько моря у стіп узгір'я, що уносилося на скалистій рівнині. Товпи народу збиралися тут 6 грудня, в здогадний день смерті Святого, щоб віддати поклін мощам і запастися манною, що випливала з його гробу. Але вже в VII ст. сараценська фльота непокоїла південне побережжя Лікії; цей стан воєнних дій тривав упродовж VIII і IX століть. Саме місто захопили були сарацени 808 р. і 1034-го. На ніщо не придалися оборонні мури міста. Після розгрому греків під Манзікертом 1071 р. Мала Азія була для них утрачена, Лікія знайшлася в руїнах, а з нею опустіли і Мири; мешканці залишили місто і скрилися в поблизьких горах.

Від початку XI ст. місто Барі в італійській Апулії постійно зростало в силу і помножувало свої багатства. Населення Барі складалося з давньої греко-латинської верхівки, яку пізніше доповнили льомбарди, германці, візантійці, а навіть сарацени. Нова шляхта виросла з рядів купецтва і мореплавців; у її проводі стояли всесильні архієпископи, що втішалися великим авторитетом у світських і церковних справах, а їх простора юрисдикція простягалася над около тринадцяти єпископствами-суфраганіями. Про культ св. Николая в Барі відомо, що в ок. 1036 р. єпископ Николай, знавець архітектурного мистецтва, будував у Барі церкву, присвячену Святому; єпископ цей походив з багатого міщанства, а його почитання св. Николая пов'язане з родинною традицією, бо ще світською людиною будував він біля міста храм своєму Іменникові. Про храм св. Николая є згадка з 1048 р., що його збудували біля палати катапана візантійські службовці. При воротах давних укріплень була в Барі грецька церква св. Николая, обслуговувана грецькими духовними. Церква св. Николая на Горі згадується 1073 р. в часах архієпископа Петра. Це почитання св. Николая в Барі розвинулося, кажуть, наслідком переказу про те, що св. Чудотворець, побуваючи в Римі після Нікейського собору, мав вступити до Барі і предректи перенесення своїх мощів до цього міста. Ця аїтіологічна легенда могла існувати і поширитися в народі, однак, вже самі тісні зв'язки Барійців з Візантією могли причинитися до поширення цього культу. Ще ок. 1032 р. чути в Барі про будову церкви св. Теодора, як частини монастиря св. Зосима. В часі норманського

завоювання Барі, в складі населення не наступили ніякі зміни, бо ця частина Апенінського півострова часто змінювала своїх зверхників. По перенесенні мощів св. Николая, в Барі далі панували завойовницькі нормани; візантійська культура вдержалася там на далі, і все залишався один латинський обряд. Відомо, що 1066 р. прибули до Барі руські Варяги під проводом Сабрики. Тут вони, може, й вросли в італійський ґрунт.<sup>12</sup> Барі, що було визначним стратегічним центром, гостило в себе військові відділи різного походження в залежності від міжнародної ситуації. Архiepіскоп Урсус був уповаженим репрезентантом норманських князів. Папа Григорій VII переніс його сюди з Раполля, як здібного дипломата, що заступав папські інтереси між норманами і франками і вважався особою, гідною довіря по обох сторонах. Він був радий зірвати з таким світським способом життя і приготувався до прощі до Брусаліму саме тоді, коли в Барі знайшлися мощі св. Николая.

В тому часі, коли була мода на спровадження і перенесення мощів святих з місця їх первісного похоронення на інші, прийшло на гадку теж Барійцям здобути для себе мощі св. Николая. Ті міста, що вели велику торгівлю з заморськими країнами, як Венеція, Генуя і Барі, могли більше, як інші, претендувати на успішне переведення в діло намічений плян. Можливості наживи теж могли братись в рахубу. Антіохія була під зверхністю музулман від 1085 р., однак торгівля зі Сирією не переривалася. В Барі була навіть мала сараценська колонія. Однак небезпека виконання такого задуму була велика, бо лікійське побережжя завжди було тереном кривавих грабунків, а крім того кружляла вперта поголоска, що Николай не хоче залишати Мир. Багато разів імператори і могутні володарі пробували дістати в свої руки мощі Святого, але завжди безуспішно. Навіть імператор Василь забажав був раз збагатити свою столицю тим скарбом, але, як говорить передання, його люди не могли ніяк винести мощів з церкви. Тому розлючений імператор наказав закопати мощі в землю так, щоб ніхто ніколи не був у силі їх відкрити. Навіть, коли невірні пробували зруйнувати це місце зустрічей християнських паломників, вони, крім руїни святого місця, не довершили нічого. 808 р. начальник сараценів, Хумід, замість Николасового розбив і розкинув інший могильник. В 1034 р. храм був частинно зруйнований, щойно в 1042 р. Константин Мо-

---

<sup>12</sup> Василевський, *Варяги руські*, ст. 113; Б. Ляйв, Рим, Київ і Візантія..., Париж ст. 54.

номах, свекор князя Всеволода Ярославича, відбудував храм, як свідчить залишений напис. Не зважаючи на численні перепони, купці з Барі відважилися на очайдушне діло, і їм вдалося захопити залишки Святого в свої руки. Це історична подія. Сам факт перенесення відбувся в місяцях квітні-травні 1087 р. Відомості про нього подали чисельні хроніки на багатьох мовах в Італії і поза нею. Латинське оповідання Никифора переповідає подію з подробицями; часами легендарні мотиви у нього тяжко відмежувати від дійсних; воно переховалося до наших часів у двох редакціях. Обширніша історія перенесення мощів знаходиться у видавця Путініяні,<sup>13</sup> що перейняв від попереднього видавця Фальконія поділ на глави і додав варіанти з його тексту. Фальконієва редакція коротша, бо він послуговувався іншим рукописом; самий Никифор послужив основою для грецького Слова невідомого автора, який залежний теж від оповідання архидиякона Івана.<sup>14</sup> Архидиякон Іван, секретар архієпископа Урса, находився зі своїм паном у у пристані міста Трані, щоби відчалити разом до Брусалиму, як розійшлася вістка про прибуття Николаєвих мощів.<sup>15</sup> Никифор брав участь у перенесенні мощів з бенедиктинського монастиря до церкви св. Евстратія.<sup>16</sup> Іванове оповідання можливо дісталось в переписі в Русь-Україну і послужило печерському монахові основою для української редакції повісті. Никифор мав під рукою зізнання самих членів виправи до Мир, тому він багатий у деталі, у нічому не залежний від архієпископа Урса і тому він був прямим джерелом для грецького Слова, якщо грецькому авторові не послужив інформаціями монах, який мав замішатися між італійців і супроводити мощі Святителя до Італії.

#### **Латинське оповідання про перенесення мощів пера Никифора.**

Побожний імператор Олексій панував у Константинополі, мати-вдова княжна Сіхельґаїта, вдова по Їскардові і її син князь Рогер, володіють Сицилією і Калябрією, на архієпископському престолі в Барі-Каносі сидить милостивий Урсус. Барійські комерсанти, відомі із своїх вдалих купецьких підприємств, виїздять з ладунком

---

<sup>13</sup> PUTIGNANI, *Istoria della Vita*; G. ANRICH, *op. cit.*, II, 171.

<sup>14</sup> SURIUS, *De probatis sanctorum vitis*, Anrich, II, 171.

<sup>15</sup> SURIUS, cap. XIV.

<sup>16</sup> PUTIGNANI, XIV, 564.

товарів до Антіохії. По дорозі приходить їм до голови думка вступити до Мир і пошукати там за мощами св. Николая. Вони прибули до Антіохії, почали полагоджувати свої торговельні справи і в курсі своїх занять дізналися, що Венеціяни, які так, як і вони, прибули в торговельних справах, придбали собі вже всі потрібні знаряддя, щоб, вступивши до Мир, забрати з собою до Венеції святі мощі. Барійці негайно зліквідували свої операції і вирушили до Мир. З огляду на турків вони післали звідунів, одного грека і одного франка, що присілися були до них в Антіохії, вертаючися з Єрусалиму. В околиці було тихо, тоді моряки вибрали з-поміж себе 47 людей із зброєю і знаряддями праці, щоб вони пішли на розшуки за мощами. Г. Анріх<sup>17</sup> подає за розслідами археолога Г. Рота опис святині в Мирах. В дерев'яній прибудівці до правої нави находився могильник Святого. Ще сьогодні пізнати на колонах і кам'яних плитах сліди варварського нищення святині. Фрески, що були окрасою стін, зображали святих або царів візантійського роду. Мири були часто пустошені і грабовані, тому тяжко сьогодні означити певну дату їхнього цілковитого розгромлення.

Монахи-сторожі впровадили до церкви чужинців, які ще не встигли помолитися, а вже почали допитуватися за місцем гробу Святого. Монахи, не передчуваючи свого нещастя, показали їм, де можна добути чудесного мира-манни, що впливала з гробу,<sup>18</sup> занепокоєні однак настирливими допитами, вияснили прибулим, що в ніякому разі не дозволять забрати з храму мощів. Моряки відкрили монахам відразу ціль свого прибуття і жадали певної відповіді на те, де мали копати, щоб не зволікати з працею. Монахи зовсім замовкли, заявивши, що Святий не дозволить, щоб його хтонебудь дотикався. Італійці взялися на підступ, вияснюючи, немов би це Римський Папа, прибувши в почоті до Барі, публічно серед збору духовних і вірних, заохотив їх до цієї виправи. Навіть сам святий Чудотворець мав явитися папі і наказати йому, щоб негайно було перенесено його мощі до Барі. Вони, вибранці свого народу, з'явилися тут, щоб виконати волю Святого. Вони навіть готові заплатити монахам ціну, вимагану за видання мощів. Сторожі попали в розпуку. Почали рвати на собі волосся і бороди, дерти одяг, протестувати; їхні спроби видістатися з церкви до міста, щоб залярмувати мешканців, ударемнили італійці, ставлячи сторожу при дверях церкви і при виходах до міста. Священникові Люпусові вихо-

<sup>17</sup> Анріх, гл. примітка 1.

<sup>18</sup> Марен, *Св. Николай*, ст. 141 сл.



пилася скляна посудина з манною, впала на кам'яні плити, але не розбилася, це був добрий знак. Моряк Матей, стративши терпеливість, кинувся з мечем на одного з монахів і загрозив йому смертю, якщо негайно не виявить докладного місця спочинку Святого. Інший монах, рятуючи друга в небезпеці і думаючи, що всякий опір безуспішний, вказав докладно на місце, в якому спочивали моці. Багато імператорів, казав він, князів і можновладців, могутніших, чим ці прості люди з Барі, пробували забрати моці, але все надаремно; Святий не хотів залишати Мир. Однак минулого року він загрозив Мир'янам, що їх покине, якщо вони не вернуться з гір до своїх осель у місті. Вони не вернулися, й оце прийшла кара. Італійці обкопали верхню плиту, розбили могильник з білого мармуру, і їм показалися моці, що немов купалися у манні. Матей зійшов до склепу, схопив залишки Святого і передав їх священникові Грімоальдові. Монахи з жалем визнали: Святий ваш, і боліли з того приводу, що їхню батьківщину стрінуло лихо інвазії наїзника і багато інших допустів зійшло на них; св. Чудотворець погордив доказами почитання його їхніми батьками і ними самими. Лікія залишається без опікуна й оборонця. Латиняни були готові до виходу, а священник Люпус знявся мощами; дехто хотів забрати ще чудотворну ікону, та інші рішили залишити її Мирійцям. Залишені при кораблях моряки, почувши спів вертаючих з радістю товаришів, вибігли їм на зустріч, і всі разом з'єдналися у висловах подяки. Вже всі були на кораблях, як надбігли з плачем мешканці Мир з окликами обурення з приводу підступного загарбання моців, які протягом 775 років були їхньою власністю; тепер вони, Мирійці, залишилися сиротами, а Барійці сталися синами Святого. Дехто так, як був убраний, кидався в море з намаганням відібрати моці або бодай їхню частину. Італійці пробували заспокоювати засумованих греків тим, що вони теж почитателі Найвищого, що вони завдяки папському об'явленню прийшли сюди по моці; вони певні, що Святий захотів бути добродієм інших країв. Гріб, манна і чудотворна ікона все ще залишалися між греками. Славне місто Барі заслуговує на опіку такого великого Святого. На березі товпа кинулася на одного із сторожів, будьто би він, підкуплений, видав добровільно моці. Святий прийшов йому з поміччю, і виявилася його невинність.

Дня 11 квітня Барійці із заходом сонця і при сприятливому вітрі залишили Мири. В околиці Патари, місці народження Святого, вітер спинив їхню плавбу, аж доки не повернено всіх частин моців, що їх собі деякі моряки присвоїли. По дорозі з'явився при

кораблі, де були приміщені мощі, співаючий горобчик: він час до часу дзюбав скринку з мощами і щебетав свою похвальну пісню на пошану Святого. Під вечір 9 травня моряки з'явилися в барійській пристані. Нарід і духовні в ризах поспішили до кораблів, щоб прийняти мощі. Однак виникла суперечка, коли стало відоме приречення, що його склали моряки Святому, вибудувати йому храм на катапановім дворі. Дехто хотів бачити мощі в єпископській палаті. Ілля, ігумен Венедиктинського монастиря в Барі, просив віддати йому в опіку мощі, доки не буде полагоджена суперечка. Під звуки дзвонів з усіх церков перенесено мощі до монастирської каплиці, складено на вівтарі св. Венедикта і поставлено сторожу проти можливого загарбання мощів. Архiepіскоп Урсус, що був у Каносі, каже Никифор, довідався від післанця про прибуття мощів, з поспіхом прибув до Барі і наказав з почестями перенести залишки до його палати. Моряки і нарід збіглися, щоб спротивитися цьому наказові. Урсус не відкликав свого наказу, не зважаючи на просьби депутації, що просила його пристати на бажання моряків. Прийшло до рукопашного змагання, і було навіть двох убитих. Серед такої суматохи появився похід узбровних мужчин і народу, що із співом ішли, щоб перенести мощі з венедиктинської каплиці на катапанів двір до церкви св. великомученика Евстратія. Никифор, автор цієї повісті, був між зібраними людьми і брав участь у святочному поході. Архiepіскоп і мешканці міста погодилися, щоб ігумен Ілля стеріг мощів доки не буде вибудована базиліка. Для тієї цілі йому призначено сторожу.

Ніччю з неділі на понеділок і в понеділок начислено 47 уздоровлень. Були це мешканці Барі, між ними один вірменин і один пізанець. У вівторок прийшли вже мешканці сусідніх сіл і міст. Одна мала вірменка і один болгарин були уздоровлені, як теж численні Барійці. В середу, в день перенесення мощів, було 14 уздоровлень, у четвер — 29; цього дня зібралися були мешканці Теліцці, Асколі, Таренту і Трані. В п'ятницю і суботу чуда продовжувалися. Організовано було до Барі прощі, між іншими під проводом єпископів з Бітонто, Орія, Конверсано і інших дієцезій. Бідолаха з Диррахіум приніс свою вмираючу жінку до мощів Святого і забрав її домів уздоровленою. Слава Святого росла і поширювалася по всьому світі. Никифор склав своє оповідання на підставі зізнань очевидців подій на просьбу пана Куркорія з Барі.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> вид. Путінян, *Пролог* і згідно з одним рукописом з кінця XII, ст. бібліотеки Ганда; Ляйб, *цит. тв.*, ст. 61.

Насилля, з яким Барійці забрали мощі, показано правдиво; Никифор його не схвалює. Візантійський імператор згаданий теплими словами, як побожний і правовірний монарх. Сусідні норманські князі теж дізнали деякої похвали. Папа не названий, бо Апостольська столиця була необсаджена. Віктор III був інстальований тієї самої неділі, коли в Барі з'явилися мощі св. Николая. Причиною перенесення мощів у Никифоровому оповіданні було надхнення моряків, що його вони дізнали, подорожуючи морем з товаром до Антіохії. Оповідання про візію римського Папи, це тільки спосіб на злагіднення гніву сторожів гробу в Мирах; авторитетом папи італійці приборкали лють східних монахів; крім цього італійці заявили себе почитателями Христа і визнавцями тієї самої віри. Никифор твердить, що щастя Барійців, оспіване всіма мовами, між ними грецькою і латинською.

Венеціяни теж особливо почитали св. Николая. Венецька колонія у Візантії посвятила йому свою церкву, а в Лідо біля Венеції стояла теж його церква і був зорганізований Свят-Николаївський монастир. Венеціяни, випереджені Барійцями, твердили, що вони, ще повертаючи з першого хрестоносного походу, знайшли залишки св. Николая в Мирах і, що вони склали їх у Лідо. Про це перенесення було складено повість після 1116 р., що її автором був венецький монах. Замітна своїми історичними деталями повість, здається, створює фіктивні дані для виказання ідентичності св. Николая венецького. Хроніки, що згадують про перенесення мощів до Венеції, кажуть, що передтим вже було перенесення до Барі. Угеллі думає, що Барійці не відкрили всього і що Венеціяни забрали решту залишків.<sup>20</sup> J. de Veragine пише про фантастичне перенесення мощів св. Івана Хрестителя до Генуї, при тому він згадує про перенесення мощів св. Николая людьми з Барі.<sup>21</sup>

#### **Грецьке « Слово » на перенесення мощів св. Николая невідомого автора.**

Початок грецького « Слова » різниться значно від Никифорового оповідання. За панування побожного Олексія, пише автор грецького оповідання, в часі, коли чужинецькі безбожні завойов-

<sup>20</sup> Угеллі, V, ст. 1220-33 і VII, ст. 607; Ляйв, *цит. тв.*, 56, прим. 4.

<sup>21</sup> Chron. Gen. Muratori, v. IX, p. 31; Ляйв, *op. cit.*, 56, adn. 4.

ники, треба розуміти турки-сельджуки, грабували Романію, а переворотні нормани, що поширилися в південній Італії, були причиною постійної тривоги, тоді мешканці Барі під впливом Божого надхнення уплянували сміливий проєкт: удатися до Антіохії не з наміром заробітку, але щоб виконати дуже шляхотний і дуже похвальний вчинок: вишукати в Мирах тіло св. Николая і привезти його до свого міста. Ненависть до норманів з приводу їхньої завоювницької експансії має політичний і національний підклад; цієї ненависти не переносить він на народи Заходу; його мотиви перенесення мощів шляхотні. І в цьому основна різниця між оповіданням Никифора і грецьким «Словом» Аноніма. Спроба ошукати сторожів могили св. Николая в Мирах оповіданням про появу св. Чудотворця папі, розпач монахів на вістку про намір італійців забрати мощі, насилля Матея і передсказання про залишення Мир — це спільні мотиви обох оповідань. Нарікання про насилля і тиранію не має на увазі обжаловування західних християн. Барійці пробують втихомирити і потішити Мирійців запевнюванням, що вони теж християни і що місто Барі заслуговує на посідання мощів Святого, однак похвала Барі в грецькому «Слові» пропущена. Монаха-сторожа побиває товпа на березі без Николаєвої інтервенції. Закінчення «Слова» — це мова на похвалу Святого, який збагатив італійську землю великим числом своїх чудес і традиційним візантійським славослов'ям на честь Пресвятої Тройці.

Автором грецького «Слова» міг бути навіть один з монахів, що залишив Мири, щоб супроводити святі мощі до Барі, або хтось, хто знав подробиці перенесення з оповідань подорожніх моряків; він не виявив ніякої тенденції, ворожой латинцям, крім ненависти до норман, які теж стали завоювниками Барі і тягарем його мешканців. Зате, може, мешканці міста виявили своє невдоволення до архієпископа Урса, норманського коляборанта, тим, що не передали мощів Святого у його диспозицію, а зарядилися ними по своїй вподобі.

Стараючись принайменше наблизитися до розв'язки авторства грецького «Слова» про перенесення мощів Св. Николая, можна ствердити, що воно було написане таки в полудневій Італії, а може навіть в самому місті Барі.

Слід мати на увазі, що тоді в полудневій Італії церковною та літературною мовою була грецька мова. Тамошні церковні єпархії перейшли з-під юрисдикції візантійського патріярха під юрисдикцію Папи щойно по завоюванню полудневої Італії та Сицилії норманами, що сталося за понтифікату папи Григорія VII. Тому опи-

сання такої важкої для Барі події не могло бути написане в іншій мові як грецькій.

Автор визнавав над собою вже владу римського Папи, і цілий дух оповідання є проримський, однак патріотично льокальний, — міста Барі. З таких саме духовних кіл міг вийти автор грецької повісті про перенесення мошів Св. Николая до Барі.

### **Латинське оповідання про перенесення мошів св. Николая архидиякона Івана.**

Воно дійшло до нас у двох редакціях. У виданні Сурія на початку мова про свято 9 травня, а в редакції О. Віталія міститься огляд політичної ситуації.<sup>22</sup> Оповідання архидиякона Івана важне для нас тим, що воно служило підставою для русько-української повісти. Ясна вказівка на те, що в Печерському монастирі були вчені монахи, обзнайомлені з латинською мовою і західною християнською літературою. Мусів знати західне письменство знаменито і митрополит Єфрем. Іван хотів дати майбутнім поколінням вірний образ події з 9 травня 1087 р. Він твердить, що з огляду на чуда, слід обходити врочистість Перенесення мошів виставно і радісно, як це діється в Барі і в Апулії. «Я, Іван, архидиякон Барі, на приказ мого пана і отця Урса, архиепископа Барі-Каноси, розповім коротко і ясно те, що я знаю з певністю про перенесення». Тому що Урсус помер 14 лютого 1089 р., треба припускати, що празник Перенесення був встановлений уже 1088 р. Тоді було з доручення архиепископа Урса складене Іванове оповідання з ціллю пригадати обставини, серед яких відбулося перенесення мошів та щоб сам празник поширити в сумежному світі. Іванів текст не згадує про акти насилля, що були получені з перенесенням мошів, у всьому іншому він нагадує текст Никифорів. По дорозі до Антіохії в моряків зродилася ідея захопити мощі. Моряки пробують дістатися до Мир по дорозі на Схід, але з огляду на турків були примушені продовжувати свою дорогу. В Антіохії вони скоро полагоджують свої справи, щоб випередити Венеціян. Трьох монахів стереже святині, що знаходиться три милі від побережжя. В святині їм падає скляна посудина з манною на землю і не розбивається; вони покликуються на візію папи. Відкривання мошів подане з

---

<sup>22</sup> SURIUS, *op. cit.*, ed. 1618, p. 116-121.

усіми деталями. Врешті, само знайдення залишків і перенесення їх на кораблі. Плачі Мирійців у віршовій формі. Відїзд. Поверження забраних мощів. Пригода з горобчиком на морю. Прибуття до Барі. Спори серед населення. Закінчення. Чуда. Іванове оповідання більше живе і більше мальовниче. Монахи раніше відкривають місце поховання Святого, бо вони певні, що ніхто мощів не захопить. Мирійці плачуть, але не нарікають на чужинців, що були причиною їхньої втрати. Кривавий конфлікт у Барі пропущений: «нехай вічна мовчанка його покриє». Архиспископ Урсус був у часі привезення мощів у пристані міста Трані, каже Іван, щоб відчалити з прощеною до Єрусалиму. З'їдливе супроти східних християн закінчення без ворожого підкладу: Святий залишив Азію і прибув до Європи, бо тут правовір'я краще перестерігається і побожність гарячіша; ніякий край не може з Європою суперничати на цьому полі.

**Старо - українська Повесть здогадного авторства митр. Єфрема (1090-1096).**

Текст старо-української Повісті видав И. Шляпкин із вступом, а деякі розділи проаналізував архієп. Макарій у своїй Історії руської Церкви.<sup>23</sup> Це оповідання є одним з найстарших пам'ятників старо-українського письменства. Його автор, невідомий печерський монах або й сам митрополит Єфрем, використав оповідання архидиякона Івана, однак на вступі він назвав особи великого князя київського і князя чернігівського. Кінець Повісті подає важну інформацію про встановлення празника Перенесення мощів св. Николая в Русі-Україні. Початок оповідання нагадує, що: 9-го травня святкуємо пам'ять нашого святого і вшановуємо отця Николая, єпископа Мир, що його мощі були перенесені до латинського міста Барі. Тими останніми часами виявилася Божа доброта у цьому перенесенні, що його довершено за константинопольського імператора Олексія, патріярха Николая і наших князів руських Всеволода, великого князя київського, і Володимира, його сина, князя чернігівського. Турки зруйнували міста і села в усьому краю від Антіохії до Єрусалиму. Всюди запанували розбій і поневолення, грабунок і пожари, всюди зруйновано церкви і ма-

---

<sup>23</sup> И. Шляпкин, *Памятники древней письменности*, т. X, 1881. Арх. Макарий, *История руськой Церкви*, т. II, ст. 191-192.

настирі; не пощаджено Лікії і міста Мир, де спочивали мощі св. Николая. В тому часі великий Чудотворець явився одному благочестивому священикові,<sup>24</sup> який проживав з другої сторони моря на берегах Апулії, в Барі, норманському місті, і йому приказав перенести своє тіло до цього міста. Дальше український Анонім оповідає про від'їзд трьох кораблів із збіжжям до Антіохії та про те, як поспішно полагоджували свої справи Барійці, щоб випередити Венеціян. Край навкруг Мир був опустілий, однак у храмі Святого стрінули подорожні чотирьох монахів, які вказали їм негайно місце гробу. Подорожні знаходять домовину, заносять її до кораблів, на які всідає ще двох монахів, щоб супроводити мощі до Барі. Зібрана на барійському побережжі товпа з радістю приймає мощі, при яких діються чуда від хвилини їхнього прибуття до Італії. На закінчення інформує своїх читачів старо-український автор, що в три роки після перенесення мощів до Барі вислано просьбу до римського папи Германа, щоб він прибув з єпископами і духовенством перенести залишки Святого до нової церкви. Папа прибув, мощі складено в срібній домовині, й у величавому поході Папа в супроводі єпископів і високих достойників переніс мощі до великої нової церкви і склав їх під престолом крипти долішньої церкви 29-го вересня 1089 р. « Римський папа Герман з єпископами, всі люди міста і весь нарід встановили свято на пошану цього дня, і всі люди перестерігають його ще сьогодні ». Руський Анонім замість папи Урбана II назвав Германом того папу, що встановив празник Перенесення. Наш автор, описавши радість Барійців з тієї нагоди, переконаний, що « це місто Барі і його церква на правду щасливі ». Повість написана ще за життя великого князя Всеволода, який помер 1093 р. Мотив перенесення і опис вступлення подорожніх італійців на кораблі в Мирах різнять старо-українську повість від латинського оповідання архидиякона Івана. Симпатія, з якою наш автор згадує латинян, папу, єпископів і вірних, разом з увагою, приділеною східному християнству, і згадка про патріярха і відзначення східно-християнського священика візією св. Николая, характеризують християнського духа печерського монаха. Двох східних монахів бачимо в супроводі мощів до Барі, значить вони ще не були в свідомості руського автора пересяклі ненавистю

---

<sup>24</sup> Називати цього священика православним не вказано, бо такої назви йому не дає українське Слово. В дальшій історії східної Церкви це слово затратило своє первісне значення, а стало окресленням християнина східної, незведеної з Апостольським Престолом, Церкви.

до латинян; у справах віри і східно-західних церковних зв'язків у них панує повна однозгідність. Наш автор не робить різниці між греками і латинцями, — одні і другі — це ті самі християни. В ніякому з чотирьох оповідань про перенесення не помітно почуття ворожості до віровизнання латинського чи грецького; єдність віри східних і західних християн виразно potwierджена. Празник, встановлений на перенесення мощів, був затверджений папою підчас його побуту в Барі в вересні 1089 р.; це свято втішалось великою популярністю не тільки в латинських краях, але і в Русі-Україні, де воно було встановлене майже безпосередньо.

Встановлення празника Перенесення мощів св. Николая в Русі-Україні свідчить про живі зв'язки української Церкви з західною. Обопільна згода і порозуміння між християнами Києва і Риму панували за митрополитування Єфрема, світлої постаті на київському престолі. В 1091 р. прийшов до Києва від Папи з Риму митрополитий висланник грек Теодор і приніс з собою мощі святих, можливо, дарунок Папи для Єфрема і, правдоподібно, тексти письмових звітів про перенесення мощів св. Чудотворця. В тому часі була написана церковна Служба на празник Перенесення, що її авторами могли бути печерські монахи, які працювали над її написанням під проводом митрополита. А. Дмитрівський<sup>25</sup> не розумів радості Русинів-Українців, висловленої у цій Службі, з огляду на те, що мощі знайшлися в латинському краю. Ця радість є зрозумілою однак тоді, коли прийняти можливість дружніх зв'язків, що панували тоді між обома народами. Е. Голубинський думав, що мощі ці перенесено в країну, яка відпала від православ'я, « руські бачили в цьому перенесенні мощів їх вихоплення з рук музулман у руки, хоч не православні, всетаки християнські ».<sup>26</sup> Старо-українські й інші джерела не згадують про те, що Барійці не православні, або що вони від православ'я відпали, а розповідають про саме перенесення з любов'ю і признанням. Інші дослідники намагаються бачити у встановленні празника Перенесення мощів вплив грецьких монастирів, що існували в Італії в другій половині XI ст. і були під юрисдикцією константинопольського патріярха.<sup>27</sup> Ще інші твердять, що південна Італія політично була залежна від візантійського імператора, а церковно від візантійського патріярха аж до

<sup>25</sup> Труды Київ. Акад., лютий 1897, ст. 215 сл.

<sup>26</sup> Е. Голубинський, *Іст. Р. Церкви*, ст. 399 сл.

<sup>27</sup> И. Шляпкин, *Памят. др. письменности*, X, 1881, Пояснения.



приходу Норманів. Відомо, що при кінці XI ст. південна Італія з Сицилією була під владою норманських герцогів, а церковно довгий час вівся спір між папою та візантійським патріархом за юрисдикцію над ітально-грецьким населенням полудневої Італії, так зв. ітально-греками.

Мощі св. Николая спочивають сьогодні в долішній церкві базилики, куди вони були перенесені 1089 р. після збудовання долішньої частини базилики. Мощі знаходяться в мармурній гробівниці під престолом.<sup>28</sup> Глибина гробівниці під підлогою крипти сягає 90 см. В передній стіні престола знаходяться дверцята, що ними може просунути людина в лежачій поставі. Вже просунувши в середину голову, можна в гробівниці бачити лежачі кости і краплини мира на них, миро це назвали вже від часу його появи манною. Це миро збирає ранком священик губкою, застромленою на срібний прутик, після відчитання приписаної молитви за спокій душ усопших моряків, що привезли мощі до Барі 1087 р. Миро виціджується у срібну посудину, що по її стінках воно спливає у виді густих краплинок оливи. Прозрачне миро не має ніякого запаху. Докладна хемічна аналіза мира вказала, що це чиста дистильована вода, сто разів чистіша від дощової з домішкою хлорового натрію 0.07 на одну літру. Наявність соли, близькість моря і вогкість місця викликали підозріння, що поява мира в гробівниці св. Николая спричинена прониканням підшкірної води крізь мармор. Аналіза з 1925 р. заперечила вплив води з-зовні на появу мира на мощах Святого. Гробівниця, що має стіни 15 см. грубі не перепускає вогкості, а її часте провітрювання виключає можливість постання в ній пари. Миро не має в собі бактерій, що викликають загнивання, воно не псується. Кілька крапель мира вистачає, щоб звичайну воду захоронити від зіпсуття. Миро спливало з мощів Святителя безпереривно; історія записала тільки два випадки, коли миро не появилось; це було 887 р. в Мирах, коли мешканці міста виступили з фальшивим оскарженням проти свого єпископа, і тоді, коли із страху перед нападом музулман, вони покинули місто, а при церкві залишилося тільки три монахи. Святий мав наказати мешканцям вернутися до міста, а коли вони не послухали, мироточення мало припинитися на цілий рік.<sup>29</sup> В Барі миро точиться даліше;

---

<sup>28</sup> Nitti di Vito, F., *La Basilica di S. Nicola di Bari*; Гаврилов, *Святитель Николай*, ст. 27, прим. 3.

<sup>29</sup> Пор. Жюль Лярош, *Vie de Saint Nicolas*, ст. 232.

в травні, в річницю перенесення мощів миро точиться з більшою обильністю. Мощі знаходяться в домовині в гробівниці під підлогою; їх добре не видно, тому що в старині боялися викрадення мощів. Вияснити мироточення св. мощів природно дотепер нікому не вдалося. Крім цього це миро діє чуда. Докази тих чудес відомі з минулих сторіч, вони продовжуються до наших днів. В Барі видається окремий бюлетень, присвячений почитанню св. мощів. В ньому поміщується звідомлення про чуда, що були строго перевірені окремою комісією. Стрічаються виздоровлення з найрізномордніших недуг, після того, як лікарі визнали недужих за невилікувально хворих. В багатьох випадках люди одержують ласки, що їх посилав Бог людям за заступництвом св. Николая.<sup>30</sup>

На празник Перенесення мощів читається тропар:<sup>31</sup>

В цьому дні світлої радості місто Барі знаходиться у веселості, і з ним цілий світ голосить свою втіху в гимнах і священних співах, бо святкується святий празник Перенесення цінних і чудесних залишків святого Николая Чудотворця, — світло, яке сяє блискучими проміннями і ніколи не заходить, воно розганяє далеко від тих, які його призивають з вірою, темряву покус і недуг.

Кондак передає зміст цього празника таким способом:

Як зізда, твої мощі перейшли зі Сходу до Заходу, море освятилося їхнім шестям і місто Барі одержало ласку завдяки тобі, бо з огляду на любов до нас, ти показався нам як могутній і милосердний Чудотворець.

Восьмою пісню канону проповідує наша Церква, що «новому Ізраїлеві, християнському народові, Спасе, ти показав свого святителя славнішим від Мойсея, що вибавляв нас від усього злого». Цей «новий Ізраїль», християнський нарід, приналежний до латинської Церкви, радується, що мощі Святителя, перенесені із Сходу, спочили в місті «латинського язика», і цю радість поділяє вся українська Церква встановленням для своїх вірних цього Святительового празника. Такого празника в Україні не було б встановлено, коли б мощі попали були в руки не православні або до єретиків. Приймавши західний празник за свій, українська Церква стала по стороні Заходу і молитовно виявила свою солідарність з римським Папою і зі Заходом. Саме в тому часі коли у Візантії офіційно було перервано всякий зв'язок між Сходом і Заходом,

---

<sup>30</sup> Гаврилов, *цит. тв.*, 30.

<sup>31</sup> Арх. Леонід, *Памятники древной письменности*, т. 72.

коли на Сході все частіше появлялися були обвинувачення й оскаржування Риму і західної Церкви у викривлюванні правд віри різними інноваціями, противними Апостольському переданню, тоді «Правило віри» святитель Николай відходить на Захід, щоб опрочинити оскаржування Заходу в єретичних практиках. Празник перенесення мощів св. Николая до Барі, встановлений саме тоді в Русі-Україні, переконує всіх, що нема двох вір православної і католицької, а є одна православно-католицька в своїй основі, і та сама на Заході і на Сході. Церковні моління, зв'язані з перенесенням мощів, що продовжуються в українському християнстві по сьогоднішній день, переконують, що західне християнство не було єретичне: воно таке саме православне, як і східне.

Празникові Перенесення мощів посвячено багато церков, а в новому українському письменстві присвячено «теплому Миколі» багато уваги. В молитвах і піснях, приписаних празникові Перенесення, не слідно нічого, що вказувало б на якусь історичну неправду, а сам празник вважається святом вселенського значення. Дійсний поділ християнства на католиків і православних виник з непорозумінь чисто людських, з браку взаємного довіря, постало на основі національно-політичних різниць. В Русі-Україні католики і православні не відлучувалися від себе якимсь офіційним церковним актом, а проголошене в Царгороді римськими легатами відлучення 1054 р. «в самому ділі було позбавлене якоїнебудь канонічної сили і ніколи не було одобрено Апостольським Престолом»;<sup>32</sup> а в наші дні воно було анульоване в Римі і в Візантії за обопільним порозумінням. Давня українська Церква не брала участі у візантійсько-римських непорозуміннях, а залишалася у видимому церковному зв'язку з Римським Престолом майже до половини XIII ст.<sup>33</sup> В Україні західний світ не вважався тереном іншої віри; ця прихильність до Заходу викликала потребу встановити в Україні празник Перенесення мощів до Барі, хоч це була радісна подія радше для західного світа. Обставини в Україні склалися тоді так, що менше прихильно настроєний до Заходу митрополит Іван II, грек на митрополичому київському престолі, помер 1089 р.; по короткому митрополитуванні Івана III митрополитом став українець Єфрем, що для нього були чужі ворожі виступи проти римської Церкви. Україна мусіла бути в тому часі в дружніх взаєминах з

<sup>32</sup> М. JUGIE, *Le schisme byzantin*, Paris 1947, 230.

<sup>33</sup> М. ЧУВАТИЙ, *цит. тв.* ст. 766.

Італією, що мало свій вплив на церковні відносини в обох краях. В історії християнства не було ніколи встановлено поділу на східну православну і західну католицьку Церкви з двома суперечними викладами віри, однак таке мильне поняття постало з бігом сторіч в умах багатьох богословів. Багато тяжких зусиль з обох сторін вимагатиме праця над поєднанням обох розділених українських Церков в одну Святу, Соборну і Апостольську Церкву.

Почитання св. Николая в Україні, що почалося з хвилиною охрещення України св. Володимиром і поширилося з кінцем XI ст. у зв'язку з встановленням торжества Перенесення його мощів до Барі, триває по сьогоднішній день. На його честь побудовано давно і сьогодні багато храмів, намальовано велику кількість ікон, з яких найдавніша в церкві св. Софії в Києві. В княжому Львові побудовано церкву св. Николая, яка ще сьогодні є парохіяльною для найбільшої частини населення міста. Розкинений по всьому світі український нарід величає пам'ять Святого будовою таких величавих храмів, на які здобуваються тільки державні народи. Імя Святого, одно з найпопулярніших імен серед українського народу, надають хлопцям у хрещенні. В церковній пісні обіцяє наш нарід Святому, що в подяку за ласки його імя прославлятиметься в Україні до кінця віків.

### **Рукописи грецького « Слова » на перенесення мощів.**

Грецький текст « Слова » на перенесення мощів св. Николая до Барі 1087 р. знайшовся у двох рукописах:

1. С — Cryptoferratensis Gr. Вβ IV. Comp. Rocchi, Codices Cryptenses, 1883, р. 143-145. Perg. 137.

Це є палімпсест, спідне письмо з XI ст., верхнє з XIV ст. Цілість викликає враження малої старанности. На зміст цього рукопису складаються твори з Свят-Миколаївською тематикою. На f. 129'-154 знаходиться грецький текст « Слова » з наголовком: Λόγος εἰς τὴν ἀναχομιδὴν τῶν λειψάνων τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Νικολάου.

(Слово на перенесення мощів святого і славного отця нашого і чудотворця Николая).

2. О — Ottoboniano-Vaticanus 393. Його нема в Cat. Boll. Vat. Perg., він цілком записаний недбайливим письмом з XIII-XIV ст. Це є палімпсест-кодекс. На f. 26-35' знаходиться наголовок: Λόγος εἰς τὴν ἀναχομιδὴν τοῦ λειψάνου τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυ-

ματουρού Νικολάου. Цей текст неповний, між f. 34 і 35 бракує одного листка зі закінченням « Слова ». На деяких листках спідне письмо так пробивається, що особливо на краях деяких слів не можна відчитати.

Оба тексти повні мовних помилок. Текст О має дещо поправнішу грецьку мову як текст С. Оба тексти мають безсимволні слова; здається, в загальному О заслуговує на кращу оцінку. Однак у багатьох випадках треба рішати про поправність тексту на основі правдоподібності, тому неможливе спорядження зовсім певного тексту. О є дещо обширніший від С.

Деяку поміч відносно кількох незначних місць подає латинський текст, яким однак з усією певністю не можна послуговуватися, бо ще не появилось його критичне видання.

Маємо два латинські звідомлення про перенесення мощів, одно Никифора, а друге архидиякона Івана.

Текст Никифора відомий сьогодні з двох рецензій. Фальконій видав (ст. 131-139) текст Ватикансько-латинського рукопису (Vaticanus Latinus) 6074 (= F), а текст Беневентійського рукопису (= P) видав Putignani у вступі до свого великого італійського твору про св. Ніколая (Istoria della Vita, de' miracoli e della traslazione di S. Niccolo, Neap. 1771, р. 551-568), перейнявши Фальконієв поділ на глави і додаючи варіанти його тексту.

Оба тексти в багатьох випадках однозгідні, виказують однак теж значні різниці. Р довший, бо він подає ряд відомостей про чуда, яких бракує в F, подає з найбільшою докладністю час і імена осіб. Він починається прологом, опісля подає дати випадків, що їх оповідає; на кінці I-ої глави, знаходиться поіменний список учасників виправи; при кожному випадку постійно подані імена осіб, що були його виконавцями. F подає тільки загальний перебіг справ, в ньому нема списку імен, він тільки деколи згадує імена діючих осіб. Ця обставина доказує, що Фальконієв текст можна вважати тільки другорядним, а дату виправи і листу імен у Р слід вважати первісними. Взагалі можна признати текстові Р перше місце, хоч він у деталях має більше похибок як текст F.

Грецький текст стоїть у літературному зв'язку з текстом Никифора. Поминувши кінцеву главу, весь зміст грецького « Слова » можна віднайти в тексті Никифора.

Латинський текст архидиякона Івана (= S) був виданий з деякими скороченнями Сурієм, De probatis sanctorum vitis, на 9 травня (вид. з 1618 р., ст. 116-121), а з Сурія передрукував Putignani

в своїм другім творі про св. Николая ((*Vindiciae vitae et gestorum s. thaumaturgi Nicolai, Diatriba II*, Neap. 1757, 217-51.

Подібність двох латинських звітів дається тим вияснити, що оба вони черпали з найсвіжішої усної традиції, правдоподібно Іванів текст появився скорше, як текст Никифорів. Одно можна з певністю устійнити, а саме те, що подібність грецького « Слова » з S є багато менша, як подібність з PF. Нічого з того нема в грецькому « Слові », в чому S річево відступає від PF, і не можна знайти якогонебудь місця, яким можна б було доказати, або зробити правдоподібним, що між грецьким текстом і S було якесь інше посвоячення, як тільки те, що за посередництвом PF, бо теж і подібність грецького « Слова », гл. XIX з S гл. XVII в датованні виправи за Календами має своє джерело правдоподібно в тексті Никифора.<sup>34</sup>

#### Списки старо-українського « Слова ».

Залишилося багато списків старо-українського « Слова »; деякі з них неповні. « Слово » ще до сьогодні докладно неспросліджене. За найстарші рукописні списки вважає І. Шляпкин текст з XIII-XIV ст., що був власністю палеолога И.П. Сахарова, який є без початку, і текст Сергіївської Лаври Пресв. Тройці з кінця XIV ст. Оба ці тексти цілістю передрукував Шляпкин в « Памятниках древней письменности », т. X 1881 р., доповняючи текст Сахарова списком митр. Макарія з XVI ст., який надрукував « Слово » в Матеріялах до історії руської Церкви при « Духовному Вістнику » 1862 т. I, а опісля в своїй « Історії руської Церкви », т. I, ст. 343, разом з варіантами і примітками. Список Сахарова, як і список Сергіївської Лаври писані на пергамені; на них видно сліди пізніших поправок. Речеві помилки могли дістатися до них з їхнього першовзору, а правописні могли постати через недогляд переписувачів.

В Румянцівському музеї знаходиться більша кількість списків « Слова ». Між ними з XV ст. походить список, означений ч. 435, л. 344; з XVI ст. походять списки чч. 456 і 217; список митр. Макарія ч. 69 л. 2; ч. 2, л. 93; список Ундольського ч. 259; список т-ва історії і рос. старовини ч. 196, л. 153; ч. 231, л. 141; список Лаври Пресв. Тройці ч. 791 і інші.

Час написання старо-українського « Слова » встановлений роками 1088, коли празник перенесення мощів було вперше встанов-

---

<sup>34</sup> Г. Анріх, *цит. тв.*, II, ст. 170-173.

лено в Барі, і 1093 роком смерти князя Всеволода, що за його життя « Слово » було написане. Признаючи авторство « Слова » митр. Єфремові, цей проміжок часу звузиться до років 1090-1093.

В багатьох збережених списках « Слова » і в церковному Синаксарі дату перенесення мощів св. Ніколая визначено помилково 1096 роком, ачс, що її виправив у 1730 р. Кульчинський згідно з історичною дійсністю на рік 1087 апз у своїй праці *Specimen ecclesiae Ruthenae*, ст. 141.

Більше число збережених рукописних списків свідчить про популярність цього свята в давньому українському християнстві на всіх місцях його пізнішого поширення.

## СЛОВО

невідомого автора

### НА ПЕРЕНЕСЕННЯ МОЩІВ СВЯТОГО ОТЦЯ НАШОГО І ЧУДОТВОРЦЯ НИКОЛАЯ З МИР ДО БАРІ

Переклад грецького оригіналу на українську мову

#### **І. Барійці випереджують Венеціян у виправі до Мир.**

За панування побожного Олексія, коли чужинецькі і злославні народи, що вирушили були походом проти Романії заспокоїлися, безвідповідальні Нормани, що туди плили кораблями, відпочивали і розпоршилися; деякі мешканці міста Барі, надхненні Божим духом, постановили вирушити з своїми кораблями до Антіохії, положеної в сирійській долині; вони постановили їхати не так дуже задля дохідного підприємства, як для похвального і гідного вчинку, і то вчинку словом, о диво, він наповнює моє серце радістю, і легким пером схопитися слово, щоб поширитися кругом. Бо вони мали на увазі, — чи то завдяки своєму здоровому розумові, чи своїй добрій постанові, — замість для переведення ділових і торговельних справ, вирушити до Мир, щоб забрати мощі, що містять у собі манну і видають солодкий запах, преподобного, триблаженного і богоносного отця нашого і вони виправилися, щоб саме цього підприємства довершити ради великого багатства і тривалого скарбу: посісти мощі і ними гордитися. А було то в пляні Венеційських хлопців, та перевели його в діло мешканці Барі; не всякий той, хто починає справу та не довершує її, щасливий, але той, хто постановляє, ділає і доводить добрий вчинок до кінця. Так тоді і мешканці Барі, довідавшись про плян Венеціян, перші удостоїлися ласки, бо хоч Венеціяни намагалися забрати той скарб і хотіли перевезти його до своєї батьківщини, то добрий Бог не одобнив того задуму, їх плян перепав, а ласку було дано Барійцям; думка Венеціян показалася нездійснима і безуспішна.



## **II. Вступні розмови зі сторожами гробівниці.**

Так, отже, наділені ласкою й озброєні Барійці прибули до Мир; наблизилися до чесної і священної гробівниці Триблаженного і з великою покорою, як годилося, зігнувшись до землі, віддали поклін. Коли опісля побачили чотирьох монахів, що сиділи при чесному гробі Триблаженного, так тоді попросили їх вказати їм докладно, в якому місці лежить тіло Святителя. А монахи, зрозумівши, що запитання було поставлено для віддання поклону Святому, без підозріння і від щирого серця, показали зацікавленим, в якому місці було поховання чесного ієрарха. Але вдруге монахи поставили їм докладніше запитання: « Чому, добрі люди, ставляється таке запитання? Чи може, бува, вам захотілося забрати звідсіля мощі Святого? Чи не хочете ви віднести їх до свого місця замешкання? Нехай це вам буде добре відомо, що ви важитеся на діла неможливі до довершення, за які ви мусіли б загинути, бо ми перемогли всяке насилля. Ми не дозволяємо, щоб щось такого сталося, ми не станемо рівні Іскаріотові, який допустився зради на Спасителеві своєму і Вчителеві. Перестаньте безглуздо розраховувати на успіх свого пляну. Як у сучасну хвилину ми станемо зрадниками і непам'ятливими на нашого кормителя, опікуна, оборонця і скорого на поміч приятеля, як урешті маємо показатися не вірними його підданими, а невдячними рабами супроти того, хто є джерелом нашого добробуту, нашим хоронителем і добрим батьком »?

## **III. Барійці виявляють ціль свого прибуття до Мир.**

Прохаючи інформації Барійці загалом спокійно, як досвідчені люди, відповіли монахам з покорою: « Оце справді ми заявляємо вам особисту недоторканість, бо ми прийшли сюди не задля чого іншого, але справді, щоб забрати святі мощі нашого богоносного отця; ми не хочемо зважати на засоби вашої оборони, але хочемо, щоб ви показалися помічними в цьому ділі, нехай ваше зусилля не буде даремне ». А монахи відповіли: « Справді Святий не дозволить, щоб це сталося, ані не дозволить, щоб його мощі силою забрати; але, якщо ви раді послухати нашої поради, відійдіть звідсіля чим скоріше, заки мешканці міста дізнаються про справу і ви втратите ваше життя ». Барійці, що не мали охоти звертати увагу на монахів, побачивши, що вони з боєм серця відповідають на питання, звернулися до них іншими словами, як то деє сказано: « найліпша

засада — це нікому не робити прикрости ». І вони сказали: « Оце знайте, що ми не прийшли сюди самовільно, але ми прислані Римським Папою і тими, що при ньому перебувають архиепископами і єпископами, архонтами Риму і цілим сенатом. Всі з'явилися в нашомі місті Барі серед великої товпи народу і різних військових відділів західного світу, наказали нам виконати це діло і без спротиву привезти до себе мощі Святого. Але бо і сам Святий, показавшись у видінні Папі, наказав, щоб він це вчинив з усією скорістю. А ви, отже, якщо хочете, візьміть від нас значну суму гроша, щоб ми могли розлучитися з миром і честю ».

#### IV. Николай скріплює Барійців на душі при допоміг чуда.

Коли вони передали ці вістки монахам, бачили, як вони ще більше засумовуються і заливаються сльозами і що ніхто не бере до уваги їхніх слів, тому поспішили до чудотворної гробівниці. А сторожі, бачивши те, чого вони не сподівалися, опановані страхом і у судорогах, дерли на собі одяг, рвали волосся і бороди, в розпачі оплакували свою долю і задумували донести відомість мешканцям міста про подію. Коли це завважили Барійці, тримаючи кругом під сторожею входи і виходи божого храму і обезвладнивши монахів, нараджувалися, яким способом віднайти чесний гріб Триблаженного. Один з них, що називався Люпос, був священником, держачи повну шклянку посудину ієрархового святого мира, завважив, як його приятелі сваряться; нагло посудина випала з його рук на землю і спричинила незвичайний відгомін у мармурній гробівниці. Священик, обернувшись разом з приятелями в сторону посудини, побачив, що вона була ціла і непошкоджена. Відтак вони піднесли Богові і його служі стосовні до хвилини славослов'я і у добрій надії пізнали, що Бог і Святий хотять, щоб вони забрали звідси чесні мощі. Бо вони побачили Святого, що йшов разом з ними і немов говорив: « Це є гробівниця, в якій я спочиваю, забери мене, отже, і відійди; бо і мешканці Барі будуть бережені повік завдяки моему заступництву ». Один Барієць на ім'я Матей, сповнений у душі тугою і любов'ю і усильно намагаючись забрати чесні мощі Триблаженного, з мечем у руці, кинувшись на одного з монахів, сказав: « Або скажи, чи це є чесний гріб Святого, за для якого ми тут зібралися, або я тебе проб'ю моїм кинджалом » і схопивши його рукою, звернув проти нього зброю.

## **V. Один з монахів виявляє постанову Николая залишити Мири.**

Один з монахів відповів Матеві: « Чому ти, хлопче, несправедливо кидаєшся на брата? Знай же, що це є чесний і святий гріб Триблаженного, з якого випливає святе миро. Що більше, багато царів і володарів, а передусім же багатіїв, пробували цього діла і хотіли забрати моці Святого, але не були в силі цього зробити, Бог і Святий не сприяли їм у цьому ділі. Я боюся однак, не зважаючи на все, чи, бува, за вашим посередництвом не здійсниться погрози нашого святого отця, що згадував про перехід у чужинецький край і життя здалека від нас ». А ті Барійці, що почули це, випитували монаха з всією докладністю: « Як мало виглядати видіння, що про нього ти говориш? » А монах відповідаючи, сказав: « Рік тому, брати, теплий наш покровитель, появившись у видінні трьом своїм слугам, приналежним до обителі, наставляв на тому, щоб сказати мешканцям міста, які зі страху перед Персами втікли на гору, віддалену 12 стадій, щоб вони вернулися і замешкали в Мирах; « якщо вони не вернуться, я з цілою певністю піду в чужий край ». І що було передсказано, то докладно сповнюється. Тому відложіть обнажені мечі, нехай минеться наша сварка і нехай щезнуть тяжкі погрози. Якщо вам дано забрати чесні моці Святого, прямуйте вашою дорогою у супокій з всією відданістю справі і з нашою втратою. Ми залишимося осуджені, що не виконали наказу нашого святого вітця. Але ми віримо, що за Божою волею, він не дозволить, щоб ми, його слуги, залишилися без опіки ».

## **VI. Віднайдення святих моців.**

Повіривши тим словам, Матей, з тими, що були з ним, відкинув меч і схопив залізну сокиру та вдарив з великою силою у плиту в мармурній стіні, яка була зверху мироточивої гробівниці; відразу плита була розторощена. Вкопуючись до глибини і поступаючи в сторону багатого збірника святого мира, знайшли другу плиту, яка находилася зверху як накриття блискучої скрині. Відкриваючи її до половини в страху, щоб не розторочити її розбиванням, названий Матей, не будучи досить сильним, щоб перемогти хвилювання свого серця, як той, що не зважає на себе, щоб часом йому що не сталося, вдарив з великою силою по плиті, що лежала зверху так, що вона розсипалася на порох. Відкривши скриню, побачили славу Божу: бо знайшли її виповненою святим миром; разом стояли Грімальд і Люпос, священники моряків, і дехто з учасників

виправи. Негайно донісся до них такий запах, що їм здавалося, немов би вони стояли в небі. Запах дійшов не тільки до них самих, але й досягнув в пристані тих, що були на кораблях. Знов, отже, просвічені запахом, пізнали негайно, що вони в силі забрати мощі Святого. Потому Матей, віддаливши цілком несміливість з свого серця, як був убраний, зійшов до чесного і священного гробу. Коли він увійшов до середини, діткнув своїми руками священного мира і побачив чесні мощі в вогненному виді, немов жевріюче вугілля, а запах рознісся понад усі запахи. Піднявши мощі, кланявся їм і цілував і передав двом названим священикам. З тих, таких великих, незвичайних вчинків мусимо зрозуміти, що Христовий ієрарх передався в руки італійцям.

#### **VII. Жаль і нарікання монахів.**

А сторожі — монахи, побачивши, що сталося, гірко плакали, промовляючи: « Нашим отцем до цього часу і то одиноким отцем він був нам, і ніколи не чувано, щоб хтось такі речі міг зробити. О, яке велике горе і несказанне лихо нас навістило ». І звернувшись до Святого, гірко плачучи, відзивалися: « Поне наш і Пресвятий отче, чому ти залишаєш нас сиротами, позбавленими твоєї помочі у великому гор'ю і потребі і, ставши прихильним чужинцям і зайшлим здалека людям, ти показався нам, твоїм слугам від найраніших років, глухим на наші голосіння і немилосердним? Дійсно ти вважав безвартісними наших батьків і наші тобі послуги і, замість держати нас у покрові твоєї чесної хвали, ти віддаєш нам таку заплату і таку подяку? О що за глум; в якому забутті ти залишаєш нас і Лікійську епархію. О горе, чому ти не дозволив нам радше померти чим розлучитися з тобою? Солодкий наш батьку, ти стався нам дуже гірким і робиш улюблених синів, як нам здається, зненависниками. О що за насилля! Як уже нам прийдеться ридати, коли побачимо наших унуків і всіх наших рідних, залишених від тепер у неслав'ї. До кого маємо прибігати? Хто охоронятиме нас від ворогів, хто вставлятиметься за нашими душами »?

#### **VIII. Перенесення мощів на кораблі.**

Підчас тих голосінь той самий Матей збирав святі мощі і уважно їх держав; один з остачих священиків, іменем Грімальд, прийняв-

ши їх і склавши тут у завивало, взяв їх під свій догляд у правоті своєї совісти. А його співучасники виправи, бажаючи забрати одну ікону найбільшої святости і понад усе чудову давнього походження, що на ній було зображення пресвітлого і богоугодного цього отця, не були в силі цього зробити, і не могли цього зрозуміти, що Христовий слуга ніяким способом не хотів залишати цілком свого дому позбавленим Божої ласки. А пришельці згуртувалися разом і, піднісши свої мечі, як теж і священник, що ніс чесні мощі, прийшли до своїх кораблів, прославляючи невисказане Божий промисел, чоловіколюб'я і силу. А ті, що були на кораблях, почувши такий голосний гомін пісні, що її співали Спасителеві Христові, прославляючи такого визначного пастиря; зустрічаючи співучасників виправи, прийняли їх з невисказаною радістю і, зібравши відомості, слово по слові, прославляли Господа, подателя вінця слави, що вінчає вінцем і прославляє тих, що на нього уповають; деякі з пришельців, заливаючись сльозами, говорили, що вони негідні доступити такої великої Божої ласки.\*

## **ІХ. Плач і нарікання Мирійців.**

Серед таких подій мешканці міста довідалися про все від монахів, які були насильно звільнені від їхніх обов'язків. Тому певно зійшлися громадно, велике число мужчин і жінок на морський берег, усі засумовані і прибиті горем. Вони оплакували свою і своїх дітей долю, будучи позбавленими такого великого джерела ласк. То ж вони відізналися до Барійців: «Хто ви і звідкіля приходите, о як вас назвати, і ви відважилися на такі речі в нашій єпархії? Звідки у вас взялося таке велике знання справи і така зухвалість, щоб посягати по мощі нашого богоносного отця, що від віків перебувають між нами, від великого і христолюбивого імператора Константина, що укріпив цей царський город, так що ніхто з імператорів або пануючих від тоді по сьогодні не важився цього робити. Справді, Господь наділив вас великими ласками і святий отець наш Николай нас залишає сиротами, а з вами вирушає в дорогу». Не будучи в стані перемогти надмірного гор'я, як були зодягнені, так кидалися з плачем у море, хватаючи за кора-

---

\* Пор. старо-український текст: ПРИНЕСОША ЖЕ ВЕТХИ ГРОБЪ ЕГО В НЕМ ЖЕ БЪ ПРИНЕСЕНЪ от МВРЪ.

бельні керівниці і весла. І все нові сльози проливаючи і ридання на крик і невгамований плач переміняючи, вони кликали: «Зверніть нам нашого покровителя й опікуна, що з усією печатливістю охороняє нас від видимих і невидимих ворогів. А якщо ми вже зовсім його негідні мати між собою, щоб ми не залишилися позбавленими бодай малої частини його мощів».

#### **Х. Моряки безуспішно втихомирюють Мирійців.**

Коли Мирійці оплакували ці і тим подібні лиха, зразу Барійці відзиваючись, звернули до них солодкі слова: «Нехай це буде відомо вам, брати, що ми є християни, і що Святий у видінні прийшов до нас, наказав нам сюди прибути і забрати його чесні мощі. А ви, брати, чому стоїте бездумно і сумуєте з цього приводу? Оце, як ви самі сказали, від смерти Святого проминуло багато століть, ви одержували від нього уздоровлювання і ласки, так ви як і ваші батьки. А тепер його волею є принести світло західним частинам держави, перенісшися звідси на захід. А замість цих мощей у вас залишається його чесний і пресвітлий гріб, звідки витікає пресвітле миро, як теж у вас залишається його чесна ікона, що творить великі чуда. Настала добра і справедлива пора, щоб наш пресвітлий город Барі посів такого великого отця і опікуна». Такими словами відповіли народові на березі моряки в кораблях. А громадяни Мир, бачучи там одного з монахів пресвітлого храму, з гнівом схопивши його кругом руками, сильно побивали, кажучи: «Ти, взявши гроші, передав у ворожі руки нашого покровителя і опікуна».

#### **ХІ. Відїзд. Моряки примушені звернути самовільно забрані частини мощів.**

Барійці тоді, посівши чесні і святі мощі преподобного і богоносного отця нашого, з найбільшою почесною зложили їх у дерев'яній малій скринці. Коли ж заходило сонце і віяв догідний вітер, вони вирушили, спокійно плывучи шляхом довгої подорожі і тої ночі прибули до місця, що називалося Каккаб. Відтак причаляли до Магести. Опісля, коли вони плили широким морем, віючі вітри зовсім спинювали їхню плавбу. Північний борець віяв їм в очі аж до Патари, звідки виводив свій рід Блаженний. Закинені до цього міста дуже великою хвилею, вони гадали, що святий не подорожує з ними і не пустилися в дальшу плавбу. І хоч вони були в повні

сил на просторі 24 миль плавби, плавба була понад їхні сили і, не будучи в змозі плисти вперед, опановані великим ослабленням, відплили до пристані Пердікіяї. Вийшовши на морський беріг, побачили, що море успокоювалося і, вітер ставав догідний для їхньої плавби, але, щоб могли плисти домів, він був радше їм на перешкоді. Тоді вони говорили один до одного: « Дивіться, чи хто з нас не забажав собі пограбувати якої частини чесних моцїв. Нехай кожний негайно зверне те, що забрав ». До того ще моряки винесли постанову, щоб кожний ствердив суворою присягою, що не забрав нічого з моцїв Святого. Негайно перевели в діло прийняту постанову. Тоді кожний, хто забрав щонебудь з чесних моцїв, визнав явно, приніс на місце, приклавши забрану частину до решти святих моцїв; так вони показали, що ревно довершили те, на що присягли. Хто не буде зворушений тим вчинком, що стався з волі Господа, що з одної сторони дав їм сміливе серце, а з другої не вволив їхньої волі, аж доки вони не склали в одно з іншими забрані частини моцїв; треба теж знати те, що сам Святий і наш покровитель не хотів, щоб яканебудь частина його моцїв находилася окремо від цілости. Предивний Боже і чудний Покровителю, ти не хотів виказати цього якимсь ангельським голосом або святим видінням моряків, ти навіть не появився у з'яві, але вчинив це при допомозі безголосної стихії і зволив спинити їх до часу, доки святі частини не будуть покладені при цілості святих моцїв.

## **ХІІ. Святий Николай передсказує успіх.**

По цьому випадку і після того, як вітри вкінці встановилися і море успокоїлося, моряки, залишаючи морський берег, серед радості і дуже приємного подиху вітру, відплили до Макрійської пристані; а коли в слід за тим минули, Трахійський залив, здавалося одному з моряків, на ім'я Дісігій, що потонув був у глибокий сон, немов би йому показався Святий і говорив: « Не губіться у ніякому здогаді, я з вами. То ж знайте, що після 28-миденної плавби ми всі разом будемо в місті Барі ». А Дісігій, вставши зі сну, розказав те, що йому привиділося, співтоваришам подорожі. Вони, почувши те, наповнені невисказаною радістю, прибули до Церазанського острова. Там запаслися в харчі і від стрічного чоловіка в цьому місці напившись свіжої води і заладувавши харчі і воду на човни, відплили звідтам, пропливши в двох днях і за одну ніч 500 миль. Прибувши на острів Мельос, відпочили там і, коли почало світати, вирушили в свою дорогу.

### **XIII. Чудесна птичка.**

Після цього, не знаю, як то сталося, появилася їм чудесна птичка під час того, як вони проводили час на розмові про останні події. Коли моряки знаходилися на широкому морю, якийсь маленький горобчик надлетів і сів на правому боці того корабля, що в ньому находилися чесні мощі; тихенький і спокійний горобчик, наївшись з рук моряків, сів на руки моряка Николая. А виплигнувши з його рук, сів на тому місці, в якому були чесні мощі і, цвірінькаючи, співав свою пісню і з любов'ю їх цілував. Брати мої возлюблені, яка велика сила і премудрість нашого Христа, що виявляється не тільки людськими устами, але і прославляється такими, що нездібні розумно говорити, а вони додають пошани чесним мощам святого отця нашого Николая; бо справді його голос був похальною піснею, а близькість його дзвобка була виявом пошани. Отож він підлетів, щоб кружляти над кожним з кораблів під час того, як усі моряки споглядали на нього. Своім співом він возносив свого роду признання для них за те, що з ними був триблаженний і богоносний наш отець. Таким способом горобчик, виконавши таку незвичайну службу, відлетів від них поспішно і ніколи їм не pojavився.

### **XIV. Прибуття до Барі.**

А опісля прибули вони на острів Стафнос, а потім до пристані Герака. Пливучи звідтіля, проминули Моновазію, відтак причалили до Метони, купили запасів для прожитку і звідтіля вирушили в сторону острова Сикеа. Відпочивши там трохи, вирушаючи ближче до Барі — о диво, хвилююся на саму думку —, вони не вступали на інше місце, ані не робили відпочинку аж знайшлися у самому, Богом береженому місті Барі. Причаливши, отже, до пристані св. великомученика Георгія, яких чотири милі від міста, винесли постанову зробити якнайгарнішу домовину, щоб в ній зложити чесні мощі. І вони виконали постанову.

### **XV. Привітання мощів у Барі.**

Самі подорожні, заїхавши до міської пристані, склали священні мощі в домовині і, привітані з великою радістю рідними і співгромадянами, розповідали їм, як вони спровадили святі мощі



святого отця нашого Николая. А слухачі, що те почули, донесли радісну вістку до міста. Як довідалися про те мешканці Барі, однодушно збіглися незліченною товпою, щоб подивитися в пристані на таке радісне і неймовірне видовище. А священослужителі архикатедрального храму і духовні інших церков, зодягнені в священні ризи, співаючи: « Царю небесний », поспішно прибули до пристані, щоб прийняти святі моці Святителя. А моряки, що прибули, ще на кораблях проголосили своїм співгромадянам: « Прийміть до відома, брати, що коли ми забирали святі моці з Мир, тоді ми однозгідно приобіцяли збудувати всечесний храм святого отця нашого там, де стоїть палата царського катапана нашого міста. Ми вважаємо доцільним повідомити вас про цю нашу умову й обіцянку, що її ми вчинили ».

#### **XVI. Поміщення мощів у Венедиктинському монастирі.**

Барійці, почувши це (поділилися на два табори), одні говорили: так не може бути, занесім святого до міста і помістім у катедральному храмі, а інші казали: добре, щоб так сталося, (щоб збудувати святому окремий храм). Коли вони так взаємно сперечалися, моряки казали настоятелеві Іллі з обителі святого Венедикта, щоб він зайшов до їхніх кораблів. А він, прийшовши, склав належний поклін святим мощам і сказав до моряків: « Оце я прийшов до вас, як бачите, з внеском передати мені чесні моці до часу, аж успокояться люди в місті; а тоді зверну їх вам у цілості і ненарушені ». І зараз притакнули усі люди його просьбі. Тоді рознісся на славу Святого голос дзвонів міста, понеслася стосовна до хвилі гармонійна пісня. Винісши домовину з кораблів, помістили її у середині вівтаря святого Венедикта. Моряки стерегли уважно брам монастиря, щоб якимсь способом у монастирі не підклали ради посмішки на місце священних мощів — інших.

#### **XVII. Суперечка з архієпископом Урсом.**

Негайно післали за архієпископом Урсом, що був у цьому часі керманичем архієпископського престолу в Барі, щоб він скоро прибував, бо протягом кількох днів він був у городі Канусіом. Не зважаючи на ніщо, повідомлений архієпископ, почувши про ці події, з великою скорістю прибув до Барі, прославляючи з цього приводу Господа. Увійшовши, отже, до міста, скоро прибув до чесних і священних мощів, з одної боку, щоб їм поклонитися, а з

другого, щоб їх з великим вдоволенням забрати в своє посідання. Тому, отже, моряки і мешканці міста, довідавшись про те, однодушно прибігли на захист чесних мощів. А архiereй, почувши про те і перелякавшись, не знав, що робити. Барійці, що здається, правда, післали до нього розважних і бистроумних мужів, щоб йому сказали: « Цього не чини, отче, але радше зволь виконати волю своїх дітей, бо якщо ти є батьком, то виповни справедливу волю твоїх духовних дітей ». А він не зволив вислухати сказаних до нього післанцями слів, але скликавши на незаконну нараду тих, що були по його стороні і озброївшись, намагався насильно забрати чесні мощі. Коли післанці вернулися з невдачею і всім стало ясно про підступ архiereя, самі Барійці, схопивши за зброю, почали підготовляти війну. Так, отже, вступивши у війну, трапилося, що двох мужів архiereвних упало і один з громадян Барі, що їхні душі поміщені у дворах праведних.

#### **XVIII. Перенесення мощів у церкву св. Евстратія.**

При дуже великому здвизі міщан забрано негайно чесні мощі з обителі св. Венедикта, при охриплому співі « Господи помилуй » і інших відповідних набожних пісень. А винісши їх брамою, що находилася від сторони моря, вони внесли їх на площу біля палати імператорського катапана і зложили в храмі св. великомученика Евстратія. Фундамент нового Богом береженого храму був вириятий посеред інших святих храмів, що находилися біля катапанової палати, щоб на ньому побудувати чесний і святий храм богоносного отця нашого Николая. Згаданий повище настоятель Венедиктинів сказав народові: Мусимо берегти самого святого ієрарха Николая з допомогою усіх Божих храмів, що в цьому місті. А щоб хтось не міг пограбувати його чесних мощів, нехай наші воляки стережуть його пильно аж до викінчення величавого його чесного храму.

#### **XIX. Докладна дата перенесення мощів з Мир до Барі.**

А треба знати, що мощі св. Николая були забрані з Мир Лікійських 20 квітня, а прибули до Барі 9-го дня травня, першого часа вечора.

#### **XX. Здвиг народу в храмі і чудесні виздоровлення.**

Тепер, возлюбленні, хочу вам розказати, як нарід громадився з чотирьох сторін міста, як було спроваджено до святині хворих

від різних недуг. Число тих, що були вилікувані тієї самої ночі і задня сорок сім мужчин, жінок і дітей. Між ними Адралест, один з вельмож і світлих громадян міста Барі, внедолений тяжкою недугою, і один Вірменин, що мав пошкоджений лівий бік; три епілептики, один глухонімиий, два однорукі, два спотворені каліки і три сліпці. Теж був оздоровлений один Пізанець, що мав перекручені руки і ноги, і багато інших людей дізнало уздоровлення, що про їхнє зціління я не можу без хвилювання розказувати. На третій день прийшла незліченна товпа народу з усієї околиці з поклоном для чесних мощів, як було сказано передтим. З тих людей вилікувалося сімох мужчин до четвертої години дня. А від четвертої години до заходу сонця вилікувалось інших чотирнадцятьох мужчин. Четвертого дня вилікувалися й інші тяжко терплячі двадцятьдевяť осіб. І не тільки ті особи, що були тілесно недужі доступили бажаного уздоровлення, але й дуже багато інших, що тішилися здоров'ям тіла, одержали душевне просвічення і порятунок; про їхні недуги мені не під силу розводитися на письмі.

#### **XXI. Урсос при мощах св. Николая.**

П'ятого дня теплий наш покровитель Николай показався у видінні одному монахові, на ім'я Марко, в Келійській обителі; наказав йому вдатися до Барі і оповістити народові, щоб люди не легковажили чудес, що діялися. « Бо з Божого допусту я забрався в Романії, і там я їду, але тут житиму повсякчасно ». А подав і інший знак, щоб всі бачили, як і сталося: перед сходом сонця інший, що його мучив нечистий, глухо-німиий дух, доступив уздоровлення. На шостий день прийшов Барійський архиепископ з чотирма єпископами з міської округи серед співу псалмів, піній і духовних пісень з вибраними своїми духовними і світськими достойниками і з великою кількістю народу, щоб віддати пошану Святому; вшановуючи гідно того, що його вшанувала і прославила Свята Тройця, того, що своїх слуг і своїх почитателів у вічності примістить повно між мешканцями неба і тими, що зрівнані з ангелами.

#### **XXII. Закінчення. Похвала св. Николая.**

А ми, співвши Святому похвальний вінець, закінчимо « Слово ». Радуйся, теплий предстателю і зашито християн. Радуйся захистниче в небезпеках, швидкий на поміч морякам. Радуйся скорий на

поміч тим, що тебе призивають; тих, що постійно тебе просять, провідниче на праву дорогу. Радуйся ангелів друже і святих ієрархів співжителю. Радуйся сиріт опікуне і вдів потішителю. Радуйся ти, що в давнину наповнював пахощами чудес Мири, а тепер окрасив Барі промінистим сяйвом чудес. Радуйся ти, що збагатив італійську землю своїми зоресяйними лучами; ти, що відігнав нечистого духа від недужих і навіщених демонами світлостями твоїх чудес і на правду радуйся тих, що у вірі, найтепліший захистниче, і всіх, що тебе призивають, зашито і швидкий на поміч покровителю. Як такий, отже, що маєш від Пресвятої і Пребожественної Тройці післанництво, вчини нас гідними ступати дорогою добрих вчинків і стережи нас, щоб ми були незаторкнені і незранені ворожими стрілами і засідками, проганяй від нас усю зухвалість і презирливе ошуканство; зволь, щоб ми проживали на цьому світі вільні від ворожого підступу, ведучи нас до другого царства, там де є мешкання тих, що тішаються в Христі Ісусі Господі нашім. Бо йому належить всяка слава, честь і поклін з його безначальним Вітцем і всесвятим і животворним Духом, тепер і завжди і по віки вічні, амінь.

СВЯТОСЛАВ ГОРДИНСЬКИЙ

## УКРАЇНСЬКІ ЦЕРКВИ В ПОЛЬЩІ

### UKRAINIAN CHURCHES IN CONTEMPORARY POLAND

Their history, architecture and fate

*by Sviatoslav Hordynsky*

#### SUMMARY

This article describes the fate of Ukrainian churches, formerly in the Pere-myshl (Przemysl) Ukrainian Catholic Diocese, which, after the last war and forcible resettlement of Ukrainian populace by the Polish Government, remained without protection. Many of them were demolished by the new Polish settlers. The article deals with Ukrainian churches now within the boundaries of Rzeszow wojewodstwo (province), omitted are Ukrainian churches in Lublin province because of inadequate factual data in the hands of this author.

Among Ukrainian ethnic territories most victimized was the Land of Lemkos, the westernmost Ukrainian territory in Poland. In 1945-47 this terrain was in the hands of Ukrainian insurgents (UPA), and the Polish regime, having recaptured this terrain, made a forcible transfer of Ukrainian populace partly to the Ukrainian SSR (over 100 thousand), partly to the formerly German territories in Western Poland (about 30-40 thousand). The created vacuum was thinly populated by new Polish settlers, mostly in towns, with many villages deserted practically to this day. In this vacated space the Polish populace started to demolish everything Ukrainian, before anything else the country's landmarks — the churches, many of them dating as far back as the 17th century.

Up to 1956 the Polish government (communist) did nothing to stop this. Only after the ratification by the Polish Sejm (Parliament) of the International Convention of Protection of Cultural Monuments in 1956 were initiated first steps to protect the most valuable objects which at that time were not yet demolished. Till 1939 on the territory of the contemporary Rzeszow province there were 514 Ukrainian churches, among them 311 classified as "monuments of architecture". Of this number in 1956 101 monument churches were already completely demolished. Since during the war action with Ukrainian insurgents only 6 of these churches perished, it follows that 95 of them were destroyed after the war years. Saved were only those churches which were taken over by the Polish Catholics for their ritual use, as well as those which the Polish cooperative societies put to farm use. In these churches, according to the Polish museum journal "Ochrona zabytkow" (1957, 2), the church furnishings (iconostases and icons) were completely ruined, also the church domes torn down. Among the

demolished churches were structures of unusual architectural beauty, especially the wooden churches in Dmytrovychi 1634, Dusivtsi 1641, Korenytsia 1649, Izdebky 1660, and many others dating from the 18th and 19th centuries.

At the present time there still remain about 180 churches in the category of "monuments of architecture". Among them about 100 are in Polish ritual use, and the remaining are used by agricultural coops or left without protection. One of the finest specimens of Lemko wooden art, the church in Stawisza from 1818, built of cedar, was burned in 1966. Without the proper care which can be assured only by an interested populace, similar fate awaits other Ukrainian churches in Poland. Thus, the return of these churches to their legal owners is the most important matter today.

There exist numerous Polish efforts to present the Lemkos as late (15-16 centuries) settlers from Valachia and Albania, and thus show that the Lemko Land was always a Polish territory. The author of this article quotes authoritative works of Polish scholars (Falkowski, Czekanowski) which show that the same populace uninterruptedly lived on the disputed territory from very ancient times, reaching as far as Neolithic era. *The Polish Historical Atlas*, Warsaw 1967, never puts in doubt the Ukrainian (Ruthenian) character of disputed territories on both sides of the San river. From the oldest times they were named "Ruthenian Kingdom" or "Red Ruthenia", even after the final takeover of these lands by the Polish king Casimir in the mid-14th century. According to this Atlas, the composition of the populace did not change for centuries, with a solid Ukrainian language line running, till the end of last war, south of Rzeszow and Nowy Sącz, which is already in the Cracow province.

A separate chapter of this article examines the architectural forms of Ukrainian churches on both sides of the San river. There dominates the same basic type as in all Ukraine, a three-frame plan (sanctuary, nave, choir), with one or three domes, always on the east-west axis. Lemkos, being under strong western influence, developed a distinctive type of their own church introducing a high bell-tower on the western part of the church structure, above the choir. Here is an indisputable similarity with western Gothic structures, but the Ukrainian folk builders made this stylistic transfer with great artistic skill, adorning the cupolas of the towers with exquisite Baroque forms. Outside the Lemko Land (roughly east of San river) near Peremyshl are preserved very ancient churches of a different type with one massive dome. The external aspect of these structures is pyramidal. The finest of them are in Uluch 1517, and Pozdiach 1777, both preserved. Stone churches in described regions were built along these same architectural principles as the wooden ones, only the forms, especially in the shaping of the sanctuary, are more rounded.

The author gives also a retrospect of principal theories of origins of the Ukrainian churches, which have different forms in comparison with the architecture in neighboring countries. He mentions various foreign researchers who sought these origins in Scandinavian *kirks*, Indian and Chinese pagodas, and Byzantine churches. These theories were refuted by such Ukrainian scholars as M. Dragan and V. Sichynsky who after many years of research showed that Ukrainian wooden architecture is a very old and original contribution of Ukrainian art to world architecture. The article closes by a list of 101 demolished Ukrainian churches of the monument category, as well as a list of localities from which

photoarchival material is preserved at the Museum of the Ukrainian Catholic University in Rome.

The fate of Ukrainian icons from the demolished churches is not considered in this article. It is only mentioned that a great number of them were stolen. However, several hundred icons, among them the best ones, are preserved in two formerly Ukrainian museums in Peremyshl and Sanok (Ukrainian directors of which have been removed), and in especially created store-houses in Rzeszow, Lancut and Nowy Sacz.

The illustrative material is divided as follows:

1. Lemko style churches, illustrations 1-28.
2. Wooden churches of other styles (Boyko, Podillia, Hutsul), 29-42.
3. Stone churches, mostly in Baroque style, 43-49.
4. Churches deserted, ruined or completely demolished, 50-71.

### І. Погляд на територію і населення

Наша студія обіймає українські церкви на Лемківщині, частині західної Бойківщини та Перемищини і Ярославщини. Ці українські етнографічні терени є предметом нашої праці передусім тому, що нам пощастило роздобути фактичний матеріал саме в цих теренів. З браку відповідних матеріалів, поза цією працею залишаються давні українські етнографічні землі на північ від Сяну. Наша увага зосереджена передусім на Лемківщині з двох причин: перша та, що лемки на північних схилах Карпат творили певну етнічну й культурну цілість, друга та, що територія, яку вони замешкували до останньої війни, втратила свій український характер, бо її населення було масово виселене, частинно на схід, до Української РСР, і частинно на німецькі землі Польщі. Зв'язані з українською територією залишаються сьогодні тільки лемки на південних схилах Карпат, у сучасній Словаччині. Тому в основному ця праця присвячена Лемківщині. Мета її — утримувати документально деякі аспекти її культури, в даному разі її церковної архітектури, в якій глибоко й оригінально проявився творчий геній тієї гілки українського народу.

Початки походження лемків годі визначити точно. Досі було прийнято вважати, що вони нащадки племені білих хорватів, що жили обабіч Карпат. За найновішими дослідженнями проф. Миколи Чубатого<sup>1</sup>, лемки це зацілілі рештки тих оригінальних білих хорватів,

---

<sup>1</sup> Проф. Микола Чубатий, *Історія християнства на Русі-Україні*, Том І. Видання Українського Католицького Університету, Рим-Нью Йорк, 1965. Ст. 123 і далі.

які зберегли слов'янський обряд Велико-Моравської Церкви і які після закладення перемиського єпископства (припускально 906 року), традиційно вважали його своїм осередком, незважаючи на різні кордони. Однак різні польські автори висували концепцію, начебто лемки виникли порівняно пізно, бо щойно 15-16 ст. і були вони волоськими й альбанськими колоністами, які в ті часи прийшли на мало заселені землі північних Карпат. Ця гіпотеза суперечна сама в собі, бо якщо колоністи зрусинилися, то значить, що на місці вже була автохтонна людність, що розмовляла руською мовою. Однак тут самі польські науковці зібрали вже стільки матеріалу, що він дозволяє віднести постання лемківської і бойківської людности в дуже давні, бо раннь-історичні часи.

Ще перед самою останньою війною, 1938 р., цікаві матеріали опублікував у Варшаві Ромуальд Фальковський. Він зробив низку антропологічних помірив і прийшов до висновку, що в центрі між бойками і лемками збереглася полоса людности під оглядом расового складу так відмінна, що на неї треба дивитися як на своєрідний антропологічний резерват, в якому зберігся осад хвилі давньоруської степової людности. Вона приплила сюди після заломання держави хозарів, отже, на світанку нашої історії. Та група викazuje риси притаманні раннім руським слов'янам, з перевагою нордичного типу, що викликає подібність до людности неолітичної, резервати якої збережені, м.і., у Данії. Терен найкращого збереження цих українських неолітичних резерватів був у громадах Тісна, Лукове, Поляна і особливо Затварниця. Воля Міхова і Ба-лигород мають суміш бойківську з сіверянами, як це стверджено на основі поховань з XII ст. Ліський повіт являв собою поступенний перехід людности типу неолітичного до раннь слов'янського.<sup>2</sup>

Цього автора вповні підтримав визначний польський антрополог Ян Чекановський.<sup>3</sup> На жаль, праця Фальковського не повна, бо під час війни пропали матеріали його дослідів в теренів більш західних, тобто лемківських. Сьогодні таких дослідів і помірив уже робити не можна, бо людність з даних теренів усунено і немає з чим робити порівнянь. Проте й оповіщене досі якнемога краще підтверджує глибоке українське закорінення на тих територіях.

Історично ці землі також були пов'язані з комплексом давньої

---

<sup>2</sup> FALKOWSKI ROMUALD, *Struktura antropologiczna ludności powiatu leskiego* Warszawa, 1938.

<sup>3</sup> JAN CZEKANOWSKI, *Polska-Słowiańszczyzna. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa, 1948.



Руси. Навіть сьогодні, більш як два десятиріччя після насильного переселення людности з надсянських територій, польські авторитетні джерела не подають у сумнів, що ті території були автохтонно українські і давно належали до складу Київської і Галицької Руси. «Польський Історичний Атлас» з 1967 р. цілою серією мап показує, як, до заняття Галичини польським королем Казимиром у пол. 14 ст. і після заняття, «Земля Перемиська» обіймала територію по Кросно і Ряшів та творила окреме «Руське королівство», а згодом «Руське воевідство» і довго носила загальну назву «Червоної Руси». Мови народів Польщі в 16 ст. в тому атласі показують, що руська мова панувала на лінії від Дорогичина-Холму-Ярослава аж під Новий Санч. Ця мовна лінія була досить тривала аж до часу останньої війни, як це показує мовна мапа цього атласу з вислідами переписів населення в рр. 1910, 1919 і 1921.<sup>4</sup>

Ми зумисне спиняємося над матеріялами польськими, бо вони самі найкраще заперечують такі «наукові» праці, як А. Бартошука «Лемки — забуті поляки», Варшава, 1939. Щождо дослідників українських, то їх цікавила найбільше лемківська говірка з її численними архаїзмами, тут маємо першорядні праці таких науковців, як В. Гнатюк, І. Верхтратський, Ф. Колесса, І. Шемлей, І. Зілінський, І. Панкевич та сучасні молодші автори.

Територіяльно, Лемківщина приблизно 140 км. довга і 25-50 км. широка. До війни проживало там коло 160 тисяч лемків у яких 300 селах. Для відміни, Пряшівщина на південних схилах Карпат мала тоді коло 110 тисяч українського населення. Лемки гострим клином врізалися в Карпати, розділяючи полоси польського і словацького населення. Польський дослідник д-р Роман Райнфус, який провадив окремі досліді над лемківською культурою в рр. 1935-38 і після 1959, як характерну рису лемків подає, що на півночі лемківська границя розмежування з поляками була дуже гостра і стабільна, без перехідних груп, зате на полудневій стороні, де лемки сусідували з словаками, вони творили широкі перехідні смуги. До I світової війни границя Галичини й Угорщини не була перешкодою для зв'язків людности обабіч Бескидів, північні лемки втримували дуже живі зв'язки з Закарпаттям, і це причинилося до витворення одноцілої культури, відбитої також дуже маркантно і в архітектурі. З погляду і племінного, і культурного, лемки тво-

---

<sup>4</sup> ATLAS HISTORYCZNY Polski. Państwowe Przedsiębiorstwo Wydawnictw Kartograficznych, Warszawa, 1967.

рили одну цілісну групу. Цей зв'язок частинно перервався після I світової війни, але свідомість племінної єдності була завжди жива.<sup>5</sup>

Не кладемо собі завдання переповідати всю історію Лемківщини, для цього існують окремі українські і чужинні праці, як теж відповідні статті в енциклопедіях. Одначе ми свідомо спинилися над історичним корінням лемківської й бойківської гілки українського народу, бо їх закорінення в старовині дає базу для кращого визначення оригінальних рис даного мистецтва та показує, як те мистецтво засвоювало зовнішні впливи, тискові яких піддане кожне пограниччя.

Всім відома трагічна доля Лемківщини й інших надсянських теренів після II світової війни. Польща зробила драстичний крок, щоб раз на завжди розв'язати проблему своїх східних окраїн. В роках 1946-47 українське населення тих теренів було в 80% виселене до УРСР, а решту, коло 30-40 тисяч, переселено до західної Польщі. Ми над цією справою тут спеціально не спиняємося, відсилаючи читача до праць д-ра С. Шаха, Ю. Тарновича, В. Бучацького, о. І. Лебедовича та ін., що описують ті події. Ми тільки стверджуємо, що ті суцільні українські етнічні території залишилися здебільшого пустою, а ціла багатовічна культура тих земель знайшлася в польських руках. Власне, частині цієї культури, архітектурі, й присвячена ця праця.

## II. Будівництво Лемківщини і сумежних теренів

Про будівництво Лемківщини і сумежних теренів існує вже низка вартісних праць, які з'ясували його походження та установили головні його типи. 1937 р. Національний Музей у Львові видав друком основну працю Михайла Драґана про українські дерев'яні церкви, де він розглянув головні теорії про постання української церковної архітектури, спинився над методами дослідів і технікою будування і після цього дав перегляд основних типів українських дерев'яних церков. Він їх поклясифікував на основі їх зовнішнього вигляду — їх «верхів», від одно — до дев'ятиверхих. Праця багата репродукціями і порівняльними рисунками, які показують розвиток усіх головних типів українських дерев'яних

---

<sup>5</sup> ROMAN REINFUSS, *Sztuka ludowa Lemkowszczyzny*, «Polska Sztuka ludowa», Kwartalnik Instytutu Sztuki Polskiej Akademii Nauk. Rok XVI, 1962, N. 1, Str. 9-25.

церков, у тому й бойківських та лемківських.<sup>6</sup> Друга важлива праця належить архітекторві та історикові мистецтва Володимирові Січинському. Маємо передусім на увазі його працю «Дерев'яні будови в карпатській області», видану в Празі 1940 р.<sup>7</sup> Вартість цієї праці спеціально в тому, що автор розглядає дерев'яне будівництво гучульське, бойківське і лемківське обабіч Карпат та вказує на ті риси, що, не зважаючи на різні льокальні відмінності, мають одну і ту саму загальну основу, типову для всього українського будівництва. Лемківська церква зберегла свій тип у Карпатах від горішнього бігу ріки Сяну і Ляборця на півдні — на захід до горішнього бігу Топлі і Попраду. Церкви лемківські дуже сильно споріднені з бойківськими, які в українській архітектурі вважаються за найархаїчніші щодо збереження первісного типу.

Бойківські церкви тридільні, поставлені на осі схід-захід, і це є характерна риса всієї української церковної архітектури. З цього типу виробилися пізніше інші — 5 і 9 зрубні церкви. Кожен з трьох зрубів бойківської церкви звичайно має свою вежу, перекриту пірамідальним дахом з багатьма ступенями-заломами. Це той тип, про який співається в старих колядках: «церква з трьома верхами». Прикметою українського дерев'яного будівництва є те, що зовнішній вигляд церкви відповідає внутрішньому просторовому об'ємові, за винятком бабинця, в якому знаходяться хори. Основою лемківської церкви є також три зруби — три прямокутники, найчастіше квадратної форми, що разом дають святилище, наву і бабинець. Нава завжди найбільша. В часах новіших, бароккових, святилище з квадрату часто переходить на форму переполовленого 8-кутника. Святилище і нава накриті стелею з балків, які з-зовні перекриті ломаним дахом-наметом. Вгорі такий намет закінчений малою сліпою куполою бароккової форми. Замість будованого на вугол бабинця, виступає найхарактерніша риса лемківської церкви — вежа. Вона стовпової конструкції, з нависною кімнатою над входом і окремою куполою. Ціла будова покрита зверху дошками й оббита ґонтами.

На лемківській вежі безсумнівно відбилися впливи готичного Заходу. Правда, деякі українські мистецтвознавці, як Олекса Повстенко, думають, що вежа лемківської церкви розвинулася від оборонних веж, проте доказових матеріалів для цього немає. Зате зов-

<sup>6</sup> Д-р Михайло Драган, *Українські дерев'яні церкви*, Генеза і розвій форм. Львів, 1937. Вид. Національного Музею у Львові.

<sup>7</sup> V. Sičynskyy, *Dřevěné stavby v Karpatské oblasti*, Praha, 1940.



1. Поворожник (пов. Новий Санч), церква св. Якова. 1612.  
*Powroznik, 1612.*



2. Тилич (пов. Новий Санч), церква свя. Косми  
і Дам'яна. 1743.  
Tylicz, 1743.



3. Чарна (пов. Горлиці), церква св. Димитрія. 1764.  
Czarna, 1764.



4. Більцарева (пов. Новий Санч),  
церква св. Димитрія. 1760.  
Bilczarowa, 1760.



5. Квятонь, (пов. Горлиці), церква  
св. Параскеви. 1790.  
Kwiaton, 1790.



6. Баниця (пов. Горлиці), церква свв. Косми і Дам'яна. 1787.  
Baniča, 1787.



7. *Войкова (пов. Новий Санч), церква свв. Косми і Дам'яна. 1801.  
Wojkowa, 1801.*



8. *Щавник (пов. Новий Санч), церква св. Димитрія. 1841.  
Szczawnik, 1841.*



9. *Святкова Вел. (пов. Ясло), церква св. Михаїла. 1796.  
Swiatkowa Wielka, 1796.*



10. Висова (пов. Горлиці), церква  
св. Михаїла. 1779.  
*Wysowa, 1779.*



11. Брунари гор. (пов. Горлиці), цер-  
ква св. Михаїла. 1831.  
*Brunary, 1831.*



12. Лосє (пов. Новий Санч), церква св. Михаїла. 1826.  
*Losie, 1826.*





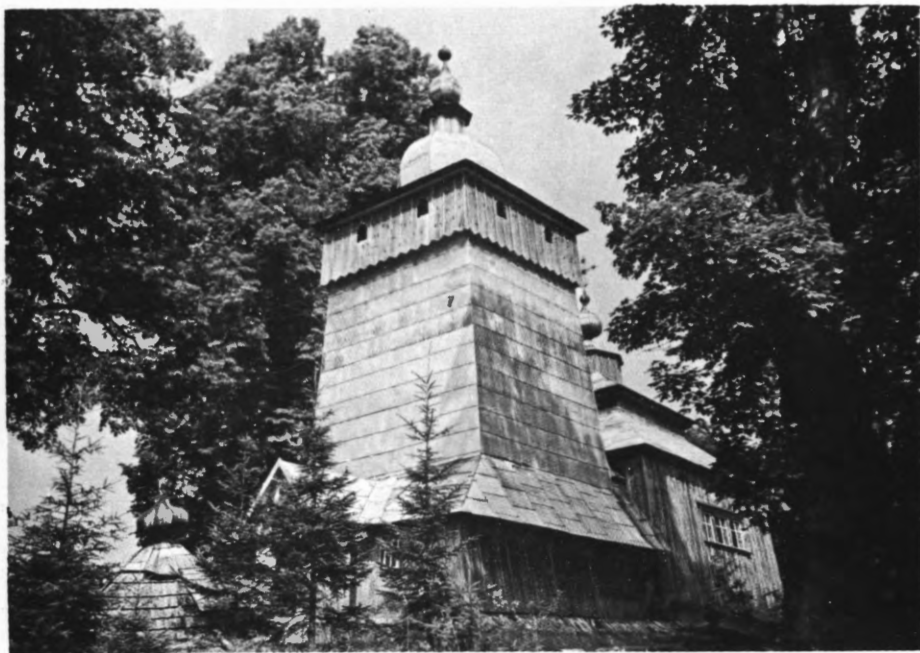
13. Мохначка нижня (нов. Новий Санч), церква св. Михаїла. 1846.  
*Mochnaczká Nizna, 1846.*



14. Ястрабик (нов. Новий Санч), церква св. Луки. 1856.  
*Jastrzëbik, 1856.*



15. Гирова (пов. Коросно), церква Покрова Пр. Б. 1773.  
Нурова, 1773.



16. Воловець (пов. Горлиці), церква Покрова Пр. Б. 1819.  
Wolowies, 1819.



17. Мушинка (пов. Новий Санч), церква св. Йоана Бог. 17 ст.  
Muszynka, 17 c.



18. Ольховець (пов. Коросно), церква св. Николая. 1752.  
Olchowies, 1752.



19. Лодина (пов. Сянік), церква Різдва Пр.  
Б. 1743.  
Lodzina 1743.



20. Смільник (пов. Лісько), церква св. Михаїла. 1791.  
Smolnik, 1791.



21. Тилява (пов. Коросно), церква  
Різдва Пр. Б. 1787.  
*Tylawa, 1787.*



22. Лабова (пов. Новий Санч), церква  
Покрова Пр. Б. 1784.  
*Labowa, 1784.*



23. Смерековець (пов. Горлиці), церква св. Михаїла. 1818.  
*Smerekowiec, 1818.*



24. Маластія (нов. Горлиці), церква свв. Косми і Дам'яна. 1805.  
Malastów, 1805.



25. Зубрик (нов. Новий Санч), церква св. Луки. 1875.  
Zubrzyk, 1875.





26. *Загір'є (пос. Сянік), церква св. Михаїла. 1872.  
Zagórz, 1872.*



27. *Фльоринка (пос. Новий Санч), церква св. Михаїла. 1875.  
Florynka, 1875.*



28. *Криниця (пос. Новий Санч), церква Богоявлення ГНІХ. 1872.  
Krynica, 1872.*



29. Улюч (пов. Березів), церква Вознесення ГНІХ. 1517.  
Ulyuch, 1517.



30. Хотинець (пов. Яворів), церква Різдва Пр. Б. 1615.  
Chotyniec, 1615.





31. *Росолин (поя. Ліська), церква св. Онуфрія, 1750.*  
*Rosołin, 1750.*



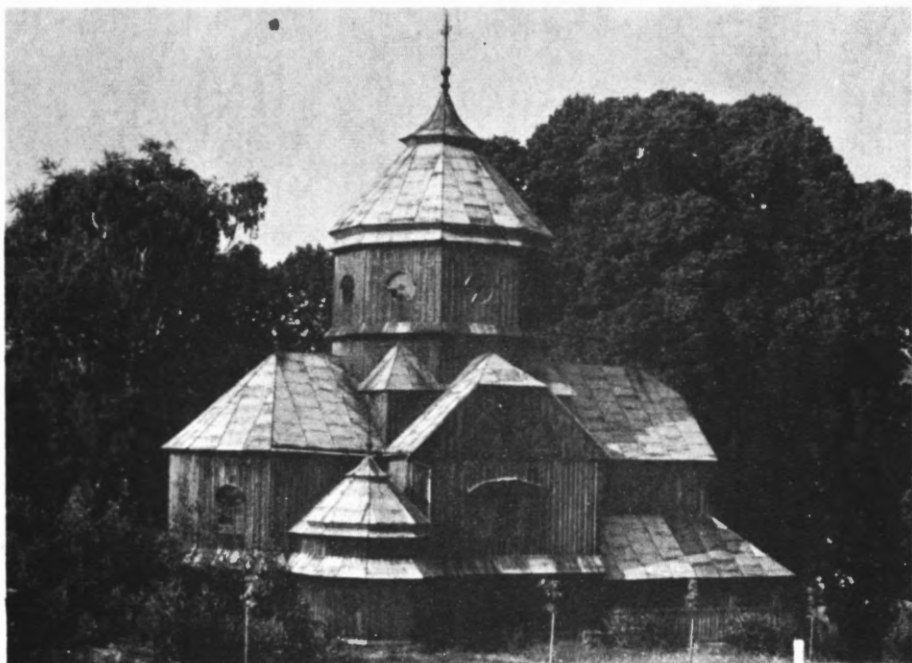
32. *Ровень (поя. Лісько), церква Покрова Пр. Б. 1780.*  
*Rownia, 1780.*



33. Устіянова гор. (нов. Устрики  
Дол.), церква св. Параскевії. 1792.  
*Ustianowa Górna, 1792.*



34. Поздяч (нов. Перемишль), церква св. Василя. 1777.  
*Pozdziacz, 1777.*



35. Розтока (пов. Устрики Дол.), церква св. Димитрія. 1819.  
Rozтока, 1819.



36. Війткова (пов. Добромилъ), церква Різдва Пр. Б. Сер. 19 ст.  
Wojtkowa, 19 c.



37. Дальова (пов. Сянік), церква св. Параскевії. 1889.  
*Dalowa, 1889.*



38. Гладисів (пов. Горлиці), церква св. Михаїла.  
*Gładyszów.*



39. *Тирява Сільна (пов. Сянік), церква св. Йоана Хр. 1841.  
Tyryawa Solna, 1841.*



40. *Речпілѣ (пов. Перемишль), церква Покрова Пр. Б. 1870.  
Reszpol, 1870.*



41. Лютовиська (нов. Устрики Дол.), церква св. Микола. 1899.  
Lutowiska, 1889.



42. Лип'є (нов. Устрики Дол.), церква Собора Пр. Б. 1900.  
Lipie, 1900.



43. *Перемиськ, Катедральний  
собор св. Йоана Хр. 1630.  
Przemysl, 1630.*



44. *Вхід до собору.*





45. Шляхтова (нов. Новий Торг), церква Покрова Пр. Б. 1869.  
Szlachtowa, 1869.



46. Жегестів (нов. Новий Санч), церква св. Михаїла. 1870.  
Żegestów, 1870.





47. Мичківці (пов. Тісько), церква  
св. Георгія. 1911.  
Myszkowe, 1911.



48. Чорноріки (пов. Коросно), церква  
св. Димитрія. 1918.  
Szarnorzeki, 1918.



49. Пікуличі (пов. Перемиськ), церква Різдва Пр. Б. 1903.  
Pikulice, 1903.



50. Ставіша (пов. Горлиці), церква св. Дмитрія. 1818. Спалена 1966.  
*Stawisza, 1818. Burned 1966.*



51. Незнаєва (пов. Горлиці), церква св. Косми і Дам'яна. 1792. В руїні.  
*Nieznałowa, 1792. Ruined.*



52. Коростенко (пов. Г'стрики Дол.), церква Різдва Пр. Б. 1791. В руїні.  
Kroscienko, 1791. Ruined.



53. Чорне (пов. Коросно), церква св. Дмитрія. 1789. В руїні.  
Czarne, 1789. Ruined.



54. Дусівці (нов. Перемишль), церква св. Николая. 1641. Знищена.  
Dusowce, 1641. Demolished.



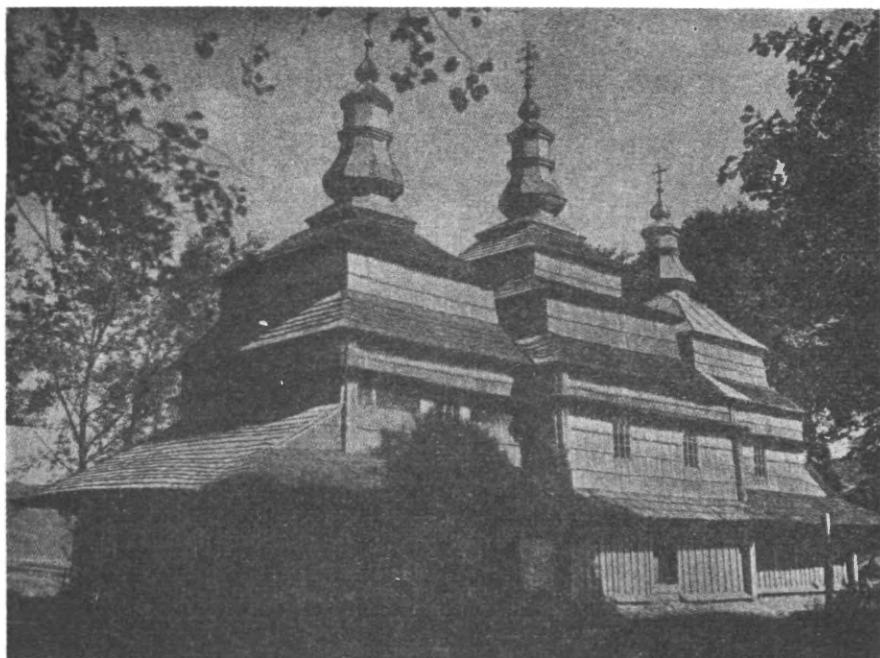
55. Хреватъ (нов. Лісько), 1708. Знищена.  
Chrewt, 1708. Demolished.



56. Воля Цеклинська (пов. Ясло), церква  
св. Димитрія. 1798. Знищена.  
*Wola Ceklińska, 1798. Demolished.*



57. Чертижне (пов. Грибів), церква св. Михаїла. Пол. 18 ст. Зни-  
щена.  
*Czertyzne, 18 c. Demolished.*



58. *Смерек (пов. Лісько), церква св. Димитрія. 1875. Знищена.*  
*Smerek, 1875. Demolished.*



59. *Радава (пов. Ярослав), церква св. Михаїла.*  
*1860. Знищена.*  
*Radawa, 1860. Demolished.*





60. Малява (пов. Добромиль), церква св. Теодосія Печ. 1897. Перемінена на  
стайню.

*Maława, 1897. Now a stable.*



61. Чорна нижня (пов. Лісько), церква св. Димитрія. 1888. Опущена.

*Szarna Nizna, 1888. Deserted.*



62. Тарнава гор. (нов. Устрики Дол.),  
церква св. Петра і Павла. 1900.  
Опущена.  
*Tarnaва Górna, 1900. Deserted.*



63. Поляни (нов. Коросно), церкви  
св. Йоана Злт. 1924. Розвалена.  
*Polany, 1924. Demolished.*



64. Жерниця (нов. Балигород), церква св. Василя. 1800. Тепер стайня.  
*Zernica, 1800. Now a stable.*





65. Берізка (пов. Лісько), церква Преображення ГНІХ. 1868. Руїна.  
*Bereska, 1868. Ruined.*



66. Волиця (пов. Устрики Дол.), церква Введення у Храм Пр. Б. 1902. Перемінена на магазин.  
*Wolica, 1902. Now a storehouse.*



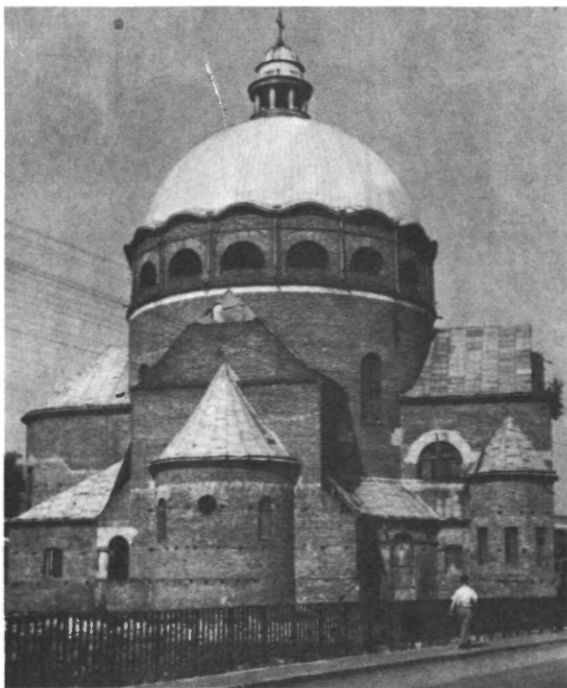
67. Селиська (пов. Перемисьль), каплиця, 1917. В руїні.  
*Siedliska, 1917. Ruined.*



68. Ославиця (пов. Ясло), церква св. Михаїла. 1821. Опущена і знищена.  
Oslawica, 1821. Deserted and ruined.



69. Накло (пов. Перемишль), церква свв. Симеона і Анни. 1903. В руїні.  
Naklo, 1903. Ruined.



70. Бірча (пов. Добромиль), 1939.  
*Bircza, 1939.*



71. Та сама церква в руїні. Стан 1965 р.  
*Same church in 1965.*

сім певне, що найзахідніша гілка українського народу була піддана різним зовнішнім впливам і зуміла ті впливи з користю для себе засвоїти. Вежа лемківської церкви, завжди на західному зрубі над бабинцем, сильно перевищує середній зруб нави, яка в церкві бойківській є найвища. Вона поєднана одним опасанням даху з навою, проте вежа не завжди є органічною частиною плану церкви. Вежа-дзвіниця стоїть на 4 стовпах не все в межах бабинця: часто два стовпи стоять поза зрубом бабинця, або буває й так, що всі чотири стовпи знаходяться поза зрубом бабинця. Це доводить, що ця вежа-дзвіниця є пізнішим додатком, який намагався пристосуватися до загального українського тризрубного плану церкви.

Часом, особливо на лемківсько-бойківському пограниччі, трапляються церкви тільки з одним зрубом — однонавні. Тут діяв не тільки вплив латинсько-католицьких зразків, але й ощадність або брак будівельного матеріалу. Проте цікаво, що дах на таких церквах бував прикрашений трьома бароковими вежечками або маківками, щоб у той спосіб зазначити тридільність української церкви. Тридільні на три зруби церкви під одним дахом і трьома маківками — типова риса бойківської архітектури, отже, згадані однозрубні лемківські церкви можна вважати перехідним типом між бойківськими тризрубними і латинськими впливами. Цей тип лемківської церкви можна вважати залишком часів, коли ціла Лемківщина до 70-их рр. 18 ст. була підчинена римо-католицькому єпископові в Кракові і тільки при кінці того сторіччя перейшла назад до грецько-католицького єпископа в Перемишлі.

Матеріалом будови лемківських церков були найчастіше ялиця і сосна, рідше бук або модрина, ще рідше дуб або осика. Балки кладено поземо від низу до верха конструкції. Ті балки на кінцях спеціально позатинані, заходять одна за одну системою так званих замків, які не дають будові розсунутися. На такі поземі балки часом приходять обшалювання дошками прямовисними, проте кладка поземими балками типова для всієї української церковної архітектури.

З бойківських та лемківських церков найстарша збереглася на південному боці Карпат, у Троцанах біля Пряшева, з 15 ст. Вона має типову лемківську вежу, але її верх дуже архаїчний, нагадує простий вояцький шолом. На північних схилах Карпат збереглася гарна лемківська церква в Поворознику з 1612 р. Проте найстарші українські церкви збереглися на Перемищині на схід від Сяну: в Улючі 1517 р. і Хотинці, 1615.

Звідки виник тип української дерев'яної церкви? Різні чужинні автори, як австрійці Вольфкорн, Гаас, Мишковський, а з по-

ляків Соколовський, виводили триверхий тип церкви в бойківських (як найстарших) церковних будовах від норвезьких дерев'яних церков. Автори українські, між ними Січинський, заперечують це рішення. Січинський уважав, що вони просто не розумілися на будівельній техніці і узагальнювали подібності, що їх викликає сам будівельний матеріал — дерево. Норвезькі церкви були кладені з прямовисно поставлених балок, до того вони тільки двонавні, з заокругленою вівтарною частиною, типу романських мурованих костелів. Всередині такий храм поділений, як у базиліках, при допомозі стовпів на три нави. Все тут відмінне, про якийсь зв'язок з українськими будовами не може бути й мови. Інші дослідники, як Дідушицький, Мокловський і Стшиговський, хотіли знайти споріднення українських церков з індійськими пагодами. Ще інші, як польська авторка М. Волєнська, хотіли вивести лемківські церкви з румунських готичних зразків. Райнфус це рішення заперечив, вказуючи, що тут бракує будьякої подібності.

Вкінці були спроби вивести українську церкву з візантійських мурованих, в яких зникли два бічні рамена хрестового плану. Проблема в тому, що візантійці дерев'яного будівництва взагалі не знали. Все це каже, що основний тип тризрубної української церкви дуже давній і виник він в Україні, яка завжди ропоряджала великою кількістю дерев'яного будівельного матеріалу і майстрами, які вміли його обробляти та надавати йому мистецьких форм.

Лемківська церква розвинула різні своєрідні форми, особливо від доби барокко. Спочатку багато розвинуті форми мали тільки вежі-дзвіниці, потому бароккові бані почали виростати на всіх трьох зрубах, це видно на численних церквах від 17 ст., і цей тип став дуже типовим для лемківського кравиду. І бойківські, і лемківські церкви в горішніх партіях часто переходять з четвертного зрубу на восьмерик (з квадрату на октогон). Цього досягається при допомозі трикутних клинів по кутах. Ця риса типова для візантійських мурованих храмів, але, як це зазначив Січинський, в архітектурі дерев'яній ця риса знайшла примінення тільки на Україні, ніяка інша архітектура, в тому й слов'янські, цього засобу не знають. На цій основі виросла пишна бароккова архітектура східної України — козацькі собори, не раз до 50 метрів високі.

Лемківські церкви з вежами-дзвіницями виступають тільки в західній і середній частині Лемківщини. В долині Ослави (Команча й інші оселі) є вже церкви без веж, накриті чотириспадними, досить низькими дахами, над якими підіймаються 3 (або й 4, як у Команчі)

копули з ліхтарнями. Це вже переходовий тип до церкви бойківської, про який була мова вище.

Ми тут обговорили два основні типи західно української церковної архітектури — бойківський і лемківський. Але на одній і другій території виникли пізніше й відмінні типи церков, занесені сюди з інших частин України, з княжої Перемищини й особливо Гуцульщини, яка сама мала високо розвинуте дерев'яне будівництво. Це передусім тип п'ятизрубної хрестовидної церкви, типовий для Гуцульщини і Підгір'я. Такі хрестовидні церкви збереглися у Війтковій з пол. 19 ст., Дальовій б. Риманова, 1889, і вже порівняно новіша будова в Гладисові в горлицькому повіті. Тут домінує одна центральна баня 8-бічної форми над чотирма іншими зрубами, що мають спадисті дахи з ліхтарнями і хрестами. Цей тип досить часто трапляється на Перемищині і Ярославщині, але це переважно будови новіших часів.

На теренах на схід від Сяну зберігся тип однобанної церкви, що має пірамідальний вигляд. Конструкція її здається дуже простою — середній квадрат наві перекритий осьмигранною шоломовидною банею. Ціла будова вражає своєю архаїчністю, хоч воно певне, що заокруглені форми бані виникли під впливом барокко; перед тим дах бані мав форму намету. Справжньою перлиною є тут, на щастя незнищена, церква Вознесіння Господнього в Улючі вище Сяноку з 1517 р. Такого самого пірамідального типу є церква св. Василія в Поздячі б. Медики в перемиському повіті з 1777 р. Трохи вище від Поздзяча в селі Хотинець знаходиться вже не пірамідальна, а більш масивна, наче важкий корабель, двобанна церква Різдва Пр. Б. з 1615 р. Бані великі, подібні до тих, що в Улючі й Поздячі. Тут уже інший світ, й архітектура інша, ніж у горах.

Ми в основному спинялися досі над архітектурою дерев'яних церков. Це слушно, бо церкви дерев'яні краще зберегли первісні, архаїчні типи будов, і їх характер наскрізь народний. Але неможливо поминути й численних мурованих церков на теренах, про які мова. Чимало таких церков є на Лемківщині і датуються вони від кінця 18 ст. В загальному, ті церкви тримаються того самого архітектурного типу, що й церкви дерев'яні, хоч одночасно вносять риси притаманні будові з каменя, наприклад, заокруглені святилища (церква в Тиляві б. Дуклі, 1787, в Загір'ї б. Сянока, 1836). Строго зберігається тричленність храму, що відповідає трьом зрубам церкви дерев'яної. Ці муровані церкви часом сильніше відбивають впливи архітектури готичної (особливо в горлицькому повіті, церкви в Маластові, 1805, у Смерековці, 1818). Деколи такі

муровані церкви обростають усякими прибудівками, на яких відбивається суміш стилів і часто їх зник. Прикладом може бути церква в Криниці з 1872 р. Тут добудова двох крилосів зробила храм хрестовидним, але побіч головної вежі-дзвіниці на західній (де є вхід) частині церкви додано ще дві менші вежі по боках великої, кожна з грушковидною куполою. Ще менші купули-ліхтарні насаджено на перехрестя хреста і на обидва крилоси, надобавок ще три менші над святилищем. В результаті вийшла церква з 9 вершками, хоч усі, крім головної, чисто декоративні. Можливо, що тут будівничі хотіли тими оздобними купулами змінити вигляд надто присадкуватої і розтяглої вглиб будови.

Лемківщина має ще один тип церков, мало зв'язаних з своїм ґрунтом. Як відомо, в різні часи на Лемківщині були прояви т.зв. москвофільства, і це відбилося на стилі деяких церков. Ми стрічаємо тут типові риси тієї російської церковної архітектури, що її названо псевдо-візантійською і що за її стилем збудовано в Києві собор св. Володимира. Особлива риса цієї архітектури — широкі в своїй основі бані, ширші за основу, на якій стоять. Українська церковна архітектура цього принципу не визнає. Такі церкви на Лемківщині можна стрінути в Красній б. Коросна, 1914, Климківці б. Горлиць, 1914, Полянї б. Дуклі, 1924.

Серед мурованих церков поза Лемківщиною найважливіший храм має Перемишль, катедральний собор св. Йоана Хрестителя, збудований 1630 р. і відновлений 1885. Це масивна хрестовидна будова барокового типу з великою банею, з чотирма кам'яними статуями святих на головних сходах. Цей хрестовидний плян з одною масивною банею був популярний на Перемищині та вище на північ від неї. Це переважно церкви новіші, збудовані до I світової війни, наприклад, у Коровниках б. Перемишля і Малковичах б. Радимна. Назагал, цей тип церкви можна знайти від Ліського повіту (ц. в Мичківцях, 1911) аж до західної Сокальщини (Торки, ц. Покрова Пр. Б. ще з 1812 р.). Цей тип часом має цікаві відміни, наприклад, церква Різдва Пр. Б. в Пикуличах б. Перемишля має три бані на хрестовидному пляні, на осі схід-захід. Одна з найбільших церков однобанного хрещатого типу була збудована в 30-их рр. у Бірчі в перемиському повіті і після останньої війни знищена поляками.

Наш загальний огляд показав усю різноманітність типів церковної архітектури на українських етнографічних теренах, що після війни знайшлися в польському володінні. Яка ж доля постигла ті церкви?

### III. Доля українських церков у Польщі

Перемиський шематизм з 1939 р. та інші матеріали начисляють у тому році 514 церковних об'єктів на теренах, що тепер входять у Ряшівське воєвідство. З того числа 311 церков були «пам'ятками архітектури», тобто такими, що представляли особливу мистецьку вартість. З того в повіті сяніцьким на 86 церков було 60 пам'яткових, у тому 48 дерев'яних; в повіті устрицьким на 75 церков було 48 пам'яткових (44 дерев'яні); в повіті ліським на 74 церкви були 42 пам'яткові (32 дерев'яні); в повіті перемиським на 57 церков було 36 пам'яткових. Окремий шематизм Лемківської церковної адміністрації начисляв 203 об'єкти, в тому 121 матірних церков, 72 дочерні і 10 каплиць.

Як подають самі польські джерела, в роках від 1939 до 1956 знищено 164 церкви.<sup>8</sup> Під час воєнних дій, головню в боях з українською повстанською армією (УПА) знищено тільки 6 церковних об'єктів, тож головний тягар знищення припадає на роки повоевни, від 1949 року. З тих 164 знищених церков 101 були пам'ятками архітектури. Одначе ці цифри далеко не повні, це признають самі польські автори. До 1956 року, тобто до часу, з якого маємо перші польські обрахунки знищень, ще не всі терени були доступні навіть польським науковим дослідникам. На них всевладно господарили т.зв. Ради Народові і ПІР — Державні рільничі господарства. Перші не слухали ніяких напiмнень від консерваторів і розбирали цінні церковні об'єкти, як пише Бриковський, «для самої приємности нищення», другі обертали церковні об'єкти на стодоли і стаїні. Церкви розбирано на опал, здирано з дахів бляху і будови далі нищилися самі на дощі і снігу. Найбільших страт зазнали повіти ліський, сяніцький і устрицький, тобто пограничні смуги.

Бриковський пише, що хоч скількість збережених пам'яткових церков ще досить значна, то одначе стан їх збереження, забезпечення й ужиткування викликає великі застереження й побоювання на майбутнє. Багато об'єктів, і то порівняно найвартісних, може бути врятована тільки тоді, коли роботи для забезпечення будуть початі в короткому часі. На перший плян слід висунути справу властивого ужиткувача, тобто господаря й опікуна церкви. В часі, коли появилася стаття Бриковського, 57 об'єктів

---

<sup>8</sup> RYSZARD BRYKOWSKI, *W sprawie architektury cerkiewnej województwa rzeszowskiego*, «Ochrona Zabytków», Warszawa, 1957, n. 2 (37).



було в заряді церковної (в оригіналі: « костельної ») адміністрації, а 34 були в ужитку Продукційних кооператив і ПГР — на магазини, переважно збіжіві. 13 церквами опікувала місцева людність. Про решту церков тоді або не було даних, або було відомо, що вони опущені і незабезпечені. Цим останнім грожила найбільше небезпека стати будівельним або опаловим матеріалом для ПГР. Бриковський зазначає, що стан церков, уживаних на магазини, не найліпший. Об'єкти бувають від ряду літ не ремонтвані, використовувані так довго, аж їх стан почне загрожувати безпеці, а тому безжурно розбирані. Саме ж пристосування деяких церков до нових потреб відбувається назагал брутально і базується передусім на цілковитому знищенні їх устаткування, без огляду на його ужиткову і культурну вартість, а тому на скиненні купол і куполок. Автор головними винуватцями такого стану вважає керівників місцевих Рад Народових, які не раз у розбірках церков мали особисті користі. 1956 р. РН заборонила вести в Сяніцькому районі праці інвентаризації старих пам'яток, і навіть інтервенція з Варшави не допомогла.

« Дотеперішні страти, пише Бриковський, дуже болючі, а для культури незаступні. Якщо їх ще можна схопити у відношенні до об'єктів нерухомих, то страти в ділянці внутрішнього устаткування церков залишаться назавжди великою невідомою. Їх величину і розмір можна зрозуміти тільки оглядаючи врятовані з погрому твори мистецтва, забезпечені в музеях: новосандецькому, перемиському і сяніцькому, а побіч — а винищені нутра церков.

« Тим часом акція розбирання триває далі, незважаючи на численні пресові статті, протести публічної opinio і місцевої людности, незважаючи на намагання давнього і теперішнього консерватора, які намагалися рятувати, що лиш було можна. Спис розбираних об'єктів усе зростає, обіймаючи навіть церкви вже зінвентаризовані. Восени минулого року почато знову розбірки в повітах сяніцьким і устрицьким, знищуючи дальші 4 пам'яткові дерев'яні церкви в місцевостях: Бесько, Дешна, Телесниця Ошварова і Воля Сукова. Продовження теперішньої ситуації загрожувє цілковитим знищенням пам'яткових об'єктів ».

Закінчуючи свою статтю, Бриковський подає список знищених пам'яткових церковних об'єктів у роках 1939-56, який тут передруковуємо:

*Пов. Березів*

1. Іздебки

1660

4. Монастир

5. Радава

1719

1850

|                         |      |                         |           |
|-------------------------|------|-------------------------|-----------|
| <i>Пов. Горлиці</i>     |      | 6. Воля Червона         | 1753      |
| 2. Чертижне             | 18в. | <i>Пов. Ясло</i>        |           |
| <i>Пов. Ярослав</i>     |      | 7. Граб                 | 1808      |
| 3. Корениця             | 1649 | 8. Котань               | поч. 19в. |
| 9. Оженна               | 1857 | 44. Сінявка             | 1877      |
| 10. Розстайне           | 17в. | <i>Пов. Перемишль</i>   |           |
| 11. Вишоватка           | 18в. | 45. Бахів               | 1848      |
| 12. Воля Цеклинська     | 1768 | 46. Бірча               | 1829      |
| 13. Жидівське           | 16в. | 47. Фредрополь          | 1866      |
| <i>Пов. Коросно</i>     |      | 48. Кописьно            | 1821      |
| 14. Тиханя              | 1790 | 49. Крайна              | 1882      |
| 15. Мшана               | 1865 | 50. Лодинка Долішня     | 1824      |
| <i>Пов. Лісько</i>      |      | 51. Новосілки Дидинські | 1740      |
| 16. Буковець            | 1865 | <i>Пов. Радимно</i>     |           |
| 17. Бистре              | 1825 | 52. Дмитровичі          | 1634      |
| 18. Тісна               | 1825 | 53. Дусівці             | 1641      |
| 19. Тисовець (мур.)     | 1830 | 54. М'якиш Новий        | 1869      |
| 20. Габківці            | 1833 | 55. Орли                | 18в.      |
| 21. Городок             | 1790 | <i>Пов. Сянік</i>       |           |
| 22. Янківці             | 1850 | 56. Бальниця            | 1856      |
| 23. Явірець             | 1846 | 57. Бесько              | 1892      |
| 24. Камінка             | 1854 | 58. Дешна               | 1738      |
| 25. Кальниця б. Тісної  | 1842 | 59. Довжиця             | 1840      |
| 26. Келчава             | 1837 | 60. Ясель               | 1825      |
| 27. Колониці            | 1832 | 61. Явірник             | 1843      |
| 28. Криве б. Тісної     | 1845 | 62. Карликів            | 1840      |
| 29. Лісько              | 16в. | 63. Лупків              | 1820      |
| 30. Лішна               | 1833 | 64. Манів               | 1841      |
| 31. Лопенка (мур.)      | 1757 | 65. Мощанець            | 1834      |
| 32. Луг                 | 1864 | 66. Небещани            | 1854      |
| 33. Смерек              | 18в. | 67. Поляни Суровичні    | 1728      |
| 34. Середне Вел. (мур.) | 1810 | 68. Прелуки             | 1831      |
| 35. Стужниця            | 1826 | 69. Прусє               | 1793      |
| 36. Струбовиська        | 1843 | 70. Прибишів            | 1840      |
| 37. Суковате            | 1826 | 71. Пулави              | 1831      |
| 38. Угерці              | 1834 | 72. Щербанівка          | 1857      |
| 39. Веремень            | 1850 |                         |           |
| 40. Волковия            | 1853 |                         |           |

|                             |      |                        |      |
|-----------------------------|------|------------------------|------|
| 41. Завій                   | 1868 | 73. Тарнавка           | 1834 |
| 42. Жерниця Нижня<br>(мур). | 1843 | 74. Вислочок           | 1818 |
| <i>Пов. Любачів</i>         |      | 75. Вислок Горішній    | 1834 |
| 43. Монастир                | 1723 | 76. Воля Сукова        | 1864 |
| 79. Завадка                 | 1856 | 77. Височани           | 1805 |
| 80. Зубенько                | 1789 | 78. Залуж              | 1807 |
| 81. Жарнівка                | 1860 | 90. Лобовів            | 1844 |
| <i>Пов. Устрики</i>         |      | 91. Руське             | 1848 |
| 82. Царинське               | 1778 | 92. Середниця          | 1765 |
| 83. Хревт                   | 1670 | 93. Ступосяни          | 1787 |
| 84. Дверник                 | 1765 | 94. Станкова           | 1888 |
| 85. Дзвиняч Долішній        | 1800 | 95. Телесниця Ошварова | 1826 |
| 86. Гульське                | 1820 | 96. Творильне          | 1876 |
| 87. Ямна Горішня            | 1843 | 97. Тростянець         | 1822 |
| 88. Криве                   | 1842 | 98. Устіянова Горішня  | 1790 |
| 89. Квашениця               | 1777 | 99. Волосате           | 1837 |
|                             |      | 100. Затварниця        | 1774 |
|                             |      | 101. Завадка           | 1838 |

Польські офіційні кола не зразу перешкодили нищенню церков польським населенням, яке прибуло на місце українців. Щойно в половині 1956 р. почалися спроби зорганізувати якусь акцію. В цій справі зроблено договір між міністерством Внутрішніх справ і міністерством Культури і Мистецтва та партійними представниками. Того ж року польський сейм ратифікував міжнародну конвенцію, яка стверджувала, що «шкоди, спричинені культурним вартостям, до якого народу вони не належали б, спричиняють шкоду культурному майнові всієї людськості». Пізніше, 1962 р., появився окремий польський закон про збереження пам'яток, де окрема стаття подавала вимір кари за їх крадіж або знищення. Зроблено список церков, які попали під державну охорону та почато направу бодай найвартісніших об'єктів, між ними церкви в Улючі з 1517 р., з якої усунено бляху і заступлено її назад гонтами та зреставровано настінні малюнки під наглядом варшавського консерватора проф. Богдана Марконія. Заплановано також створити біля Сяноку музей під відкритим небом («сканзен») і туди перенести найкращі зразки церков.

Одначе проти такого виривання церков з свого оточення і перенесення їх у чуже застерігаються самі польські знавці. Так, наприклад, варшавський тижневик «Наше слово» від 29 січня

1967 р. реферує статтю інж. арх. Фелікса Канцлежа, керівника відділу захисту старовинних пам'яток, п.н. « Проблема охорони пам'яткових лемківських церков », де автор радить краще залишити дані об'єкти на місці і створити з них туристичні атракції. Він нараховує 180 таких пам'яткових об'єктів і зазначає, що 80 з них залишені без догляду і нищаться. Очевидці на ту державну опіку дивляться дуже критично. Прибулий до Америки з Польщі учитель М. Боднаревич в польській американській газеті « Гвіада Полярна » (Стівенс Пойнт, Віск., від 13 липня 1968 р.) пише, що « те, що церкви є під державною опікою, то велика пересада. Так, деякі є під охороною, якщо мають цікавішу дерев'яну або муровану будову, головню в більших містах (Перемишль, Сянік). Деякі, що мають бути під спеціальною охороною держави, були замінені польською католицькою молоддю на убікації!!! або на магазини штучних навозів (наприклад, у Балигороді, Лютовиськах, Запалові) ».

Завданням цієї статті було звернути увагу на долю пів тисячі церков, пам'яток української релігії і культури, що знайшлися в межах нинішньої Людової Польщі. Цілу справу ми старалися з'ясувати якомога ретельно, опираючись здебільшого на самих таки польських джерелах. Вже сам факт, що такі джерела доходять до нас з Польщі, вказує на те, що там є люди, яких ця справа також турбує і які намагаються врятувати те, що ще не доруйновано. Щоб надто не розтягати цієї праці, ми залишили поза нею справу українських ікон у сучасній Польщі, які, всупереч усім колишнім польським мистецтвознавцям, почато називати і пропагувати як « ікону польську ». Хоч чимало ікон розкрадено, проте основний їх фонд удалося зберегти в музеях і складниках у Сяноку, Ряшеві, Перемишлі, Новому Санчі і Ланьцуті.

Репродукційний матеріал, який ми подаємо до цієї нашої праці походить з архівів музею при Українському Католицькому Університеті св. Климента в Римі. Фотознімки датовані роками 1965-66. Деякі знімки церков, які сьогодні вже не існують, подані за книжкою М. Драґана про українські дерев'яні церкви. Тому, що даний фотоматеріал має ширше значення — історично-культурне, релігійне, мистецьке, пам'яткове, а також є показником того, що в рр. 1965-66 ще стояло і в якому стані, — подаємо список місцевостей, з яких той фотоматеріал походить, сподіваючись, що це улегшить працю майбутнім дослідникам цієї справи.

Андріївка; Бабичі, Балигород, Бальниця, Балутянка, Баниця, Береги долішні, Бережниця вижня, Береска, Бересть, Бальцарева,

Бібрка (б. Ліська), Бірча, Боднарка, Богуша, Бортне, Брунари вижні, Буковець, Бушковичі; Ванівка, Вапівці, Великополе, Вислок нижній, Висока, Війське, Вірхомля, Войкова, Війткова, Волиця, Волковия, Воловець, Воля Мигова, Вороблик Королівський і Шляхотський; Ганчова, Гирова, Гладишів, Глумча, Голучків, Горянка; Дальова, Дзюрдзів, Добра Шляхотська, Долина, Долини, Дошниця, Дубецько, Дубрівка Руська, Дудинці; Ждиня, Жегестів, Жерниця, Жолобок; Завадка, Загірє, Злоцьке, Зубрик; Кальників, Кам'яна, Квятонь, Климківка, Команча, Конечна, Кінківці, Кінське, Корманичі, Коровники, Королева Руська, Королик Волоський, Коростенко, Коритники, Котань, Красна, Крапна, Крем'янна, Кривча, Криве, Крива, Криниця, Кузьмина, Куляшне, Кунькова; Лабова, Лип'є, Лісковате, Лодина, Лосє, Лукове, Лютовиська; Маластів, Малковичі, Малява, Мацина, Матієва, Межибрід, Милик, Мицева, Мичків, Мичківці, Монастирець, Морохів, Мохначка, Мушинка, Мхава; Накло, Негрибка, Незнаєва, Новавесь, Новосілки; Обарим, Одрехова, Ольховець, Ольхівці, Ольшани, Орелець, Ославиця; Панищів, Пантна, Пелня, Перегримка, Перемишль, Пикуличі, Поворозник, Поздяч, Поляна, Полянчик, Поляни, Пралківці; Радошиці, Речполь, Ровень, Розділє, Ропиця Руська, Ропки, Росолін, Ростока вел., Ростоки, Рушельчиці, Рябе; Свіржова, Святкова, Святківка, Селиська, Семушова, Середне вел., і С. село, Сілець, Синява, Сквиртне, Смерековець, Смільник, Снітниця, Соколова Воля, Солотвина, Ставиша, Стефкова, Стібно, Стібенце, Сянїк, Сянчок; Тарнава вижня, Терка, Тісна, Тирява сільна, Торки, Трепча, Тростяна, Тилич, Тилява; Улюч, Устрики дол., Устє Руське, Устіянова; Фльоринка; Хміль, Хотинець; Чарна, Чорна, Чорне, Чорноріки; Шляхтова, Щавне, Щавник; Явірки, Ястрабик, Ясїнь.

Ілюстраційний матеріал поданий за таким порядком:

1. Церкви в лемківському стилі, ілюстрації 1-28.
2. Дерев'яні церкви інших стилів /бойківським, подільським, гуцульським, 29-42.
3. Кам'яні церкви, переважно барокові, 43-49.
4. Церкви опущені, зруйновані і розібрані, 50-71.

Д-Р БОГДАН КАЗИМИРА

## УСПІХИ І ТРУДНОЩІ У ВЕЛИКОМУ ЗАМІРІ

(Два пляни митр. А. Шептицького в справі українського поселення  
в Канаді та оснування Студитів)

## OBSTACLES AND ACHIEVEMENTS OF A GREAT UNDERTAKING

*Two aspects of Metropolitan Sheptycky's plan for the settling  
of Ukrainians in Canada*

by BOHDAN Z. KAZYMYRA

*University of Saskatchewan Regina Campus*

The year 1966 marks the 75th anniversary of Ukrainian settlement in Canada.

The Church played a significant role in the settlement of Ukrainians on the North American continent and left its imprint on the organizational form of their institutions; Archbishop A. Sheptycky, Metropolitan of Galicia, being a strong influence. It is well known that after his visit to Canada in 1910 and requests made to the Apostolic See, the Ukrainian settlers in Canada obtained their first Bishop.

In this socio-historical paper I propose to deal with the two-fold plan of Metropolitan Andrew regarding Ukrainian settlement in Canada, namely:

- 1) To compactly settle peasants from Galicia, Volhynia, and Bosnia (Yugoslavia).
- 2) To establish a monastery for the Studites.

To realize his aim he entrusted Fr. Josaphat Jean, a Canadian who was in Yugoslavia at the time, to assist Dr. Vladimir Bachynsky of Lviv, a representative of the Association for the Care of Ukrainian immigrants, to obtain from the Canadian Government permission for the resettlement in Canada of Ukrainian peasants. Through the efforts of Hon. Ernest Lapointe, Minister of Justice and Attorney General, it was resolved that Ukrainians may emigrate to Canada on the basis of affidavits. St. Raphael's Immigrants Welfare Association of Canada was put in charge of this project.

Efforts were made to obtain homesteads in the Smoky River area of the Peace River district which was promised by Alexander J.P.E. Lessard, Director of the Colonization Office in Edmonton. Three sections of land were promised

for the Studites. However, it was considered impractical to build a railway line connecting the Peace River area with the Pacific Ocean because the Federal Government lacked funds for this purpose.

Attention was therefore directed toward the Abitibi area in the Province of Quebec. Hon. Jos. Perrault, Minister of Colonization, Mines and Fisheries, recommended to reserve three cantons for the prospective Ukrainian settlers and for the Studite monastery. This was to include the cantons of Castagnier and Vassal in their entity and half of each of Duvernay and La Morandière.

The Federal Government's agreement to the settlement of Ukrainians in the Abitibi area was contained in a letter dated July 2, 1925 and signed by W.J. Egan, Deputy Minister of the Department of Immigration and Colonization.

The result of the work carried out by Father Jean and Dr. Bachinsky was the arrival of numerous Ukrainian settlers. At the same time, Father Jean was attempting to implement the Metropolitan's second plan, namely, the establishment of a Studite monastery.

The beginning of the Studites dates back to the XIth and XIIth centuries. This congregation was revived in Western Ukraine by Metropolitan A. Sheptycky, who became its archimandrite; while his brother, Father Clement, became hegumenos (abbot). The Studites were active in Galicia, Pidlasha, Polesya, and in the region of Lemko. From 1908 on they carried on their work in Bosnia. In 1925, efforts were made to bring them to Canada. Father Jean chose a site above Lake Castagnier. This location, and later a Post Office, were named Sheptycky in honour of Metropolitan Andrew. There a monastery was erected and one-half mile South of the monastery a school for children of the newly arrived settlers was built. The first Ukrainian homesteads appeared near the monastery in 1928.

Spiritual care of the monastery was assumed by Metropolitan Andrew and his brother, Father Clement. Father Jean was appointed superior. At the beginning, the monastery was under the authority of Father Clement, hegumenos of Sviato-Uspenska Laura in Uniw. In March of 1926, three Brothers, Julian, Makar and Basil arrived from Uniw. They were joined by a novice, Br. Raymond, a Canadian.

The plan of Metropolitan Sheptycky to settle a greater number of Ukrainians in Canada and to transfer the Studites encountered several obstacles. The Polish government limited the amount of money prospective settlers could take out of the country. Furthermore, the depression has a discouraging effect on individuals who would have liked to settle in Canada. However, twenty years later, in 1951, a few of the Studites who were able to get to this side of the Iron Curtain arrived in Eastern Canada. They settled at Woodstock, Ontario, where they established their monastery.

В 1966 році канадські українці відзначували 75-річчя свого поселення в Канаді. Загально прийнято, що українська імміграція до Канади почалася в 1891 р. Впродовж свого побуту в Канаді українці проявили багато завзяття й ініціативи та добилися видних досягнень у різних ділянках.

Шукаючи за темою, щоб включити її у відзначування ювілею

творчого 75-річчя, треба задержатися над мало розробленим питанням двох плянів митрополита А. Шептицького. Йдеться про плянове поселення мільйона українців з Галичини, Волині і Югославії на території Канади та перещіплення ченців Студитського Уставу, які мали б забезпечити релігійні послуги для нових поселенців. Нещодавно відновлений Чин Студитського Уставу мав уже за собою коротку практику місійно-душпастирської праці серед українців у Боснії.

Як знаємо, розбудова релігійно-національного життя українців у нових місцях поселення, перед і по першій світовій війні, тісно в'яжеться з особою і діяльністю митрополита Кир Андрея. Не інакше мається справа з українцями в Канаді. Галицький митрополит докладав усіх зусиль і вживав своїх впливів на те, щоб українці могли належно розвиватися та користуватися всіми можливостями розросту в нових країнах, зберігаючи при тому свою релігійну і національну ідентичність.

Здійснення двох плянів Великого митрополита, про які буде мова докладніше у цій соціо-історичній розвідці, мало відбутися в дистрикті Абітібі в провінції Квебек. Про ці справи вже коротко реферовано у 1957 р. в доповіді, у Монреалі підчас річного з'їзду Канадської Католицької Історичної Асоціації.<sup>1</sup> Ці два маловідомі пляни незвичайно були зацікавили Дж. В. Сімпсона, проф. Саскачеванського університету в Саскатуні. Він згадував одного разу, чи не шість років тому, що це було для нього новістю, бо про такі пляни нашого митрополита він ніколи не чув. При писанні використані доступні матеріали, давніше призибрані і деякі, не використані повністю, (зокрема, коли йдеться про листування митрополита Андрея та його брата Климентія, ігумена Студитського Уставу).

### **Справа українського поселення.**

Як відомо, митрополит Андрей від початків своєї діяльності, спочатку як єпископ, пізніше як митрополит, незвичайно живо цікавився долею українських заробітчан. Вони виїздили до різних країн Європи, як теж до Полудневої й Північної Америк. Інші народи мали іміграційні товариства, що старалися помагати різними способами своїм землякам, які йшли на чужину. Ще як ігумен

---

<sup>1</sup> Canadian Catholic Historical Association, Report, 1957, стор. 83 і наст.



львівського монастиря св. Онуфрія, він перебував підчас двох ферій в околиці Гамбургу на лікуванні.<sup>2</sup> Там він зацікавився із цілями і завданнями німецького іміграційного Товариства св. Рафаїла. Тому, пізніше, він доручив о. Никиті Будці ввійти у зв'язки з тією організацією та старатися перещіпити її на галицький ґрунт. В 1910 р. зорганізовано Т-во св. Рафаїла для охорони українських емігрантів з Галичини і Буковини. Починаючи з 1911 р. це Т-во стало видавати свій місячник «Емігрант», якого редактором аж до виїзду до Канади був о. Н. Будка.

По першій світовій війні уряд ЗДА робив різні труднощі поселенням із Центральної Європи, в тому з Галичини та Волині. Польський уряд теж від себе ставив окремі перешкоди українським емігрантам за океан. Невеселі вістки приходили від українських поселенців в Югославії. Митрополит Андрей вже давніше думав над пляновим переселенням мільйона українців з Галичини, Волині і Югославії до Канади, щоб у той спосіб допомогти розв'язати питання малоземельних українських селян. Коли ж то тепер уряд ЗДА почав робити різні труднощі, польський уряд від себе не помагав, а тільки утруднював еміграцію, українські патріоти у Львові оснували 14 лютого 1925 р. «Товариство опіки над українськими емігрантами» та стали шукати можливостей розв'язати питання перелюднення в українському селі. Свої очі звернули на Канаду. Сприятлива хвилина надходила.

Але канадський уряд зі страху перед можливостями збільшення комуністичної пропаганди обмежував виїзд до Канади людям із теренів польської республіки. В тому часі в Канаді перебував проф. Іван Боберський, який був урядовцем корабельного підприємства Кунард. Він писав до Львова про великі можливості, які тут були для українського малоземельного селянина. Зокрема степові провінції давали добру нагоду набувати даром землю т.зв. говмстеди (т.зн. 160 акрів землі за оплатою тільки \$ 10.00).

Керівні чинники новооснованого Товариства звернулися за порадою до Владики Митрополита. Кир Андрей думав, що можна було перемогти труднощі федерального уряду в Оттаві щодо виїзду українців. Треба тільки було знайти відповідну особу, яка могла б і вміла успішно інтервеніювати у федеральних чинників. Такою

---

<sup>2</sup> Порівняй, Богдан Казимир, *Митрополит Андрій Шептицький та канадійські українці*, Торонто, В-во оо. Василіян, 1954, стор. 114.

особою на думку митрополита Андрея був ієромонах Йосафат (Жан) Студитського Уставу, який у той час перебував в Югославії.<sup>3</sup>

### **Чернець Йосафат і плани Великого Митрополита.**

Побут о. Йосафата в Югославії був зумовлений дорученням Владики Кир Андрея. В 1923 р. О. Жан мав виїздити з Відня у Східню Україну на місійну працю. Однак ці плани треба було міняти, бо слід було їхати до Югославії, щоб мужньо ставити чоло наступові російського митрополита Антонія (Храповицького). Тому замість їхати в Україну, о. Жан почав ладитися в дорогу до Боснії. Перед виїздом Митрополит порадив йому вступити до Студитського Уставу, бо так буде краще, коли він виступатиме як чернець-студит. 4 серпня 1923 р. у Відні митрополит Андрей обличив о. Жана як студита, даючи йому свій особистий студитський параман. Крім того дав йому такого листа:<sup>4</sup> « Отець Йосафат Жан виступає в імені Студитів у всіх справах, що відносяться до монастиря в Кам'яниці. † Андрей, Митрополит. Відень, 6 серпня 1923 р. ».

« Ще того самого вечора », пише о. Жан у своїх споминах, « я поїхав до Загребу, а звідти до Боснії, де майже два роки переживав різні страхіття і навіть сербську тюрму ».<sup>5</sup>

Коли дальша праця ієромонаха Йосафата в Югославії натрапляла на непоборні труднощі, а тепер зближалася хвилина здійснення плянів митрополита Андрея в Канаді, він вислав о. Жанові листа,<sup>6</sup> в якому повідомляв, що є змога допомогти малоземельним українцям з Галичини, поселяючи їх в Канаді. Далі він просив, щоб о. Жан погодився їхати до Канади, робив старання, щоб федеральний уряд злагіднив іміграційні обмеження для українців і пробував заснувати монастир Студитського Уставу. Товариство опіки над українськими емігрантами вислало д-ра Володимира Бачинського

---

<sup>3</sup> О. Йосафат Жан ЧСВВ живе тепер у Василіянському монастирі в Грімсбі, Онтаріо. За його віддане служіння Україні Український Вільний Університет наділив його почесним докторатом.

<sup>4</sup> Цей лист цитує о. Жан у своїх споминах: Митрополит Андрей Шептицький у моїх споминах, друкованих у збірці « Великий Митрополит », Едмонтон, 1954. Бібліотека Католицької Акції, ч. 17, стор. 18.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Писаний по французьки. Датований: Львів, 26 лютого 1925 р. Оригінал і переклад друкувалися в Логос-і, т. XII, кн. 2, 1961, стор. 128 і 129.

зі Львова, з яким радить зустрітися найкраще в Парижі. Про висилку до Канади разом д-ром Бачинським священника, який налаштував би справу української еміграції, Митрополит пише, що це «саме Боже Провидіння спричинило цей збіг обставин». А про братів студитів говорить він у цьому листі так: «Головним завданням буде забезпечити фундацію лаври, без якої ризикуємо втратою всіх можливостей. Нам конечно потрібно мати лавру на чужині. Канада є наче вибраною країною для того із таких причин:

1. легко дістати новиків-кандидатів,
2. в країні панує повна свобода, і
3. поселення дасть нашим ченцям гарне поле праці.

На Вас лежить обов'язок вибрати провінцію, підшукати місце на відокремленні, де можна б оснувати лавру. Мимо всього, прошу Вас мені наперед написати, щоб я міг отримати згоду Преосв. Будки. Вибираючи околицю, глядіть, щоб там було дерево на будову лаври і вода, щоб почати невеличку промисловість. Далі треба дивитися, чи є добрі комунікаційні можливості, здорова околиця, що дозволило б новоприбулим поселюватися...».<sup>7</sup>

Стільки говорив митрополит Андрей у своєму письмі. Крім цього, ще й д-р Микола Заячківський, голова Товариства опіки над українськими емігрантами, написав до о. Жана листа,<sup>8</sup> в якому від себе просив, щоб він погодився їхати до Канади.

При кінці березня 1925 р. д-р В. Бачинський і о. Й. Жан, представники Товариства опіки над українськими емігрантами, виїхали з Ліверпулю в Англії кораблем до Канади. Виглядало, що пляни Великого Митрополита найдуть скоро своє здійснення. Однак багато ще труднощів треба було перемогти, щоб бодай частинно досягнути намічену ціль.

З квітня 1925 р. обидва українські представники прибули до Галіфаксу. Д-р Бачинський поїхав до Монтреалю, а о. Жан вступив до Ст. Фабієн де Рімускі (St. Fabien de Rimouski), щоб відвідати своїх стареньких батьків, яких він не бачив 12 років.

### Перші старання.

В Монтреалі, 7 квітня 1925 р., о. Жан і д-р Бачинський відвідали керманіча Канадських Державних Залізниць (СНР) п. Блека, який погодився поручити двох українських представників у феде-

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Датований, Львів, 7 березня 1925 р.

ральному міністерстві імміграції і колонізації. В тій цілі він написав поручаюче письмо до В.Ж. Ігена, заступника міністра.<sup>9</sup>

Представник федерального уряду прийняв 9 квітня о. Жана і д-ра Бачинського дуже чемно, однак старався придержуватися якнайстрогіше постанов імміграційних законів. Українські делегати вручили йому меморіал у справі українського поселення в Канаді. В.Ж. Іген не був захоплений заходами зі сторони українців, бо боявся, щоб знову не сталося так, як воно було із спровадженням кілька соток «українців» із Куби. Однак поміч міністра Е. Ляпойнта,<sup>10</sup> товариша студій о. Жана в Коледжі в Рімускі, Артура Ранделс-а, представника лінії Кунард і інших переломили упередження в міністерстві. Прийшла згода, що до Канади можуть прибувати українці з Галичини, Волині і Югославії (Боснії) на основі афідавітів. За цю акцію мало відповідати Товариство опіки над українськими переселенцями ім. св. Рафаїла в Канаді.

Щоб здобути в скорому часі якнайбільше число афідавітів, обидва українські делегати почали відбувати поїздки по Західній Канаді, де закладали окремі Комітети, яких завданням було збирати підписані заяви. В скорому часі діяли вже 24 Комітети і було підписаних кілька тисяч аплікацій.

25 квітня о. Жан і д-р Бачинський прибули до Едмонтону. Тут о. Жан зустрів д-ра Теодора Дацкова, свого давнього знайомого з Відня, який дораджував, щоб брати гомстеди в дистрикті Піс Риверу (Peace River), бо це ідеальне місце для українців. Такої самої думки були Едмонтонський єпископ Олері,<sup>11</sup> ченці Обляти, д-р Йосиф Булянке, кузин о. Жана, та інші.

### Поїздка в околиці Піс Риверу.

Околицю Піс Риверу о. Жан поїхав оглядати сам, а д-р Бачинський вернувся до Вінніпеґу. Перед своїм виїздом о. Йосафат отримав поручаюче письмо від єпископа Будки до єп. Ґруара, Апостольського Вікарія Атабаски.<sup>12</sup> Цей лист у перекладі звучить так:

---

<sup>9</sup> Deputy Minister W.J. Egan. Дивись Canadian almanac and directory, 1925, стор. 310.

<sup>10</sup> Minister of Justice and Attorney General Hon. Ernest Lapointe. Дивись: Canadian... op. cit., стор. 296.

<sup>11</sup> Henry Joseph O'Leary, римо-католический єпископ Дивись: Encyclopedia Canadiana, 1962, v. 8, стор. 16.

<sup>12</sup> Emile Jean Baptiste Marie Grouard, апостольський вікарій Атабаски з титулом єп. Ібори (Ibora). Дивись Encyclopedia..., op. cit., v. 5, стор. 54.

« Його ВПреосвященство Монс. Е. Ґруар  
Ґруар, Алберта.

Преосвященніші Владико! Цим поручаю Впр. о. Й. Жана, Студитського Уставу з Боснії, делегата Українського Еміграційного Товариства, Вашому ВПреосвященству. Прохаю ласкаво йому допомогти виконати його завдання. Вам відданий. Никита Будка єпископ ».

На цьому самому листі єп. Ґруар дописав:

« Мої Дорогі Пан-Отці! Я теж від себе Вам поручаю Впр. о. Йосафата Жана. Е. Ґруар, єпископ Ібори, Апостольський Вікарій Атабаски ».

7 травня 1925 р. о. Жан виїхав з Едмонтону до місцевості Ґруар над озером Лессер Слейв Лейк (Lesser Slave Lake). Разом з ним був о. Фальгер, ОМІ, Генеральний Вікарій єп. Ґруара. Отець Йосафат записав у своїм щоденнику, що єп. Ґруар його дуже ласкаво прийняв. Теж священники його єпархії вітали його щиро, показували околиці і помагали віднаходити українські родини. Українські поселенці тішилися появою о. Жана, бо дотепер ніхто з священників українського обряду їх не відвідував.

13 травня о. Жан був у Гай Прері (High Prairies), де жило коло 20 українських родин. Для них він відправив Службу Божу і майже всіх відвідав. Звідси поїхав до міста Піс Ривер і до місцевості Бервін (Berwyn), де була німецька колонія. Зчерги, переїхав до іншої німецької колонії, саме Фріденстал (Friedenstal), де мешкало коло 100 німецьких родин, які походили головню з околиць Одеси в Україні і прибули сюди коло 15 років тому. Все було вдержане у великому порядку, фермері жили заможню. У Спирит Ривер (Spirit River), на другому боці ріки Піс Ривер, жило дві українські родини. Черговою зупинкою о. Жана в об'їзді околиць Піс Риверу була місцевість Ройкрафт (Roystoft), де жило 18 українських родин, 3 з Галичини і 15 з Буковини. В неділю 17 травня 1925 р. він відслужив для них Службу Божу на залізничній станції. На відправу прибуло коло 50 осіб, по якій охрестив ще 4 дітей. Пополудні відбулися загальні збори — віче, на яких промовляв о. Жан і пояснив причину своїх відвідин. Українські поселенці були раді почути вістку, що йдуть старання, щоб спровадити їхніх братів по крові та заявляли, що нігде нема кращої землі, як в околиці Піс Риверу. Одначе дораджували, щоб старатися в Оттаві про безпосередню залізничну сполуку з Принс Рупертом, бо під теперішню пору треба платити безпотрібно залізничні оплати (фрахт) до Едмонтону, то є за додаткових яких 500 миль.

Ось так записав о. Жан свої враження із відвідин околиць Піс Риверу: « Я дуже полюбив околиці Піс Риверу. Від п. Лессарда,<sup>13</sup> директора колонізаційного бюро в Едмонтоні, який пізніше став сенатором, я дістав запевнення, що українські імігранти дістануть говмстеди в околиці Смокі Ривер (Smoky River). Цю околицю я звиджував у товаристві о. Бокене, ОМІ, пароха з Гренд Прері (Grande Prairie). Там можна легко поселити 2 тисячі родин, і то на дуже добрих землях. Пан Лессард запевняв мене, що для нашої чернечої обителі відступить принаймні три секції землі (т.зн. 1.920 акрів — Б.К.). Я відвідав теж Леоніда Жіру,<sup>14</sup> посла з Піс Риверу. Він обіцявав, що коли в цій околиці буде бодай 50 родин, то уряд збудує їм дорогу. Єдиною перепоною у заселюванні цієї території, говорив мені п. Жіру, є брак сполучення околиць Піс Риверу з портом на Тихому Океані, тобто із Принс Рупертом. Цей посол просив мене, щоб в Оттаві старатися за посередництва міністра Е. Ляпойнта дістати залізничу лінію з Пус Купи (Pouce Coupe) до Принс Руперт ».

Про свої спостереження з цієї поїздки о. Жан докладно звітував митрополитові Андреві. Тимчасом 29 травня відбулося засідання у Вінніпеґу, на якому о. Жан інформував про свою поїздку. Між присутніми були: д-р Бачинський, проф. Ів. Боберський, С. Савула і Д. Ільчишин.

### Нові старання в Оттаві і в Квебеку.

В червні о. Жан виїхав до Оттави, де 15 того ж місяця був на авдієнції в міністра Е. Ляпойнта і переговорював з ним важливіші точки поселення українців в околиці Піс Риверу. Одначе, як пізніше виявилось, найбільшою трудностю було дістати залізничу сполуку з Піс Риверу до Тихого Океану. « Уряд не має на це грошей », говорив міністер Ляпойнт, « а ніяка приватна компанія не візьме на себе такого тягару ». Він то дораджував, щоб розглянутися в околиці Абітібі, бо це далеко ближче і там теж добрі землі. Ще того самого дня о. Жан виїхав до Квебеку-міста.

---

<sup>13</sup> Alexander James Prosper Edmond Lessard. Дивись Who's who in Canada, 1925, стор 980.

<sup>14</sup> L.A. Giroux, посол з виборчої округи Ґруар (Grouard) в Алберті. Дивись: Canadian..., op. cit., стор. 325.

Про свої старання в Квебеку писав о. Жан у червні 1925 р. митрополитові Андреєві і д-рові Бачинському в своєму звідомленні.<sup>15</sup> Важливіші думки того звіту такі: По авдієнції в міністра колонізації<sup>16</sup> в Квебеку дня 17 червня о. Жан удався до Амос (Amos), де живе Гектор Отіє,<sup>17</sup> посол Квебекської легіслятури з виборчої округи Абітібі. В нього хотів о. Жан докладніше розвідатися про землю і можливості в тім дистрикті. Квебекський посол радив відвідати священиків з околиці і в них засягнути інформацій із першої руки. Тому о. Жан відвідав околиці між озерами Обальські (Obalski) і Кастаніє (Castagnier). Там земля дуже добра, не дуже багато лісу. В озерах багато риби, а в лісах заяці і муси. Провідники запевняли, що попереднього дня бачили великого ведмедя. В горах, які окружали, були поклади золота і міді. О. Жан повернувся задоволений з цієї поїздки, хоч його добре обкусали комарі. У висліді цих відвідин міністер Перолт доручив зарезервувати для майбутніх українських поселенців і під монастир Студитського Уставу три кантони: Кастаніє (Castagnier) і Вассаль (Vassal) у цілості та половину з Дюверні (Duvernay) і Ля Морандієр (La Morandière). « Вважаю », писав о. Жан, « що Абітібі під сучасну пору є найбільше підходячим місцем для наших українців в Канаді, бо там можна:

1. мати працю: ліси, дороги, шахти,
2. легше жити: багато риби в озерах і ріках, багато різних ягід, між іншим черниці, подостатком мяса з заяців і мусів, є можливість заробітку при лісових роботах,
3. більше свободи: школа, церква,
4. згуртувати разом тисячі українців, бо уряд мені зарезервував околицю для 1,500 родин і є готов зарезервувати ще на десятьку тисяч родин,
5. легше перевозити, бо тільки 425 миль віддалює від порту Квебек. Залізнична лінія є віддалена на яких 12 до 15 миль, і недалеко є ріка Гаррікана (Harricanaw River),
6. мати працю при будові доріг, коли настане застій. Посол Отіє мене запевнює, що він видаватиме на ці дороги бодай \$ 5,000 річно,

---

<sup>15</sup> Написане по французьки. Копія в архіві о.Й. Жана ЧСВВ.

<sup>16</sup> Minister of Colonization, Mines and Fisheries Hon. Jos. E. Perrault. Дивись: Canadian..., op. cit., стор. 366.

<sup>17</sup> Hector Authier, ліберал, заступав виборчу округу в Абітібі. Дивись: Canadian..., op. cit., стор. 367.

7. довше жити, бо клімат дуже здоровий, 1.100 стіп понад поземом моря,

8. закласти наш монастир, бо уряд наділить землею Ченців і Сестер, які забажали б там поселитися ».

Д-р Бачинський був задоволений з нових можливостей в Абітібі, і дня 25 червня 1925 р. приготовано меморіал до заступника міністра В. Дж. Ігена в Оттаві.<sup>18</sup> В ньому говорилося, що представники Товариства опіки над українськими емігрантами, о. Й. Жан і д-р В. Бачинський переговорювали з урядом Квебеку у справі поселення українців у дистрикті Абітібі. Департамент Колонізації, Копалень і Риболовства тої ж провінції погодився зарезервувати для українців говмстеди в округах Дюверні, Ля Морандієр, Кастаніє і Вассаль. На початку з того мало скоритати 1.500 родин, а в майбутньому це число мало збільшитися до 10 тисяч родин. В заключенні українські делегати просили федеральний уряд видати дозвіл на в'їзд для першої частини поселенців. Товариство запевнювало, що тільки вибрані родини скористають із тих можливостей.

В черговому меморіалі, з 30 червня 1925 р., вже по візиті в заступника міністра Ігена, уточнено вимоги дозволу на поселення та вказано на зобов'язання Товариства опіки над українськими переселенцями ім. св. Рафаїла в Канаді з осідком у Вінніпегу. Завданням цього Товариства буде зокрема знайти охочих підписувати афідавіти, заопікуватися новоприбулими, а на випадок, коли б запевнену афідавітом працю не можна було отримати, Товариство зобов'язується знайти іншого фермера, де новоприбулий дістане працю. Це було зроблено так на те, щоб не обтяжувати ніякими тягарями уряду. Товариство буде « вдержуватися через річні членські внески і пожертви, складені канадськими українцями ». Згадано теж, що з поселення в Абітібі мають скористати українці із земель під Польщею та ті, що перебували в Боснії. Меморіал підписали: д-р В. Бачинський — секретар, о. Й. Жан — делегат.

#### **Товариство опіки над українськими переселенцями.**

2 липня 1925 р. прийшла відповідь від заступника міністра Ігена на обидва меморіяли, яка включала в собі угоду й умови щодо « переїзду українських рільників до Канади під проводом

---

<sup>18</sup> Копія зберігається в архіві о. Й. Жана ЧСВВ.



Товариства опіки над українськими імігрантами. Головною умовою була вимога міністерства, щоб « Ваше Товариство подбало про державний чартер під назвою Товариство опіки над українськими переселенцями ім. св. Рафаїла в Канаді ». Далі було сказано, щоб це Т-во не було установою, яка розраховувала б на зиск, мала бути признаною єпископом Будкою як головою греко-католическої Церкви в Канаді, а також митрополитом Шептицьким як головою греко-католическої Церкви в Польщі.

Ціль Товариства св. Рафаїла була схоплена таким реченням п. Ігена: « Ціль Вашої організації є виложена у листі з 25 м.м. Її можна коротко очертати як перевіз українських рілників і домашніх слуг з Польщі, а також з одної або двох інших держав до Канади. Їх мало б розміститися по фармах у Західній Канаді, або в котрійсь іншій частині Канади. Департамент погоджується на ті цілі... ». Далі йдуть сім точок умови, в яких докладно обговорено, як слід переводити спровадження українських імігрантів з Польщі та з Боснії. Перші поселенці повинні скористати з цих можливостей вже в 1925 р.

Отримана відповідь закінчується запевненням, що цю умову « продовжуватимемо так довго, як довго праця поступатиме вдоволяюче. Вірю, що матимете успіх у перевозженні до Канади побажаних поселенців ».

Отець Жан зараз взявся до праці і розіслав обіжного листа до українських католицьких священиків в Канаді. В ньому інформував про старання митрополита Андрея пересилити малоземельних українців до Канади. Він просив помочі в духовництва в тій акції. Заохочував інформувати фермерів, які потребують рілних робітників і домашніх слуг, щоб виставляли аплікації для українців. Далі він просив, щоб на місцях закладали Комітети опіки над українськими переселенцями ім. св. Рафаїла в Канаді.

Акція переведена о. Жаном і д-ром Бачинським дала свої вислідки. В рр. 1925-30 до Канади прибули на афідавіти численні українці. В працях обидвох представників допомагала обильно корабельна лінія Кунард, яка відступила була двох своїх кращих людей проф. Ів. Боберського та А. Ранделса. Вона теж у більшості покривала видатки, зв'язані із цією акцією.

Крім цього о. Жан старався реалізувати поруч ще й другий плян Великого Митрополита, а саме перешіпити до Канади ченців Студитського Уставу. Чому митрополитові так залежало на тому? Найперше, Владика митрополит хотів, щоб новоприбулі могли повністю користати з опіки і духовних послуг. Він теж бажав,

щоб відновлений ним Чин мав змогу розгортати свою благодійну працю. Постараймося, отже, подивитися бодай коротко на минуле цього Чина в Західній Україні.

### Початки Студитського Уставу.

Віднова ченців Студитського Уставу в Західній Україні — це діло митрополита А. Шептицького.<sup>19</sup> Щоб здержати зростаючий наступ латинських практик в Українській Католицькій Церкві, він постановив відновити по зміслі і літургійній формі український Чин Братів Студитів. Цей Чин завели в XI і XII сторіччі св. Антоній і Теодосій Печерський в Києві. Осідком була Києво-Печерська Лавра. Із жителів цього монастиря вибирали єпископів для українських єпархій та ігуменів для інших монастирів.

В рр. 1896-97 в містечку Олесько недалеко Золочева і в селі Волтвині (Західна Україна) кількох сільських хлопців почали жити спільним життям у молитві і праці. Ними зацікавився митрополит Андрей і в 1901 р. перевіз їх до Вільки, а в 1910 р. до Скнилова, де відкрив для них новіціят. До новіціяту міг вступати кожний, хто хотів вести життя згідно з т.зв. Скнилівським Типіконом, що його склав митрополит Андрей. Там були зібрані всі чернечі правила, що їх придержувався сам митрополит Андрей. В 1919 р. студити переїхали до Унева, пов. Перемишляни, де стали вести свій новіціят. Тут вони займалися управою ріллі, вели велику домашню господарку і працювали по різних ремісничих робітнях. При монастирі існувала теж малярська школа і переплетня. У 1935 р. набули друкарську машину і стали видавати місячник «Ясна Путь» для внутрішнього вжитку і місячник «Промінчик Сонця Любови» для народу. При монастирі був сиротинець для хлопців, в якому жило коло 40 сиріт.

Студитський Чин гарно розвивався. В 1921 р. Митрополит уфундував їм монастир у Зарваниці, пов. Підгайці. В 1925 р. постав монастир Лавра св. Івана Хрестителя на Личакові-Кайзервальді. Сюди в 1930 р. Митрополит спровадив із села Кривка, пов. Турка, чудову кедрову церкву. Крім цього, вони ще мали на горішнім Личакові у Львові кілька домиків, в яких містилася бурса і сиротинець.

---

<sup>19</sup> Історія цього Чину коротко зібрана в книжечці о. А.М. Амман — ієромонах Марко: Ченці Студитського Устава. Едмонтон, 1955. Бібліотека Католицької Акції, ч. 19.

У 1931 р. прибули 3 місійні станиці: на Підляшші (Заболотів і Шістка) і на Поліссі. В 1935 р. перебрали фундацію ім. Іллі й Івanni Кокорудзів з церквою в Дорі пов. Надвірна. Там відкрили ремісничі робітні, що мали бути зав'язком школи гуцульських виробів. В 1935-37 р. оснували монастир св. Андрея в Лужках за Перегінськом.

В 1936 р. отримали від Митрополита будинок при вул. Петра Скарги у Львові (кол. дяківська бурса). Там приміщено бібліотеку «Студіон». Крім цього, ще мали парафію в Коростові коло Скольного і монастир у Фльоринці на Лемківщині. Перед 2 світовою війною мали: 8 монастирів, з того 6 у Львівській архієпархії, 1 у Станіславівській єпархії та 1 в Апостольській адміністрації Лемківщини. Крім цього 1 дім у Перемиській єпархії і 3 місійні станиці на Підляшші і на Поліссі. Були теж спроби працювати поза межами Західної України. В 1908 р. студитські місіонарі виїхали на працю до Боснії, а в 1925 р. йшли старання перещіпити їх до Канади.

Головним настоятелем був сам митрополит Андрей з титулом архимандрита. Його заступником був о. Климентій Шептицький з титулом ігумена. Чернече життя було нормоване студитськими правилами, т.зв. Студитським Типіконом, що його виготовив і в квітні 1937 р. закінчив ієромонах Климентій. Осідок Чину був в Уневі. Матірньому монастиреві підлягали всі інші обителі, що їх очолювали настоятелі. По смерті митрополита Андрея другим з черги архимандритом став ігумен Климентій.

У 1939 р. усіх ченців Студитського Уставу було 221 осіб. З того 22 ієромонахів, 13 ієродияконів, 82 схимонахів, 41 рясофорів, 45 архаріїв і 18 новиків. З приходом большевиків у 1944 р. їх зустріла та сама доля, що інші українські католицькі чернечі Чини. Поважне число студитів згинули як мученики (ієромонахи: Януарій, Рафаїл, Климентій, Мартин та інші). У Свято-Успенській Лаврі в Уневі влаштовано концентраційний табір для українського духовництва, яке не визнало большевицького православ'я.

Митрополит пам'ятав теж про черниць Студитського Уставу. Їх матірній дім — монастир в Якторові, пов. Перемишляни, де був теж новіціят і мав назву монастир Покрова Пресв. Богородиці. Студитки займалися рільництвом, шиттям, виробом церковних річей, веденням дитячих ясел, садків і сиротинців. Вони мали ще 7 своїх дочерних домів, саме: Львів — Убоц, Львів — Брюховичі, Перемишляни, Унів, Гаї Великі коло Тернополя, Скалат і Лю-

бешка коло Бібрки.<sup>20</sup> Головною настоятелькою була ігуменя Йосифа Вітер, яку в 1946 р. большевики засудили на 30 років каторги. До 2-ої світової війни всіх Студиток було 72 особи. Всі вони залишилися в Україні. По 2 світовій війні ієромонах Іван Студитського Уставу оснував монастир студиток у Німеччині, які у Крефельді (Вестфалія) ведуть старечий дім.

Невеликій частині ченців Студитського Уставу вдалося було вийти з України. Вони заклали (12 осіб) свій дім у Буке (Вестфалія). У 1949 р. 9 братів та 1 ієромонах з дияконом переїхали до Бельгії, де 2 роки перебували в Шевтонь в обителі Ченців Венедиктинців. В 1951 р. переїхали до Східної Канади і осіли на фермі у Вудсток, Онтаріо. По цей бік залізної заслони живе тепер 18 осіб, з того в Німеччині 2, в Італії 8 і в Канаді 8 осіб. Мають 7 ієромонахів, 2 ієродияконів і 9 братів.<sup>21</sup>

#### Старання перещіпити Студитів до Канади.

Щоб могли почати відповідну акцію в тій справі, треба було мати згоду ординарія місця. Ним був єпископ Кир Никита Будка який дав о. Жанові окреме письмо такого змісту:<sup>22</sup>

«До всіх, хто зацікавлений! Цим запрошую Братів Студитів з Боснії або з Галичини прибути до Канади. Водночас стверджую, що їх приймаю до моєї єпархії з о. Жаном Студитського Уставу як настоятелем, який організує нову колонію в Абітібі. Я допомагатиму їм, щоб вони в ніякий спосіб не стали тягарем для Канади, але були правдивими піонерами в новій колонії Єп. Никита Будка, український греко-католический єпископ у Канаді».

Також місцевий єпископ Людовик Реом (L. Rheaume OMI) з єпархії Гейлбурі (Haileybury), прихильно поставився до того і своїм письмом благословив приїзд ченців Студитського Уставу.<sup>23</sup> Воно звучало так: «Вір. о. Йосафат Жан, Студит. Ляндієн, Квебек. Дорогий Пан-Отче! Письмом з 15 липня 1925 р. Ви отримали повноважність від Преосв. Никити Будки, Вашого Ординарія, закласти

---

<sup>20</sup> Такий стан був на 1 січня 1944 р. Порівняй: Спис греко-католического духовенства Львівської Архиепархії (стан з дня 1 січня 1944). Львів, 1944. Стор. 46.

<sup>21</sup> Частину про початки Студитського Уставу приспособив із статті-гасла, що виготовив для ЕУ (2).

<sup>22</sup> Датоване, Вінніпег, Ман., 15 серпня 1925 р. Ч. п. 30-25. Зберігається в архіві о. Й. Жана ЧСВВ.

<sup>23</sup> Датоване, New Liskeard, Ont., 15 вересня 1925 р. Ч.: 3477. Писане по французьки, зберігається в архіві о. Й. Жана ЧСВВ.

нову колонію українців (в оригіналі русинів — Б.К.) в Абітібі. Тому, що Владика має повне право самий рішати в справах українців, не питаючися думки інших єпископів, Вам непотрібно апробати лат. єпископа території, яка Вам призначена. Зі свого боку цілком не противлюся заложенню Вашого монастиря, бо він і так не буде під мою юрисдикцією. Тому продовжуйте, ВПреподобний Отче, свій плян. Виконуйте його з розсудком і повільно. Треба старатися дати тривкі основи колонії, заки вона стане надто численна. На мою скромну думку, цей плян повинен стати достойним засобом спасіння полишених душ, наших дорогих українців. Радота з цілого серця благословлю Вас самих і діло, яке розпочинаєте. Вам відданий в Христі Люї Реом ОМІ, єп. Гелейбурі ».

Ієромонах Йосафат вибрав гарне місце на монастирську обитель над озером Кастаніє. Це місце, як і пізнішу пошту, названо в честь митрополита Андрея іменем Шептицький. Там то збудовано пізніше одноповерховий будинок-монастир біля озера, а опісля півтора милі на південь від монастиря збудовано на нарізній площі школу для української дітвори. На початку 1928 р. почали приїздити перші поселенці з Галичини. Коло монастирських забудовань поселилося яких 15 родин, які стали орати свої наділи і управляти землею. Кожний поселенець діставав говмстед, який мав 100 акрів за ціну \$ 10.

Та заки постала монастирська обитель, треба було витратити неодну годину праці, зужити багато зусилля, щоб пристосувати місце, відповідне під мешкання. Ще в липні 1925 р. ієромонах Жан купив у Квебеку — місті невеликий моторовий човен, щоб могли користуватися комунікацією на ріці Гаррікана. Цей човен називався « Вовк із Квебеку » (*Le loup de Quebec*). Щоб довідатися, як найкраще повести фармерування в тій околиці, то о. Жан зв'язався з федеральною рільничою дослідчою станцією коло Амос. Заки можна було сяк-так налагодити працю, слід було користати з чемности і помічі інших. Багато тут поміг о. Альфонс Шапло, парох із Ляндієн (*Landrienne*), який відступив о. Жанові безкоштовно мешкання і харчі, коли він перебував у Ляндієні. Серед різних трудів і клопотів піонерських днів, пошта принесла ієромонахові Йосафатові потішаючого листа від Владики Андрея.<sup>24</sup> Митрополит писав так:

« Дорогий Отче Йосафате! Я отримав Ваші листи і карточки.

---

<sup>24</sup> Датований, Львів, 12 липня 1925. Писаний по французьки, зберігається в архіві о. Й. Жана ЧСВВ.

Остання з 8 червня зі Сифтону і ця друга, в якій говорите про поселення в дистрикті Піс Риверу. Тяжко приготувати фундацію як таку, коли ще нічого не зроблено, т.зн., коли нема ще цілком певних даних. Щодо Сестер, то Сифтон не підходить. Їх монастир — це щойно початок, який повинен поволи розвиватися, щоб щось із того вийшло. Спасибі за світлини Ваших Родичів і Братів. Мій глибокий поклін Вашій Матері і Батькові, всім Братам, Сестрам і Кузинам, словом цілій родині. До побачення. Хай Господь благословить Ваше підприємства і цілу подорож. Здоровлю Вас по братньому. † Андрей, Митрополит ». Далі йде ще дописка на тому самому папері:

« По написанні цього листа, я отримав Ваше письмо з Монтреалю з датою 27 червня. Це далеко краще (зн. Абітібі — Б.К.), як Піс Ривер, що є дуже далеко. Одначе не спішіться. Це забагато сіяти збіжжя для поселенців, які ще не рішилися виїздити і яких ще не вибрано. Це не Ваше завдання (Церкви) наглядати за еміграцією. Ми можемо її справляти, але нічого більше. 50 родин буде можна легко найти. Хай буде Господеві слава за Ваш успіх. † Андрей, Митрополит ».

Це були наче найголовніші напрямні для о. Жана у виконванні плянів Великого Митрополита. Це загально відомо, що він ніколи нікому не хотів накидати свої думки, а тільки дораджував. Так було і тут.

Щоб почати роботу, о. Жан закупив на початкову господарку пару волів за ціну \$ 140, дискову борону, старий віз (\$ 40), найняв двох людей до помічі і став працювати над озером Кастанів. Недалеко був сухий ліс, звідки брали матеріял на будову дому. За три тижні була готова хата, розміром 20 фітів на 20 фітів. Дах дали з льогів і накрили папером. За посередництва посла Отів отримали \$ 500 допомоги на збудовання моста на недалекій річці та на праву дороги. Із заощаджених грошей, бо самі теж працювали при тій роботі, закуплено бляху і пізно восени покрито дімок бляхою. Одначе надходила зима і коло самого озера неможливо було зимувати. В тому то часі о. Жан дістав кандидата в ченці. Новиком зголосився Реймонд Лямберт, канадський француз.

Треба було шукати нового приміщення. В пригоді стало міністерство колонізації, яке мало ферму з хатою, віддаленою 4 милі від Ляндрієн на дорозі до озера Кастанів. Воно відступило її о. Жанові. Про своє життя о. Жан записав так:<sup>25</sup> « Я зараз почав направ-

<sup>25</sup> Дивись: Студити в Канаді (машинопис із 1954 р.), стор. 19-20.

ляти ту хату, щоб була вигідна і тепла в зимі, приспособив теж стайню. Мій новик, Реймонд Лямберт, мені помагав у всьому і був задоволений, хоч ми обидва бідували. В тій хаті я зробив маленьку капличку, де тримаю Найсв. Тайни і де правлю Службу Божу».

Про те, як справи поступали на новому місці о. Жан повідомляв єп. Будку, свого Владику, який радів кожною вісткою. В листопаді 1925 вислав о. Йосафатові листа такого змісту:<sup>26</sup>

« Дорогий Отче Йосафате! Багато наглих справ не дали мені змоги подякувати Вам дотепер за желання та потішаючі відомості з фотографіями з Вашого нового поля праці в Абітібі. Дякую і щиро тішуся, що початок зроблений добре, вже і новик найшовся. Дасть Бог, діло піде. Я Вам вислав грамоту на надзвичайного сповідника Сестер у Монтреалі. Прошу їх кілька разів до року відвідати. Хай Бог благословить Вас і Брата Реймунда. † Никита, єп. ».

Побільшуючи свою господарку, о. Жан купив коня і сани, бо їздити зимою волами було небезпечно і тяжко. В зимі того ж року о. Дудемен, парох із Амосу, подарував о. Жанові спіжевий тисячу фунтовий дзвін. Цей дзвін о. Жан пізніше примістив коло школи, півтора милі від озера Кастанів.

### **Вказівки митрополита Андрея та ігумена Климентія.**

Ієромонах Йосафат уважав своїм обов'язком писати митрополитові Андреєві та ігуменові Климентієві про свої успіхи та труднощі. Від них він отримував відповіді із вказівками, порадами, висловами потіхи та розради. Дасть Бог, що одного дня буде змога опрацювати те листування, його відповідно приспособити критичними заввагами та опублікувати — як ще один із причинків вивчення історії канадських українців та старань митрополита Андрея йти з поміччю своїм братам.

Важливим у цьому питанні є лист, що його отримав о. Жан зимою 1926 р.<sup>27</sup> Там Митрополит писав таке: « ...Брати, яких Вам посилають з Унева, є добрими і виробленими ченцями. Надіюся, будете з них задоволені. Це зрозуміле, що Ви є настоятелем, ігуменом монастиря, який закладаєте, і цей монастир матиме новіціят.

<sup>26</sup> Датований, Вінніпег, 11 листопада 1925.

<sup>27</sup> Датований, Львів, 14 січня 1926. Писаний по французьки, зберігається в архіві о. Й. Жана ЧСВВ.

Цей монастир упродовж кількох років, то є до хвилини, коли буде досить великий і не потребуватиме матірної Лаври, буде підчинений ігуменові тієї Лаври (т.зн. Свято-Успенської Лаври в Уневі — Б.К.). Далі, цей монастир є Студитським монастирем, чи зчасом Лаврою, в якій ченці будуть жити згідно з Правилами Отців і Конституціями (над ними ще працюють) нашої Лаври і наших монастирів. Заки западе рішення на його відокремлення (цей монастир-Лавру у Канаді — Б.К.) відвідає ігумен з Унева, за три чи чотири роки, якщо вважатимете за вказане. Пізніше, він стане незалежним монастирем чи Лаврою, але з'єдиненим у спільноту з нашими монастирями, маючи разом з ними спільні збори, які будуть збиратися згідно з Конституціями.

Мене повідомляють, що Ви вже маєте дозволення від Преосв. Будки. Не знаю, як уряди Квебеку і Оттави дивляться на фундацію?... Щиро дякую за світлини. Вони дають мені уявлення про красу терену і чудове озеро.

Ще кілька питань: як далеко віддалене це місце в кілометрах від залізничної станції і на якій лінії? Яке місто є найближче? Чи поселення є далеко від місця, де Ви почали будувати монастир? Чи земля є заінкорпорована на монастир? Що ще треба робити, щоб провінційний уряд визнав монастир як такий? Вкінці, Ви добре знаєте, що найменші деталі нас цікавлять, тому розкажіть нам про все якнай докладніше. Чи Ваш новик є канадським французом із Квебеку? До побачення. По братньому здоров'ю Вас і Вашого новика.

Хай Господь благословить Вашу установу і дозволить створити велику школу святости для цілої околиці, заселеної, якщо Всевишній захоче, многими поселенцями. † Андрей, Архиспископ ».

Ось так, у найзагальніших зарисах Митрополит уявляв собі переціплення братів Студитського Уставу до Канади. Це були початки, і сам матірний дім в Уневі зуживав багато уваги Владики Андрея та о. ігумена Климентія.

Незвичайно щирі і батьківські теж листи о. ігумена Климентія. Їх небагато, так як і невелика літературно-письменницька спадщина по цім українським ісповіднику. Все, що він писав та публікував було в більшості друковане в чужинецьких виданнях. Ієромонах Климентій, з чернечої скромності, не підписувався, а тільки вживав ініціалів, про які знали лише найближчі з його оточення.

Листом з 15 січня 1926 р.<sup>28</sup> о. Климентій повідомляв о. Жана,

---

<sup>28</sup> Писаний по французьки, зберігається в архіві о. Й. Жана ЧСВВ.



що того дня виїждять з Унева через Львів, Данціг кораблем Каледонія до Галіфаксу три ченці-брати Студитського Уставу: Юліян, Макарій і Василь. По різних перешкодах прибули вони в березні 1926 р. до о. Жана і стали з ним разом працювати.

Виглядало, що обидва великі пляни Великого Митрополита принесуть обильні плоди. Вдасться поселити пляново малоземельних українців з Галичини, Волині і Югославії та переципити ченців Студитського Уставу, які мали духовно обслуговувати тих нових поселенців. На підставі вимаганих афідавітів, так як вимагав федеральний уряд, прибуло поважне число українців в рр. 1925-1929. Одначе перешкоди у суцільному поселюванні українців у дистрикті Абітібі із боку польського уряду, обмеження при вивозі грошей та депресія, яка навістила була цілий світ, в тому і Канаду, були одними із причин, що шляхетний плян митрополита Андрея та передових українців, не вдалося перевести повністю в життя.

\* \* \*

Докладніше простудіювання і опрацювання цих двох плянів митр. Андрея незвичайно вдячна тема. Одначе вона вимагає прослідити листи і всі матеріяли, що зберігаються в провінційному і федеральному архівах. Без цього не буде повного образу. Дай Боже, щоб у недалекому майбутньому найшовся студент, який студіює славістику в одному з канадських університетів, та у своїй дипломовій праці зайнявся цією сторінкою з історії українського поселення в Канаді.

## ПІЗНІША ПЕРЕПИСКА

В цій частині подаємо листування митрополита Андрея та його брата о. Климентія до о. Й. Жана, тоді ченця Студитського Уставу, у справі поселення українців у Канаді та перещіплення ченців Студитського Уставу до цієї країни. Листи ці є важливі та є історичної вартості, бо становлять причиною до історії українського поселення в Канаді, вказують на ширину зацікавлення Владики Митрополита, виявляють його послідовність у стараннях допомогти своїм братам, зберігають його думки у справах церковних, зокрема у питанні відновлення українського Чину Братів Студитського Уставу. Ці листи вказують теж на глибину духового життя двох братів, Андрея і Климентія, їх підхід, засоби та поучування у вирощуванні духовних дітей.

Подаємо теж листа о. Й. Жана, що його він писав до митрополит Кир Андрея, в якому вказував на початкові труднощі у розбудові монашої Лаври в Ляндіск. Незвичайно цікавим і цінним є лист-відповідь о. Климентія з 6 травня 1926 р., де ігумен Свято-Успенської Лаври монахів Студитського Уставу в Уневі висловлює свої думки щодо ведення душ у їхньому вдосконалюванні. Збережені листи о. Климентія важливі під біографічним і бібліографічним оглядами, бо дуже мало маємо з його літературної спадщини. Хоч він співпрацював у різних богословських журналах, куди висилав статті, писані звичайно по-французьки, то як каже о. Марко (Стек), Студитського уставу,<sup>1</sup> «цих його праць пером не вдасться нікому зібрати, бо їх він із покористості і монашої скромності не підписував, а тільки зазначував буквами. Які були його букви, ніхто не знав, навіть люди з найближчого оточення. Єдиним його твором, що залишився як свідок великої трудолюбивості, великого богословського знання і монашої аскези, є якраз Студитські Правила, над якими ієромонах Климентій працював довгі роки свого чернечого життя».

---

<sup>1</sup> О.А.М. Амман - Ієромонах Марко, *Ченці Студитського Устава*, Едмонтон, 1955, стор. 30.

Ми, зацікавлені у досліджуванні історії УКЦеркви, є у щасливому положенні, що зберігся лист митрополита Андрея з 4 листопада 1924 р., адресований до ченців Студитів Унівської Лаври. Радіють цим листом і ченці студити, які опинилися по цей бік залізної заслони, бо лист, поміщений у відписі у Студитських Правилах,<sup>2</sup> про що буде докладніша мова далі, є достовірний. Це єдина, відома дотепер автентична копія,<sup>3</sup> завірена власноручним підписом студитського архимандрита Андрея, до своїх духовних дітей в Уневі, бібліографічний унікат. З цього листа бачимо, як правим був Митрополит у своїх дораджуваннях ченцям Студитського Уставу, зокрема, коли йдеться про обрядові справи. В той час, не всі українські духовні кола розуміли належно Великого Митрополита.

Подасмо теж листа д-ра В. Бачинського, що його він вислав о. Жанові, який в той час ще був у Югославії.

Матеріал поданий тут у такому хронологічному порядку:

I. Листування митрополита Андрея

II. Листування о. Климентія

III. Лист о. Жана до Владики Митрополита

IV. Лист митрополита Андрея Монахам Студитам Унівської Лаври; Письмо Священної Конгрегації для Справ Східної Церкви, адресоване до Кир Андрея і бібліографічне описання примірника Студитських правил, що ними користувалися Ченці Студити в Ляндриєн.

V. Лист д-ра В. Бачинського до о. Й. Жана.

## **I. Листування митрополита Андрея.**

Це листування включає 5 листів і 2 карточки.<sup>4</sup> Це листування писане у французькій мові. Листи є з часів, як подано: 1) Львів, 26 лютого 1925 р.; 2) Львів, 12 липня 1925 р.; 3) Львів, 14 січня 1926 р.; 4) Львів, 20 березня 1926 р.; 5) Львів, 18 квітня 1926 р. Карточки висилано: 1) Арона, 1 грудня 1925 р. і Рим, 6 грудня 1925 р. Найперше подаємо французькі оригінали, опісля йде переклад.

При цій нагоді дякуємо о. д-рові П. Качурові за поради і зав-

<sup>2</sup> Зберігається в о. Й. Жана ЧСВВ в Грімсбі, Онтаріо.

<sup>3</sup> Ієром. Марко (Стек) у листі до автора: Н. Кемлупс, 26 березня 1964 р.

<sup>4</sup> Листування, про яке тут мова, зберігав о. Жан у своєму архіві, опісля його включено до Василянського архіву в Мондері, Алта.

ваги при переглядуванні машинопису. При перекладі листів робимо інколи вставки, які влегшують читання. Такі вставки подаємо у дужках разом із моїми ініціалами. В інших випадках, коли нема ініціалів, т.зн., що сам автор уживав дужок у своєму листі. Відкличники, якими час-до-часу користуємося, є на те, щоб пояснити, на нашу думку, неясне місце.

а) Листи

In pace!

Léopol, le 26/2 1925.

Cher Père Josaphat,

Je reçois votre lettre du 16 février. Qu'elle est allée longtemps! Avec elle presque une demande d'envoyer au Canada un prêtre pour arranger des questions concernant l'émigration ukrainienne. Vu que votre lettre contenait la demande que faire? où aller?, je crois que cette coïncidence est donnée par la Providence. Voici la question. Des Sociétés de Navigation intéressées à l'émigration de nos gens demandent à notre Société d'Emigration d'envoyer au Canada un Délégué et un Prêtre. Le délégué est Mr. Vlod. Baczynskyj, le gros, (Léopold, Kosciuszko 1A). La Société couvre les frais du voyage, les bateaux partent de Liverpool (c'est la Cunard Line). Si vous êtes d'accord pour aller au Canada, — moi j'approuve ici — télégraphiez à Baczynskyj « Suis prêt » ou quelque chose d'analogue, et attendez son télégramme. Vous pourriez vous rencontrer à Paris, par exemple. Il vous restituerait les frais du voyage Križevci-Paris, et payerait le reste. Si vous pouvez trouver l'argent pour le voyage jusqu'à Paris — décidez. Si vous ne pouvez pas avoir cet argent exprimez-le dans le télégramme. Ceci serait même peut-être mieux, c-à-dire que l'on vous envoie l'argent nécessaire à Krizevci, et écrivez-moi. L'expédition est projetée bien vite, on voulait prendre le bateau qui quitte Liverpool le 7 mars, mais il paraît que c'est impossible. Maintenant du point de vue des Studites et de l'Église le but serait d'assurer la fondation d'une Laure sans laquelle nous risquons toujours de perdre tout fondement. Une Laure à l'étranger nous est nécessaire et la Canada est un pays comme désigné pour ce but, à cause:

1) de la facilité à avoir des recrues-des candidats, 2) de la liberté pleine, 3) de l'émigration qui donnera à nos moines un beau champ de travail. Cela dépendrait de vous de choisir la province, la solitude où on pourrait fonder la Laure. Je vous prierais tout de

même de m'écrire d'avance, afin de pouvoir obtenir le consentement de l'Évêque, Mgr. Budka. Pour choisir l'emplacement il faudrait voir s'il y a du bois pour bâtir la Laure, de l'eau pour un peu d'industrie, les communications assez bonnes, l'emplacement salubre, la contrée qui permettrait aux émigrés de s'installer. J'attends avec impatience votre décision. Si c'est nécessaire je pourrais vous envoyer de l'argent mais cela dure longtemps. Vous pourriez prendre de l'argent des Frères s'ils en ont ou de Mgr. Niaradi. Mais je crois que la Société qui a probablement à Zagreb une agence peut vous donner les frais du voyage. Au revoir. Que Dieu dirige vos pas. Votre voyage serait une mission très importante. Au revoir.

† ANDRÉ, *Métropolit*

Український переклад:

В мирі!

Львів, 26 лютого 1925 р.

Дорогий Отче Йосафате!

Саме отримав Вашого листа з 16 лютого. Як довго треба було на нього чекати! Разом з ним приходить інше письмо, рівнозначне проханням вислати до Канади священика, який налагодив би справу української імміграції. З уваги на те, що в листі питається, що робити?, куди йти?, я вважаю, що саме Боже Провидіння спричинило цей збіг обставин. У чому справа. Корабельні підприємства,<sup>5</sup> що є зацікавлені в еміграції наших людей, звернулися до нашого еміграційного товариства (т.зн. Товариства опіки над українськими емігрантами — Б.К.), щоб вислали до Канади свого представника і одного священика.

Цим делегатом є Володимир Бачинський, той великий,<sup>6</sup> (Львів, Костюшки, ч. 1А). Товариство покриває кошти подорожі. Кораблі від'їжджають з Ліверпулю (це лінія Кунарда). Якщо годитеся їхати в Канаду, то я це благословлю, а Ви телеграфуйте Бачинському «я готовий» чи щось подібного і чекайте його телеграми. Ви мо-

---

<sup>5</sup> Тими корабельними підприємствами були: «White Star Line», «Canadian National» і зокрема «Cunard Line».

<sup>6</sup> Митрополит знав, що о. Жан зустрічався під час його дипломатичної служби у Відні з кількома Бачинськими (Євген, Лев, Юліян), тому Володимира окреслив «великий», щоб о. Жан міг скорше зорєнтуватися про кого мова.

жете, наприклад, зустрітися в Парижі. Він Вам зверне кошти подорожі з Крижевець до Парижу і заплатить решту. Рішайте, чи можете знайти гроші на подорож аж до Парижу. Якщо їх у Вас не буде, то телеграфуйте. Так навіть може буде краще, т.зн. Вам вишлють гроші до Крижевець і напишіть мені.

Виїзд запроєктовано доволі скоро. Є в пляні, щоб брати корабель, який вирушає з Ліверпулю 7 березня. Але здається, це буде тяжко здійснити.

А тепер у справі Студитів і Церкви. Головним завданням буде запевнити фундацію Лаври, без якої ризикуємо втратити всяку основу. Нам доконче потрібно мати Лавру на чужині, і Канада є наче вибраною країною для того із таких причин:

1. легко дістати новиків-кандидатів,
2. в країні панує повна свобода, і
3. поселення дасть нашим ченцям гарне поле праці.

На Вас тяжить обов'язок вибрати провінцію, підшукати місце на відокремленні, де можна б оснувати Лавру. Мимо всього, прошу Вас мені наперед написати, щоб я міг отримати згоду Преосв. Будки. Вибираючи околицю, глядіть, щоб там було дерево на будову Лаври і вода, щоб почати невеличку промисловість. Далі треба дивитися, чи є добрі комунікаційні можливості, здорова околиця, що дозволило б новоприбулим поселюватися.

Нетерпеливо очікую Вашого рішення. Якщо потрібно, я можу вислати Вам гроші, але це буде довго тривати. Краще їх візьміть від Братів (т.зн. Студитів — Б.К.), якщо вони мають гроші, або від Преосв. Наряді. Але мені здається, що Товариство має в Загребі своє агенство, яке зможе покрити кошти Вашої подорожі. До побачення. Хай Бог благословить! Ваша поїздка буде дуже важною місією. До побачення.

† Андрей, *Митрополит*

In pace!

Léopol, 12/7 1925.

Cher Père Josaphat!

J'ai bien reçu vos lettres et cartes, la dernière du 8/6 de Sifton, aussi celle que vous avez écrite au sujet de Peace River. Il est bien difficile de préparer une fondation tant qu'elle n'est qu'un projet non réalisé, c.à. d. tant qu'on n'a pas de données tout à fait exactes et un sujet réalisable. Pour les Soeurs Sifton n'est pas possible, leur

couvent, c'est un commencement qui doit se développer lentement pour devenir quelque chose. Merci beaucoup pour les photos de vos bons parents et frères. Mes saluts bien respectueux à Mme votre Mère, à Mr votre Père, à tous vos Frères, Soeurs et Neveux — à toute la famille.

Au revoir. Que Dieu bénisse toute votre entreprise et votre voyage. Je vous salue bien fraternellement.

† ANDRÉ, *Métropolit*

J'avais déjà écrit cette lettre quand je reçois votre lettre de Montréal écrite le 27/6. C'est beaucoup mieux que la Peace River qui est beaucoup trop loin, mais ne vous pressez pas. C'est trop de semer le blé pour les colons qui n'ont pas encore décidé de venir et qui ne sont pas choisis. Ce n'est pas votre affaire (l'Église) de pourvoir à l'émigration, nous pouvons la diriger, mais rien de plus. Mais 50 familles se trouveront facilement. Deo Gratias pour votre succès.

† ANDRÉ, *Métropolit*

Український переклад:

В мирі!

Львів, 12 липня 1925 р.

Дорогий Отче Йосафате!

Я отримав Ваші листи і карточки, останню з 8 червня зі Сифтону, як і цю, в якій говорите про поселення у Піс Ривері. Тяжко приготувати фундацію, яка ще не є здійсненим проєктом, т.зн. нема докладних даних і відповідного об'єкту. Сестрам (т.зн. Студиткам — Б.К.) Сифтон не відповідає, бо їх монастир є тільки в початках і треба часу, щоб до чогось розвинувся.<sup>7</sup> Дякую сердечно за світлина Ваших добрих родичів і братів. Мій глибокий поклін Вашій Мамі і Батькові, всім Братам, Сестрам і Кузинам, словом цілій родині.

До побачення. Хай Господь благословить Ваше підприємство і подорож. Вітаю Вас по братньому,

† Андрей, *Митрополит*

---

<sup>7</sup> О. Жан хотів спровадити до Канади теж Сестер Студиток. Цьому допомагав єпископ Кир Никита Будка. Однак латинський архієп. Сінот із Вінніпеґу не хотів передати дому у Сифтоні, бо Сестри Служебниці, які там перед тим були, не впустили були останньої рати. Дивись: о. Й. Жан у листі до мене: Едмонтон, 8 квітня 1958 р.

[П.С.] По написанні цього листа, я одержав Вашого листа з Монтреалю від 27 червня. Нова місцевість краща за Піс Ривер, який за далеко, не спішіться. Це забагато сіяти збіжжя поселенцям, які ще не рішилися емігрувати, і їх не вибрано. Воно не є Вашим завданням (т.зн. Церкви) наглядати за еміграцією, ми можемо її справляти, але нічого більше. 50 родин можна буде легко підшукати. Хай Богові буде слава за Ваш успіх.

† Андрей, *Митрополит*

In pace!

Léopol, 14/1 1926.

Mon bien cher Père Josaphat!

Me voici rentré à Léopold après un voyage de 3 mois (Carlsbad, Belgique, Rome, Paris) pendant lequel je vous ai écrit une lettre, ou une carte, je crois, d'Arona où je me reposais après la longue et pénible cure de Carlsbad. Mais l'adresse que vous aviez écrite sur votre lettre la renvoya à Léopol (Landrienne tout court ne me semblait pas suffisant). Je suis revenu juste pour les fêtes, à temps pour vous envoyer mes meilleurs souhaits de bonne année pour vous, vos parents et votre belle oeuvre si bien commencée! Que Dieu la bénisse et la fasse prospère. Après demain partent de Léopol les Frères destinés à la fondation canadienne. Ce sont eux qui vous portent cette lettre (avec une autre de Paris de Mr. D.). Ici j'ai trouvé votre lettre écrite le 8 décembre qu'on ne m'a plus renvoyée. J'étais entre Rome et Paris. Merci de tout mon coeur. Les Frères qu'on vous envoie d'Uniw sont bons, et bons moines, j'espère que vous en serez content. Il est donc entendu que vous être le supérieur — l'hégoumène du monastère que vous fondez, que ce monastère aura un noviciat et qu'il sera pendant quelques années, c.à. d. jusqu'au moment où il sera assez grand pour ne plus avoir besoin de la Laure-Mère, soumis à l'hégoumène de cette Laure, qu'il est un monastère Studite ou avec le temps une Laure, vivant d'après la Règle des Pères et les Constitutions (encore en voie de formation) de notre Laure et de nos monastères et qu'avant la décision de son indépendance il sera visité par l'Héhoumène d'Uniw, si vous le trouvez bien, dans trois, quatre ans et puis comme monastère ou Laure indépendante, qu'il restera uni avec nos monastères en Congrégation, ayant avec eux les chapitres communs, rassemblables d'après les Constitutions. On me dit que vous avez déjà les lettres de fondation de Mgr Budka. Je ne sais pas comment le gouvernement de Québec ou celui d'Ottawa



prennent cette fondation. Le terrain: est- ce juste qu'il est à peu près de 500 à 600 hectares (l'acre anglais équivalent à 40 ares?)

Merci beaucoup pour les photographies, elles donnent une idée de ce qu'est ce beau terrain et ce beau lac. Mais voici encore des questions: à combien de kilomètres est-il éloigné de la station du chemin de fer et de quelle ligne? Qu'elle est la ville la plus proche? Les colonies sont-elles bien loin de l'endroit où vous avez commencé à bâtir? La terre est-elle inscrite au nom du Monastère? Que faudrait-il encore pour que le Monastère soit considéré comme tel par le Gouvernement de la Province? Enfin vous savez que tous les petits détails nous intéressent: donc donnez-nous en le plus possible. Votre novice est-il canadien-français de Québec? Au revoir donc. Je vous salue bien fraternellement — votre novice aussi.

Que Dieu bénisse votre oeuvre et vous donne de créer une grande école de sainteté pour toute la contrée — peuplée si Dieu le veut par beaucoup de colons.

Ecrivez-moi souvent et croyez-moi,

Votre frère affectionné,

† ANDRÉ, *Archevêque.*

Український переклад:

В мирі!

Львів, 14 січня 1926 р.

Дорогий мій Отче Йосафате!

Саме повернувся до Львова по 3 місячній поїздці (Карльсбад, Бельгія, Рим, Париж), підчас якої написав до Вас листа чи картку, здається з Арони, де відпочивав по довгим і утяжливим лікуванню в Карльсбаді. Але адреса, яку Ви подали на листі, завершила моє письмо до Львова (саме Ляндрієн, мені видається, не вистачає).

Я повернувся якраз на Свята. Це відповідна хвилина, щоб переслати мої найширші бажання Нового Року, Вам, Вашим Родичам і установі, яку Ви почали так гарно! Хай Господь її благословить і допомагає! Позавтра зі Львова виїдять Брати, які є призначені для канадської фундації. Вони везуть зі собою цього листа до Вас (і письмо з Парижу від п.Д.).

Я віднайшов Вашого листа з 8 грудня, якого мені вже не переслали. Тоді я був між Римом і Парижем. Спасибі від щирого серця. Брати, яких Вам посилають з Унева, є добрими і виробленими ченцями. Надіюся, будете з них задоволені. Це зрозуміло, що Ви

є настоятелем, ігуменом монастиря, який закладає і цей монастир матиме новіціят. Цей монастир упродовж кількох років, то є до хвилини, коли буде досить великий і не потребуватиме матірної Лаври, буде підчинений ігуменові тої Лаври (т.зн. Свято-Успенської Лаври в Уневі — Б.К.). Далі, цей монастир є студитським монастирем, чи з часом Лаврою, в якій ченці будуть жити згідно з Правилами Отців і Конституціями (над ними ще працюють) нашої Лаври і наших монастирів. Заки западе рішення на його відокремлення (цей монастир-Лавру в Канаді — Б.К.) відвідає ігумен з Унева, за три чи чотири роки, якщо вважатимете за вказане. Пізніше він стане незалежним монастирем чи Лаврою, але з'єднаним у спільноту з нашими монастирями, маючи разом з ними спільні збори, які будуть збиратися згідно з Конституціями.

Мене повідомляють, що Ви вже маєте від Преосв. Будки дозвіл. Не знаю, як уряди Квебеку і Оттави дивляться на цю фундацію.<sup>8</sup> Щодо терену, чи то правда, що там є менше більше 500 до 600 гектарів? (чи англійський акр має приблизно 40 арів?). Дякую щиро за світлини. Вони мені дають уявлення про красу терену і чудове озеро. Та ще кілька питань: як далеко віддалене це місце в кілометрах від залізничної станції і на якій лінії? Яке місто є найближче? Чи поселення є далеко від місця, де Ви почали будувати? Чи земля є заінкорпорована на монастир? Що ще треба робити, щоб провінційний уряд визнав монастир як такий? Вкінці, Ви добре знаєте, що найменші деталі нас цікавлять, тому розкажіть нам про все найдокладніше. Чи Ваш новик є канадським французом із Квебеку?<sup>9</sup> До побачення. По-братньому здоров'ю Вас і Вашого новика.

Хай Господь благословить Вашу установу і дозволить створити велику школу святости для цілої околиці, заселеної, якщо Господь захоче, многими поселенцями.

Пишіть мені часто і будьте впевнені про мою братерську відданість,

† Андрей, *Архiepиcкoп*

---

<sup>8</sup> Федеральний і провінційний уряди були прихильні студитській фундації. Квебекський уряд зарезервував для фундації в Абітібі 2 тисячі акрів землі під умовою, що з часом там буде 12 ченців. Для українських поселенців було зарезеровано 300 квадратних миль землі. Від студитського монастиря над озером Кастаніє (пошта Шептицький), що був по середині колонії, було 25 миль до залізничної станції і містечка Баррайт. Дивись: о. Жан у листі до мене, Едмонтон, 8 квітня 1958 р.

<sup>9</sup> Новик називався Раймонд Лямберт. Це був 16-літній канадський француз із Ляндірієну, де його родичі фермерували. О. Жан у цитованому листі.

In pace!

Léopol, ce 18 avril 1926.

Cher Père Josaphat!

Merci de votre lettre du 21 mars, qui a pris assez de temps pour venir, car c'est je crois avant hier que je l'ai reçue. Je vous écris pour vous dire que vous devez être peut-être plus modéré dans vos mortifications. Vous levez tous les jours la nuit, c'est peut-être trop. Les Frères pourraient je crois se lever une fois par semaine, plus souvent serait trop avec leur rude travail. Dieu merci que tout va passablement bien, vous avez des difficultés les premiers temps, c'est naturel, avec l'aide de Dieu toutes les difficultés s'applaniront. Seulement n'exigez pas trop ni de vous-mêmes ni des frères. Si vous avez du poisson vous pourrez ne pas manger de viande pendant le carême. Seulement vous n'avez probablement pas de cuisinier. Je vous souhaite les meilleures Fêtes de Pâques à vous et à tous les frères ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ! Mes saluts et bénédictions à votre novice! Apprend-il le Slave? l'Ukrainien? Au revoir. Priez pour nous, et écrivez nous. Dieu vous garde.

Saluts fraternels

† ANDRÉ, *Métropolit.*

Український переклад:

В мирі!

Львів, 18 квітня 1926 р.

Дорогий Отче Йосафате!

Дякую за Вашого листа з 21 березня. Забрало багато часу, щоб сюди прийшов, здається передучора його отримав. Пишу, щоб сказати, щоб були більше помірковані у Ваших умиротвореннях. Встаєте кожної ночі, цього, здається, забагато. Думаю, що Братам вистачатиме вставати раз на тиждень. Коли робитимуть це частіше, буде забагато, бо тяжко працюють. Слава Богові, що все йде досить добре. Маєте труднощі спочатку, це зрозуміле, але за Божою поміччю все промине. Тільки не вимагайте забагато від себе і від братів. Якщо маєте рибу, можете не їсти мяса підчас посту. Можливо, що не маєте в себе кухаря. Засилаю Вам і всім Братам найкращі бажання Свят Воскресення ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ! Подорожувати і благословення Вашому новикові! Чи вивчає він новий церковно-слов'янську та українську?

До побачення. Моліться за нас і пишіть. Хай Господь має Вас у своїй опіці.

З братнім привітом

† Андрей, *Митрополит*

Leopol, le 20 mars 1926.

Cher Père Josaphat!

Enfin la poste m'apporte votre bonne lettre du 20 février et les lettres des Frères Macaire et Julien. Nous commençons à être inquiets le Père Hégoumène et moi, n'ayant pas de nouvelles. Dieu merci donc qu'elles sont bonnes. Merci pour l'envoi des copies des documents. La chose se présente bien et c'est peut-être une Laure d'un grand avenir que celle que vous commencez. Merci beaucoup pour les nouvelles. Que les prières au choeur vont bien en ordre, c'est bien la chose la plus importante, quand dans le monastère le culte de Dieu aura la place qui lui est due c.à.d. la première place — tout doit aller bien et Dieu ne peut refuser de grandes grâces — c'est bien la forme sociale de l'amour de Dieu. La pratique de cet amour de par toute la communauté. Je vous prie de m'écrire de temps à autres afin que nous restions en rapports continus. Moi je ne pourrai plus venir au Canada — mais je me propose bien de vous envoyer après 2 ou 3 ans le P. Clément. Je crois que malgré l'indépendance des monastères — comme principe de l'ordre et comme but à atteindre dans chaque fondation — il est bien grave que les monastères ne forment vraiment qu'un corps, une fédération unie par des liens très efficaces.

Aurez-vous des candidats ruthènes du Canada, c'est ce que je doute pour le moment c.à.d. jusqu'au moment où des colons habiteront autour du monastère. L'obtiendrez-vous? Vous savez peut-être que Vl. Baczynskyj a perdu dans l'opinion publique ukrainienne tout — ce serait long de le raconter — en somme un témoignage dans un procès où la cause semblait être en jeu, lui a gâté toute la réputation qui n'était pas grande. Je ne sais si des émigrés de chez nous sont au Canada? Ceux de Bosnie sont parait-il partis pour l'Argentine, mais tôt ou tard les colons viendront d'autant plus facilement qu'ils sauront qu'il y a à Landrienne un monastère, une église... ce sera un moment important. Les Frères m'écrivent qu'ils sont sous le charme de l'endroit, la nature, les vues etc... Tout leur plait. Le Père Clément n'est pas à Léopol, et maintenant pendant le carême il n'y viendra probablement pas vite. Je lui envoie votre lettre. Au revoir. Vous tous savez que je ne vous oublie pas. Que Dieu bénisse votre oeuvre et vos [sujets].

ANDRÉ, *Métropolit*

et merci aux frères de leurs lettres. Je leur répondrai à la seconde occasion.

Український переклад:

В мирі!

Львів, 20 березня 1926 р.

Дорогий Отче Йосафате!

Вкінці отримую Вашого доброго листа з 20 лютого і листи від братів: Макарія і Юліяна. Отець ігумен і я, ми стали непокоїтися, не маючи ніяких вісток. Слава Богу, що ці вісті добрі. Дякую за надіслання копій документів. Справа представляється гарно і можливо починаєте лавру, перед якою велике майбутнє. Дуже дякую за новини. Моліться хором, це дуже важна річ. Коли в монастирі Боже почитання найде належне місце, все буде йти своїм порядком, і Господь не може відмовити великих ласк. Це якраз соціальний вияв любови Бога. Вияв цієї любови є початком у кожній спільноті. Прошу, пишіть мені час до часу, щоб ми були в постійному зв'язку. Я вже не зможу більше прибути до Канади, але погоджуюся Вам післати по двох чи трьох роках о. Климентія. Мені видається, що мимо незалежності монастирів, основою правопорядку і наміченою ціллю в кожній фундації є конечно, щоб монастирі дійсно творили одне тіло, з'єдинене, злучене успішними пов'язаннями.

Чи будете мати українських кандидатів з Канади, про це хвилюю сумніваюся, т.зн. аж до хвилини, коли поселенці осядуться навкруги монастиря. Чи їх дістанете?

Можливо знаєте, що Володимир Бачинський втратив усе в публичній opinii серед українців, про це треба було б довго розповідати. Словом було так: він свідчив в одному процесі, де ціль виглядала загроженою, і втратив усю добру славу, яка й так не була велика. Не знаю, чи наші емігранти є в Канаді? Ці з Боснії, виглядає, виїхали до Аргентини. Але скорше чи пізніше поселенці прибудуть, тим певніше, бо будуть знати, що в околиці Ляндірен є монастир, церква... — це буде дуже важлива хвилина. Брати мені пишуть, що околиця, природа, види, тощо їм дуже подобаються. Отець Климентій не є у Львові, і правдоподібно, тепер підчас посту, скоро сюди не прибуде. Йому посилаю Вашого листа. До побачення. Всі Ви знаєте, що Вас не забуваю. Хай Господь благословить Ваше діло і Ваших співробітників!

Поздоровіть Вашого новика і братів.

† Андрей, *Митрополит*

Дякую братам за їхнього листа. Їм відповім при іншій нагоді.

## 6) Листівки

Arona, le 1 décembre 1925.

En route pour Rome après une longue cure à Carlsbad. Votre lettre me rejoint ici. Que Dieu bénisse vos efforts. On prépare la route. Je n'ai pas vu Baczynski avant de partir, mais je crois que l'émigration va avoir une organisation assez bonne. Que Dieu donne que tout vous réussisse. Saluts bien fraternels. Au revoir.

Tout à vous,

† ANDRÉ, *Métropolit*

## Український переклад:

Арона, 1 грудня 1925 р.

В дорозі до Риму по довгій лікуванні в Карльсбаді. Ваш лист мене тут захочує. Хай Господь благословить Ваші старання. Я не бачився перед виїздом з Бачинським, але сподіюся, що еміграційні справи добре наладнані. Щоб Господь допоміг усе успішно закінчити. Братні привітання і до побачення!

Вам відданий,

† Андрей, *Митрополит*

Rome, ce 6 décembre 1925.

Je reçois, cher Père Josaphat, votre lettre avec les belles photographies. Merci de tout mon cœur. La lettre signée de « Landrienne ». J'ai peur d'envoyer à cette simple adresse. Je saisis cette occasion pour saluer vos bons et chers parents et toute la famille. Suis à Rome seulement 8 jours. J'ai du beau temps froid, beaucoup de soleil. Mais chez vous il doit y avoir déjà de la neige, de la gelée, mais c'est beau comme emplacement de votre monastère et de la Laure. Prions l'un pour l'autre et pour notre oeuvre commune. D'ici je vais à Paris. De tout cœur merci. Et au bon revoir.

† ANDRÉ, *Métropolit*

## Український переклад:

Рим, 6 грудня 1925 р.

Я отримав, Дорогий Отче Йосафате, Вашого листа і гарні світлини. Дякую від широкого серця. Лист висланий із «Ляндрієн».

Я боюся висилати (листування — Б.К.) на цю адресу. Користаю з нагоди, щоб привітати Ваших добрих і дорогих родичів і цілу родину. Я в Римі тільки 8 днів. Погоду застав гарну: холодно, але соняшно. У себе мусите мати сніг і ожеледу. Положення Вашого монастиря і Лаври є гарне. Молімся один за одного і про нашу спільну справу. Звідси поїду до Парижа. Спасибі від серця за все і до побачення.

† Андрей, *Митрополит*

## II. Листування ієромонаха Климентія.

Це листування включав три листи, що їх писав о. Климентій до о. Жана. Як відомо, о. Климентій був одним з найближчих співробітників Кир Андрея, і по його смерті став другим із черги Архимандритом ченців Студитського Уставу. Митрополит Андрей, користуючися повновладствами, даними йому Папою Пієм X, створив 9 жовтня 1939 р. чотири Екзархати і для одного з них, саме для Екзархату Росії і Сибіру назначив Екзархом ієромонаха Климентія.<sup>10</sup> Підчас першої окупації Західної України большевики залишили його в спокою. Одначе підчас другої окупації, коли большевики ліквідували УКЦеркву в Західній Україні, вони арештували і вивезли о. Климентія до Воркути, де він помер там у 1948 р. як Ісповідник.<sup>11</sup>

Ці листи, писані по-французьки, є датовані наступно: 1) Львів, 15 грудня 1925 р., 2) Унів, 15 січня 1926 р. і 3) Львів, 6 травня 1926 р. На жаль, у третьому листі бракує закінчення, яке затратилося.

Sl.I.Ch.

Léopol 15/12/1925.

Mon très cher et Révérend Père,

J'ai donné les papiers nécessaires à l'Agence Cunard pour 3 Frères; de prêtre je ne puis pas vous envoyer maintenant, peut-être dans un ou deux ans cela sera possible. A l'Immaculée Conception, si le Dieu le permet, deux d'entre eux émettront leurs vœux à vie.

<sup>10</sup> Дивись, О. Михайло Гринчишин ЧНІ, *Артикули до започаткування процесу*, Рим, 1958, стор. 26.

<sup>11</sup> Порівняй, О.А.М. Амман - Ієромонах Марко, *Ченці Студитського Устава*, цит. твір, стор. 28.

Je crois qu'après Noël (nos fêtes) passeports etc seront prêts et qu'ils pourront partir.

Le retour de nos Frères en Bosnie paraît impossible. Le Père Nikon et le Frère Joachim sont encore à Zagreb, mais aucun espoir de retour. Si les livres de Choeur vous étaient nécessaires (Minei, Ochtoich, Triod) et une fois qu'il y aura des Frères, il faut avoir les livres et organiser les prières en chœur (écrivez de suite à Zagreb qu'on vous envoie ceux qui étaient à Kamenytsia, à moins que vous puissiez vous les procurer facilement au Canada. L'adresse du Père Nikon: Zagreb, Gorni Grad, ul. 23/X/1847 br. I. Gr. Katol. Sjeminsti). Le Métropolitain est pour le moment à Paris (une semaine pour l'Union des Églises semblable à celle de Bruxelles), il a été aussi à Rome et après le 20/12 il revient, si Dieu donne, ici.

Bien des choses affectueuses et des saluts fraternels. N'exposez pas trop votre santé et épargnez vos forces. Elles doivent suffire pour longtemps et elles seront la propriété du nouveau monastère que vous conduirez. Donc il faut en user comme de toute propriété monastique, avec discrétion.

La « Regula Patrum » qui sera notre règle — je ne pourrai pas encore vous l'envoyer par les Frères, car c'est un travail qui n'est pas encore terminé. Les passages des écrits des anciens Pères sont déjà choisis, et peu à peu on les traduit. De même la nouvelle Constitution (d'après les indications de Rome) est encore à élaborer. En attendant il faudra se tenir à la constitution provisoire et l'adapter aux besoins de la nouvelle communauté par un « Typik de Landrienne » (comment s'appelle l'endroit même?, et 1500 acres — combien cela fait-il d'hectares?)

Ici une crise d'argent terrible. Il y aura un besoin jusqu'à \$ 500 pour les 3 Frères et peut-être plus, car le billet de 3<sup>e</sup> classe coûte \$ 158. Je ne sais pas trop comment je ferai pour avoir cette somme, mais le Bon Dieu aidera d'une manière ou d'une autre. Le 3<sup>e</sup> Frère que je compte envoyer est un bon moine, un des anciens (un peu cuisinier et un peu cordonnier, fera et l'un et l'autre et aura une bonne influence sur les deux autres qui ne sont pas sans défaut, mais la dessus, je vous l'écrirai, déjà, quand je les enverrai). L'un Frère Basile a 38 ans et de cela a passé une douzaine d'années en Amérique. Quand il entra chez nous la plus grande difficulté pour lui est de souffrir patiemment les petites contrariétés de la vie. Comme des qu'il voit un désordre ou bien que quelqu'un n'agit pas comme il le faudrait il est prompt à juger, à s'indigner, à critiquer, mais du reste ne s'épargnant pas au travail et très droit dans ses pen-



sées. (« Shemranie » — voilà le danger, quand il voit quoique ce soit, qu'il juge être mauvais). Le Frère Macaire aime de nouveau un peu à critiquer le manger et à parler avec les séculiers. Mais aussi très bon en travail et aussi il est entré ayant plus de 35 ans, et est tombé droit de la vie en Amérique et du manger américain dans notre vie de Galicie et dans la cuisine studite, qui n'est pas de meilleures. Le Frère Julien est sous tous les rapports bon moine, mais peut-être moins productif quant au travail. Sous votre conduite dans le nouveau monde, je crois que tous les trois seront bons et que vous ferez ensemble une bonne famille monastique.

Priez pour nous tous et croyez bien que je suis toujours

bien à vous,

Fr. CLÉMENT

Український переклад:

Сл.Іс.Хр.!

Львів, 15 грудня 1925 р.

Високопреподобний і Дорогий Отче!

Я переслав аґенції Кунард потрібні документи для трьох братів. Я не можу Вам післати священиків під теперішню хвилину, може це буде можливе за рік або два. Коло празника Непорочного Зачаття, якщо Господь дозволить, два із них зложать вічні обіти, і сподіюся, що по Різдвяних Святах (наші свята),<sup>12</sup> їхні пашпорти будуть готові і вони зможуть виїхати.

Здається, нашим братам буде неможливо повернутися до Боснії. О. Никон і о. Йоаким є ще в Загребі, але нема ніякої надії на поворот. Якщо Вам потрібно книжок у крилосі (Мінея, Октоїх, Тріодь), і Ви матимете братів, Вам доконче потрібно мати ці книжки і організувати молитви хором. (Напишіть, будь ласка, до Загребу, щоб Вам післали ті, які були в Камениці, хиба, що їх можете легко набути в Канаді. Адреса о. Никона така: Zagreb, Gornji Grad, ul. 23/X/1847 br. I Gr. Katol. Sjeministi). Митрополит є, під теперішню пору, в Парижі, де відбувається тиждень з'єдинення Церков, подібний до того, що проходив у Брюсселі. Він був теж у Римі, і якщо Бог дозволить, повернеться сюди по 20 грудня.

Засилаю сердечні і братерські поздоровлення. Не надуживайте свого здоров'я і зберігайте свої сили. Вони мають Вам вистачити

---

<sup>12</sup> т. зн. за старим стилем — Б.К.

на довго; вони будуть власністю нового монастиря, що його будете провадити. Тому вживайте їх розважно, як всяку іншу монастирську річ.

«Правила Отців», що будуть нашим правилом, не можу ще післати через братів, бо це ще незакінчений твір. Вже вибрано уступи із писань давніх Отців, і помаленьки їх перекладається. Крім цього слід випрацювати нову конституцію за вказівками з Риму. Заки це станеться, треба придержуватися тимчасової конституції і її примінювати до потреб нової спільноти, вживаючи Типіка із Ляндрієн (як називається ця місцевість?, скільки гектарів мають 1,500 акрів?).

Тут відчуваємо великий брак гроша. Буде треба коло \$ 500 для трьох братів, а може й більше, бо квиток третьої класи коштує \$ 158. Ще не знаю, як дістати цю суму грошей, але за Божою поміччю все буде гаразд. Третій брат, якого задумую Вам післати, є добрим монахом, один із перших, добрий кухар і трохи швець. Він матиме добрий вплив на двох інших, які не є без своїх блудів. Одначе про все напишу, як вже висилатиму їх. Один з них, брат Василій, вступив до нас, маючи вже 38 років життя, з яких коло 12-ть провів у США. Йому незвичайно тяжко покійно переносити малі життєві труднощі. Коли побачить безпорядок, або, що хтось діє не так, як слід, відразу осуджує, соблазняється, критикує. Позатим не щадить себе при праці і є прямолінійний у своїх думках. «Шемрання» — це небезпека, коли побачить щонебудь, що вважає за зле. Брат Макарій, знову, любить трохи критикувати харч і говорити зі світськими. Але він є дуже добрий робітник. Вступив до нас, маючи поперх 35 років життя. Він проміняв життя в Америці і харч за наше в Галичині і за студитську кухню, яка не є найкращою. Брат Юлій є під кожним оглядом добрим ченцем, але може менше продуктивний в праці. Але під Вашим провідом у новому світі, сподіюся, всі три будуть добрими і всі разом будете становити гарну чернечу родину.

Моліться за нас, і повірте, що я постійно Вам відданий,  
брат Климентій

Sl.I.X.

Uniw, 15/I/1926.

Très cher Père,

Aujourd'hui 3 Frères partent d'Uniw par Léopol, Danzig, Halifax. Le 30 janvier le vaisseau (je crois Caledonia) part de l'Angleterre. Donc si Dieu donne ils seront vers le 7 février à Halifax. Ils

vont vous télégraphier de la mer. Ce sont les Frères Julien, Macariy et Basile. Je vous ai déjà écrit auparavant une lettre à leur sujet. Je leur donne une longue lettre pour vous et une pour l'Evêque Budka. Comme c'est bien que vous avez où passer l'hiver, car le chalet au bord du lac ne paraît pas être un abri suffisant contre le froid.

Dans la lettre que j'ai donnée aux Frères pour vous, j'ai oublié de mentionner encore ceci: Ici à cause de la cherté des habits, les Frères pendant le travail portent souvent un vêtement séculier et prennent le « riasa » quand ils vont à l'église ou au refectoire, mais c'est seulement par nécessité et par économie qu'on le fait. Si vous pouvez vous permettre qu'ils portent continuellement aussi pendant le travail manuel la « Riasa » tant mieux. Mille choses affectueuses. Que le Bon Dieu bénisse la nouvelle communauté Studite.

Bien à vous en Notre Seigneur

Fr. CLÉMENT

Український переклад:

Сл.Іс.Хр.!

Унів, 15 січня 1926 р.

Дорогий Отче!

Сьогодні три брати виїздять з Унева через Львів, Данціг і Галіфакс. 30 січня корабель (здається Каледонія) покидає Англію. Отже, як Бог дасть, будуть коло 7 лютого в Галіфаксі. Вони вишлють Вам з моря телеграму. Їдуть брати: Юліян, Макарій і Василій. Вже попередньо я Вам писав про них. Ними передаю довшого листа для Вас і для Преосв. Будки. Дуже добре склалося, що Ви мали де перебути зиму, бо колиба над берегом озера не багато охороняє перед зимном.

В листі, якого передав братами до Вас, згадати забув наступне: тут з уваги на дорожнечу одягу брати, працюючи, часто носять світську одіж і вбирають рясу тільки тоді, коли йдуть до церкви, чи до рефектаря. Одначе, це робимо тільки з konieczности і ощадности. Якщо можете собі дозволити на те, щоб вони постійно носили ряси підчас фізичних занять, тим краще. Бажаю много успіху. Хай добрий Господь благословить нову студитську спільноту!

Вам відданий в Христі,

брат Климентій

Sl.I.Chr.!

Leopol, le 6 mai 1926.

Très Révérend et cher Père,

Comme j'aimerais à être au moins quelques mois avec vous et vous aider dans ces commencements. Tout commencement d'une bonne oeuvre est difficile, et matériellement et moralement, plus encore dans votre cas — ou tout est un peu autre, et pas comme à l'ordinaire. Vous n'avez jamais pu vivre de notre vie comme dans un monastère studite, les circonstances ne l'ont pas permis, vous ne la connaissez donc pas dans la pratique journalière — dans ses bons cotés et défauts — les circonstances vous font immédiatement supérieur d'un monastère Studite. Des frères, qui ne vous ont jamais connu que par oui-dire, émigrants dans un pays lointain et sont placés sous vos ordres dans cette relation mutuelle qui doit être enracinée dans l'amour et la confiance. Que de difficultés! pour que les choses s'arrangent d'une manière satisfaisante — que de dangers, de malentendus, de manque de compréhension de part et d'autre — comme il est facile, que l'oeuvre s'échoue, que le diable triomphe de la non réussite d'une chose commencée pour la gloire de Dieu. Voilà ce que je rumine souvent dans ma tête et mon coeur, et voilà pourquoi j'aimerais à être au moins un ou 2 mois à Landrienne pour déblayer la route. Mais en résultat je ne puis que prier pour que Notre-Seigneur remplisse cette tâche et ne laisse pas périr ce petit grain, qui pourrait germer et se développer à Sa gloire.

Et j'ai le ferme espoir que le Bon Dieu aidera à surmonter toutes les difficultés. Les frères sont un peu maintenant comme de grands arbres déracinés et transplantés dans un nouveau terrain, il doit pâtir un peu, et ne peut dès la première année porter des fruits. Pourvu qu'il n'y ait rien d'essentiellement contraire aux vœux — quant au reste le bon jardinier doit de toutes ses forces aider l'arbre à s'acclimater — à pratiquer ses forces, pour qu'elles puissent se concentrer à ce qui est essentiel pour la vie. Notre grand devoir est de rendre aux subordonnés d'après les conseils évangéliques aussi facile, aussi douce et aussi heureuse que possible, ne faisant en rien de concession à ce qui est mauvais en soi, et à ce qui est essentiellement contraire aux conseils. Vous le savez du reste, cher Père, beaucoup mieux que moi, mais je crois malgré tout être de mon devoir, de souligner justement ce fond de notre tâche la patience, la douceur, la condescendance (au moins pour la période tant que l'arbre transplanté souffre encore) même à certaines imperfections. Ne voulons pas aller trop vite dans la conduite des frères

vers la vertu. Nous risquerions d'aboutir à un recul. Mieux vaut se contenter alors d'un minimum de progrès, mais toujours... Je vous prie de permettre au...

Український переклад:

Сл.Іс.Хр.!

Львів, 6 травня 1926 р.

Високопреподобний і Дорогий Отче,

Дуже хотів би бути з Вами бодай кілька місяців, щоб допомогти у цих початках. Кожний початок доброго діла є трудний матеріально і морально, тим більше в нашому випадку, коли все є трохи інакше, не так як звичайно. Ви ніколи не могли жити нашим спільним життям у студитському монастирі, бо обставини на це не дозволяли. У висліді, Ви не знаєте у практиці, з добрих чи злих сторін, обставин, які роблять у студитському монастирі життя кращим. Брати, які Вас ніколи не знали, за винятком того, що чули — це емігранти в далекій країні, які підлягають Вашим зарядженням у цьому взаємному відношенні, що має мати свій корінь в любові і довір'ю. Які то труднощі, щоб усе уклалося в задовільний спосіб! Скільки можливостей для небезпек, непорозуміння, браку вирозуміння з одної і другої сторін. Як воно легко, щоб твір закінчити невдачею і дати змогу дияволу триюфувати з причини невдачі і то у справі, початі на славу Бога. Ось, що я часто передумую в моїй голові і серці. Це причини, що я хотів би бути принаймні місяць або два в Ляндірен, щоб покласти основи. Однак на жаль, мені не залишається нічого, як молитися, щоб Божественний Спаситель виконав це завдання і не допустив загинути це мале зерно, яке могло б скільчитися і розвинути на Його славу.

Я сильно впевнений, що добрий Господь допоможе перемогти всі ці труднощі. Брати є тепер подібні до великих дерев, вирваних із своїх основ і пересаджених на новий терен. Воно (т.зн. пересажене дерево — Б.К.) мусить перехворіти і не може з першого року приносити овочів. Якщо нема нічого основного, що противилося б обітам, то про все інше мусить подбати з усіх сил добрий садівник, щоб дерева акліматизувалися, заправляти свої сили, щоб вони могли зосередитися на тому, що є основне для життя. Нашим головним обов'язком є передати підвладним згідно євангельських рад, що є легкі, лагідні і благословенні, не роблячи ніяких винятків у справах, які в собі є злі і у всьому тому, що основно противиться радам. Про все інше, Дорогий Отче, Ви краще знаєте за

мене. Одначе мені видається, що моїм обов'язком є точно вказати на основу нашого завдання, саме на терпеливість, лагідність, поблажливність (принаймні для часу, коли пересажене дерево ще терпить) навіть у випадках деякої недосконалости. Не стараймося поступати заскоро у провадженні братів у напрямі чесноти. Ми рискуємо невдачею, тому краще задоволитися незначним успіхом, але постійним... Я Вас прошу дозволити... (текст вривається).

### III. Лист ієромонаха Йосафата до ВПреосв. Митрополита.

Чернець Йосафат зберіг у чорновику копію листа, якого був вислав до Владики Митрополита. Цього листа він написав під враженням приїзду братів з Унева, його перших помічень і труднощів, з якими йому доводилося зустрічати. Лист датований: Ляндрієн, 12 березня 1926 р. Закінчення (поздоровлення) бракує.

Sl.I.X.!

Landrienne, du 12 mars 1926.

Excellence,

J'ai attendu l'arrivée du dernier Frère pour faire un rapport un peu consolant à Votre Excellence, mais malheureusement il sera encore pire.

En arrivant à Halifax, le Frère Macaire m'envoya le télégramme suivant: « Envoyez-moi de suite trente piastres. Je quitte Halifax dimanche ». N'ayant reçu ce télégramme que le dimanche après midi, je n'ai pu leur envoyer cet argent à Halifax. Le lundi matin je reçois un télégramme de la Ligne Cunard me disant que le Frère Terlecki devait être deporté pour cause de maladie. De suite j'envoyai un télégramme à Halifax m'opposant à cette deportation et que je prenais sur moi toute la responsabilité. Dans cet avant midi du lundi je reçois encore un télégramme, mais de Québec, signé par le Frère Julien: « Envoyez-moi de suite \$ 10.00 car je ne puis partir d'ici sans cela ». J'envoyai de suite par le télégramme les \$ 10.00 et mardi midi le Frère Julien était à la gare de Landrienne où je le recevais. Le vendredi de cette même semaine je recevais du Frère Macaire un télégramme de Québec: « Envoyez-moi de suite \$ 10.00 ». Je lui envoyai de suite cet argent et samedi je recevais moi-même le Frère Macaire à la gare. Dans l'avant midi de ce même jour j'avais reçu un télégramme de la Ligne Cunard deman-

дant d'envoyer au Frère Terlecki un affidavit à Halifax. Ce que je fis de suite. A cet affidavit on me répondit que l'affaire du Frère Terlecki était envoyée à Ottawa, alors j'envoyai par télégramme un affidavit à Ottawa signé par le Curé de Landrienne et par moi, certifiant que nous prenions sur nous toute responsabilité.

J'attendis jusqu'au 3 mars en envoyant lettres sur lettres et aussi télégrammes et le Frère Basile n'arrivait pas. Alors je me décidai d'aller à Ottawa. En passant par Montreal, j'allai à la Ligne Cunard et l'on me dit que seule mon intervention à Ottawa peut delivrer le Frère Basile Terlecki. J'arrivai à Ottawa le 5 mars au soir et de suite j'obtins sa liberté et je lui envoyai \$ 10.00 par le télégramme. De suite samedi je partis à sa rencontre et dimanche matin il était sur le train passant par Rimouski où mon train était arrivé quelques minutes auparavant. Comme train allant dans l'Abitibi ne partait que lundi soir, nous arretames ensemble chez mes Parents à St. Fabien et lundi matin nous partions de St. Fabien. En route une enorme tempete de neige nous assaillit de telle sorte que notre train arriva trop en retard à Québec pour pouvoir prendre le train du lundi, et nous restames à Québec jusqu'à mercredi et nous arrivames le 11 mars au midi à Landrienne. Sur le train j'ai vu de suite que le Frère Basile était indocile. Au diner comme il rongait dans son pain et que les passagers le regardaient avec étonnement je l'avertis bien doucement de ne pas mordre dans son pain mais de le rompre, il n'en fit aucun cas et continua de ronger...

Les Frères Julien et Macaire ont dit à mon candidat Raymond Lambert de s'en retourner chez lui.

Cette nuit à minuit je les reveillai pour l'Office de Nuit, aucun n'obeit et je dis seul mon « Polunotchnytsia ». Je ne sais vraiment comment cela ira. Je me recommande...

P. JOSAPHAT JEAN, O.S.

Український переклад:

Сл.Іс.Хр.!

Ляндірієн, 12 березня 1926 р.

Ваша Експеленціє!

У вичікуванні приїзду останнього брата, я хотів приготувати звіт Вашому ВПреосвященству, хоч трохи потішаючий, але, на жаль, він буде гірший.

Брат Макарій, прибуваючи до Галіфаксу, післав мені наступну телеграму: « Сейчас вишліть \$ 30. Залишаю Галіфакс у неділю ».

Її я отримав у неділю по-полудні, і не міг вислати цих грошей до Галіфаксу. У понеділок рано отримую телеграму від агенції Кунард, в якій говориться, що мають депортувати брата Терлецького з причини його недуги. Я зараз вислав телеграму до Галіфаксу, противлячися депортації і стверджуючи, що беру всю відповідальність на себе. Того самого передполудня у понеділок отримую ще одну телеграму, але з Квебеку, підписану братом Юліаном: « Пришліть мені \$ 10, бо не можу без цього виїхати звідси ». Зараз вислав телеграфічно \$ 10 і у вівторок вполудне брат Юліан був уже на станції в Ляндірен, де я його зустрів. У п'ятницю того самого тижня, я отримав з Квебеку телеграму від брата Макарія: « Вишліть мені сейчас \$ 10 ». Я вислав ці гроші і в суботу особисто його зустрів на станції. Того самого дня перед полуднем я отримав телеграму від агенції Кунард, прохаючи вислати до Галіфаксу афідавіт братові Терлецькому. Я це зараз зробив. На цей афідавіт я отримав відповідь, що справу брата Терлецького вислано до Оттави, тому я вислав телеграфічно афідавіт до Оттави, який підписали парох Ляндірен і я, стверджуючи, що беремо всю відповідальність на себе.

Я чекав до 3 березня, висилаючи листи за листами, як теж і телеграми, а брат Василій не приїздив. Тоді я рішився їхати до Оттави. Переїзджаючи через Монреаль, я зайшов до агенції Кунард, де мені сказали, що єдина моя інтервенція в Оттаві зможе звільнити брата Василя Терлецького. Вечером 5 березня я прибув до Оттави і відразу отримав його звільнення та вислав йому телеграфічно \$ 10. Ще таки в суботу я виїхав йому назустріч і в неділю рано він був у поїзді, що переїздив через Рімускі, де мій потяг прибув кілька хвилин скорше. Одначе тому, що потяг до Абітібі не відходив аж у понеділок вечором, ми разом задержалися у моїх родичів у Ст. Фабієн і вирушили із Ст. Фабієн у понеділок рано. По дорозі зірвалася велика сніговія так, що нам поїзд прибув із спізненням до Квебеку, і ми не могли мати в понеділок дальшого получения. Ми задержалися в Квебеку до середи і на полудне 11 березня прибули до Ляндірен.

В поїзді я відразу зауважив, що брат Василій не є покірний. Підчас обіду він гриз хліб, і люди здивовано на нього зглядалися. Я йому делікатно звернув увагу, щоб (хліба — Б.К.) не кусати, а ламати на куски. Одначе з того нічого не вийшло, і він далі продовжував гризти.

Браття Юліан і Макарій підшептують моему кандидатові Раймундові Лямбертові, щоб повернувся до дому.

Цієї ночі, о півночі, я їх побудив на Полуношницю, але ніхто



не послухав, і я самий відмовив мою Полуношницю. Направду, не знаю, як воно далі буде. Поручаюся... (закінчення бракує — Б.К.).

о. Йосафат Жан, *Студитського Уставу*

#### IV. Примірник Студитського Уставу.

На початку говорю, що черговими матеріялами, які подам, буде супровідне письмо митрополита Андрея до монахів Студитів Унівської Лаври, яке він переслав разом з відписом письма Священної Конгрегації для Справ Східної Церкви (ч. 9921/23).

Ці два документи знаходяться у рукою переписаному примірнику Студитських Правил, що ними користувалися Ченці Студити в Ляндрієн.<sup>13</sup> Тому найперше короткий бібліографічний опис цього примірника. Це зошит у твердих окладинах (формат 6 $\frac{1}{2}$  інча  $\times$  8 інчів), в якому чорнилом, дуже чітким, майже каліграфічним письмом, переписано на 126 сторінках таке:

1. Вступ (4 сторінки), написаний митрополитом Андреем.

2. Конституції (Установи) Унівського монастиря з 1920 р.,<sup>14</sup> що їх подано на 79 сторінках. Там у 14 главах і 223 параграфах є мова про такі справи: управу монашого збору; оснування монастирів (лавр); і їх відвідування; припинання до монастиря; монаші обіти; студії; обов'язки монахів; пустельники, безмовники і затворники; парохіяльна праця; перехід до іншого Чина; виступлення з монастиря; видалення з монастиря; усунення ігумена; суд і кара над непослушним монахом; єпископські відвідини. Кінцеве речення у цих Конституціях таке: « Конституції Унівського монастиря, по прийняттю їх Загальною Радою в моїй присутності в Уневі, одобряю і потверджую зі сторони Митрополичого Ординаріату, ч. орд. 122/20 р. У Львові, 8.XI.1920. † Андрей, Митрополит » (власноручний підпис на цій копії).

---

<sup>13</sup> Їх привіз в Унева до Канади брат Юліан у лютому 1926 р. Сам Митрополит дав доручення зробити ручну копію із оригіналу та автентичність переписаного закріпив своїм підписом у двох місцях. Про це писав до мене о. Й. Жан у своєму листі, Грімсбі, Онт., 26 березня 1964 р.

<sup>14</sup> Ці правила є початковою формою пізніших Студитських Правил, що їх закінчив у квітні 1937 р. о. Климентій і 20 травня 1937 р. передав Апостольському Престолові з проханням їх потвердити. Ієромонах Марко у листі до мене: Н. Кемлупс, 14 березня 1964 р.

3. Наші монаші звичаї — це студитський типік, де (на 31 сторінках) говориться про спосіб спільного чернечого життя студитів щодо харчу, одягу, мешкання, денного порядку, примінені до обставин місця і праці. Ці питання охоплено в 9 главах, у такому порядку: загальне поведення монаха; поведення в церкві і на духовних вправах; поведінка при трапезі; поведінка при праці; поведінка підчас реколекцій; поведінка в келіях (спальнях); різні домашні звичаї; чин одіяння рясни і часові обіти.

4. Далі на 8 сторінках переписано супровідний лист митрополита Андрея братам в Уневі, датований: Львів, 4 листопада 1924 р. Цей лист друкуємо нижче на своєму місці. Відпис цього листа Митрополит підписав власноручно.

5. Як закінчення цього зошита, находимо на 4 сторінках відпис-переклад письма Конгрегації для Справ Східної Церкви до Кир Андрея у справі відновлення українського Чина. Лист Конгрегації був в італійській мові (на це вказує заувага переписувача). В той спосіб ченці Студитського Уставу в Канаді отримали цілість матеріалів щодо правного оформлення їхньої Лаври, як теж напрямні, як вести монаше життя, зокрема як зберігати рідні традиції, що так ясно виклав Кир Андрей у своєму супровідному листі. Друкуючи обидва листи, подаємо їх точно, зберігаючи тільки теперішній правопис.

Ч. 4978/1924

Андрей митрополит Шептицький Божою милостю і святого Апостольського Римського Престолу благословенням митрополит Галицький, архиепископ Львівський, єпископ Каменецький

Мир у Господі і Архисрейське благословення.

Монахам Студитам Унівської Лаври.

Пересилаючи Вам відпис письма, що його отримав від Священної Конгрегації для Східної Церкви в Римі, подаю Вам до відома ці рішення Апостольського Престолу, незвичайної ваги для Вашої лаври і для всіх лавр і монастирів, які або вже основані, або будуть основані (в Зарваниці, Львові, Сквилові і Камениці в Боснії у Вашім Чині).

Передусім Апостольський Престіл одобрив основання лавр і монастирів на підставі східного права, а через те саме визнав Ваші монастирі і лаври, як монастирі і лаври єдиного у Східній Церкві монашого чина, того самого монашого чина, до якого належать Мельхіцькі, Італіо-Грецькі і Руська (т.зн. Українська — Б.К.)

Конгрегація Василіян, і жіночі монастирі того ж Чина. Апостольський Престіл бажає, щоб Типікон наших монастирів (Конституції) був у всім згідний з приписами, звичаями і законами Східної Церкви, значить, щоб Ми лиш списали ті закони і звичаї, які від віків обов'язували монаший чин після Студитського Уставу, і які зберігаються у студитських лаврах і монастирях на Атоні, які зберігалися в Печерській Лаврі в Києві за часів св. Антонія і Теодозія Печерських. Апостольський Престіл допускає лише ті зміни і доповнення, які є конечні з уваги на змінені часи. У всьому має бути збережений, згідно відтворений східний студитський характер монашества, без ніякої домішки права чи звичаїв латинських Чинів і Конгрегацій. Дальше, волею Апостольського Престолу є, щоб монахи студити придержувалися в хорі і при Службі Божій візантійського обряду в цілості і його чистоті. Слід усунути всі зміни і новості, що їх введено в обряд, а якого придержується наша Галицька Церковна Провінція, навіть ті, які впровадив Замойський Синод.

Тому то примінюючися до волі св. Апостольського Престолу, поручаємо Вам Типікон, перероблений після вказівок даних у Римі, прийнятих на Загальній Раді усіх монастирів, предложити нам у ціли випрошення потвердження Вашого Типікона зі сторони св. Римського Престолу. Для переведення цієї праці треба буде Вам віднайти всі давні студитські монаші звичаї, щоб по можності всі відновити.

Рівнож доручуємо Вам поробити відповідні розшуки, щоб усталити Студитський Богослужбний Устав. Як довго це не буде зроблене, слід на разі придержуватися Типікона св. Сави.<sup>15</sup> В обрядах Божої Літургії доручуємо Вам заховувати всі обряди після Венедиктинського Евхологіона Римського (з р. 1754?).<sup>16</sup> В Стратинському нашому служебнику устав є зовсім правильний.<sup>17</sup>

Практику менше торжественних, неспіваних Служб Божих, при яких не вживається кадила, що її всі східні катол. Церкви при-

---

<sup>15</sup> Св. Сава (+532) є традиційний автор (себто лише в основному були пізніші додатки) *Типікона* (устава богослужень) і *Типікона* (устава чернечого життя). Студитський Устав базований на ньому.

<sup>16</sup> Евхологійон (себто Требник) візантійського обряду грецькою мовою друкувався *вперше* в Римі 1754 р. Раніш були венецькі видання.

<sup>17</sup> Стратин, містечко коло Рогатина, мав друкарню Львівської єпархії, засновану єп. Гедеоном Балабаном 1602 р. Служебник був виданий 1604 р. без пізніших латинських наслідувань (Дивись: ЕУ (2), стор. 84, гасло: Балабан, Гедеон).

йняли від нашої, задержуємо в тій формі, яку заховують ті церкви. Іншими словами, у Ваших церквах священник буде робити Проскомидію при малих, на те призначених, предложеннях (по лівій стороні престола), лишаючи на них предложені Дари аж до хвилини великого входу. Тоді в предложення (священник — Б.К.) буде їх переносити на престіл. При малім вході буде робити оборот з Євангелієм перед престолом. По Причастю, освячені Дари буде переносити на трапезу предложення (по « нині і присно »), де їх буде зараз споживати. На трапезі предложення буде горіти одна свічка, розуміється воскова (інших на престолах не вживається), аж до великого входу, і від Причастя до ектенії (« Прости приїмше »). Врешті, неспівану Службу Божу слід відправляти так, щоб усі, які Її слухають, могли чути священника і голосно відповідати і відмовляти « Вірую » і « Отче наш » на голос. Те саме відноситься до читання Апостола. Служачий до Служби Божої буде звертатися боком до престола і читатиме Апостола так, щоб вірні чули читання (очевидно лише з Апостола або нелітургійного видання Нового Завіту).

Руки належить держати або зложені на грудях (не пальці до пальців як виходило б з рисунку в новіших Службениках), або розложені долонями до неба, так як на представленнях Дійст. Матір Божа і св. Іван Хреститель (К.ІІ., Пар. 6,13 у Вульгаті).<sup>18</sup> При Службах Божих не дзвониться.

Щоб улекшити Вам практику, подаємо тут список змін, які слід було б поробити в нових службениках для вжитку наших монахів. В тексті нових службеників слід зробити такі поправки, священник:

1. При проскомидії, покриваючи дискос каже лише перший стих псалма 92, 20.

2. При « Благословенно царство » робить Євангелієм знак св. хреста.

3. При всіх возгласах хреститься так само, як і диякон.

4. Руки тримає або зложені на хрест на грудях, або розложені долонями до неба.

5. На слово « воплотитися » при « Єдинородний » і « Вірую » не покланяється.

6. На « нині і присно » по « Трисвятім » благословить диякона, або цілком не обертається.

---

<sup>18</sup> Т.зн. друга книга Параліпоменон, себто Хронік.

7. Перед Євангелієм додає « Мир всім ».
8. Іже Херувимську пісню відмовляє раз, Аллилуя три рази.
9. На великий вхід держить у правій руці чашу, в лівій дискос. По вході не говорить стиха « ублажи ».
10. По « Вірую » не повторяє « Святий Боже ».
11. Слова « Горі ім'ям сердца » говорить звернений до народу.
12. По освяченню Дарів пропускає тропар Сошествія з його стихами.
13. Перед Причастям не вмиває рук.
14. Причащається з долоні правої руки, а з чаші, заки вложив до неї Частиці.
15. При Причастію вірних додає « і со любовію ».
16. По « Нині і присно » споживає Пресвяті Дари на предложенню.

Від греко-католицького Митрополичого Ординаріату. У Львові, дня 4 листопада 1924.

† Андрей, *Митрополит*

## СВЯЩЕННА КОНГРЕГАЦІЯ ДЛЯ СПРАВ СХІДНОЇ ЦЕРКВИ

Протокол ч.: 9921/23.

Рим, у травні 1923 р.

У справі: монахів Студитів.

Високопреосвященний Архiepіcкoпe!

Так Священна Конгреґація Поширення Віри для Справ Східного Обряду, як і нова Конгреґація для Справ Східної Церкви, дуже зацікавилася ініціативою Вашого Високопреосвященства двигнути і прикрасити Церкву Українського Народу монашеством чисто східного типу, яким є Лавра Студитів в Уневі. Тому, що Всевишній в очевидний спосіб благословить ці наміри Вашого Високопреосвященства, даючи покликання до досконалого життя многим, які вступають до цього монастиря, вважаю за відповідне звернути увагу Вашого Високопреосвященства на збереження деяких принципів, яких придержуватися є невідкличною і конечною річчю для добра успіху святого діла.

Виразним бажанням тої ж Священної Конгреґації є, щоб чим скорше уложити, так для Лаври в Уневі, як для всіх інших, які

могли б постати, начерк правил і конституцій, що відтак мають бути предложені тій же Священній Конгрегації, тобто таких, які були б у всім згідні з правилами і звичаями Східної Церкви, розуміється з узглядненням лиш таких модифікацій і додатків, яких домагаються змінені обставини часу.

Тому Священна Конгрегація вповні одобрює думку Вашого Високопреосвященства, щоб новоповстаючій інституції дати в усім східний характер, уникаючи впровадження до неї норм, узятих із подібних інституцій латинських, чи то вони відносяться до збереження обітів, чи то до внутрішньої дисципліни і організації спільного життя, чи то до залежності різних лавр від власти єпископа. Рівнож волею Священної Конгрегації є, щоб монахи студити так щодо відправлювання хору, як і щодо відправи Служби Божої заховували в цілій ненарушимості візантійський обряд, усуваючи всі зміни і новості, які увійшли в обряд, уживаний Українцями, не виключаючи і тих змін, які в який небудь спосіб усталено Замоїнським Синодом.

Тому, що Ваше Високопреосвященство, заявили бажання просити, щоб Всечесні Отці Венедиктинці взяли участь в духовній формації монахів студитів, радо подаю до відома, що Святіший Отець цей намір Вашого Високопреосвященства одобрює, благословить і надіється, що між добре заслуженими силами св. Венедикта найдуться досвідчені і до чинної помочі спосібні працівники над відродженням східного монашества.

Користаючи з цієї нагоди, маю честь висловити Вашому Високопреосвященству заяву глибокої пошани, з якою для них остаю найвідданіший слуга і пишуся,

С. кард. Таччі, *секретар*

Ісая Пападопульос, *ассесор*

у низу дописка такого змісту: Оригінал по-італійськи залишився в Римі в архіві Високопреосвященного о. Митрополита (Piazza Madonna dei Monti, 3, Collegio Ucraino)

#### V. Лист д-ра Бачинського до ієромонаха Йосафата.

Кінцевий матеріал, що має відношення до старань митрополита Андрея поселити компактно українців у Канаді та переціпити ченців Студитського Уставу, є лист д-ра В. Бачинського, який друкуємо нижче.

**Товариство Опіки над Українськими Емігрантами у Львові.**

У Львові, дня 8 березня 1925 р.  
Всечесніший Отче Добродію!

Перед місяцем ми оснували у Львові Товариство Опіки над Українськими Емігрантами. Потреба такого Товариства давалася дуже відчувати, а безпосереднім товчком був приїзд пана Дика з Вінніпеґу, як висланника канадського еміграційного уряду до Львова і моя переписка з проф. Боберським і д. Біберовичем.

Майже одночасно з нашим Товариством канадські Українці оснували у Вінніпеґу Товариство Опіки над Українськими Виселенцями ім. св. Рафаїла з о. Е. Турулою як головою і Преосв. Будкою як протектором на чолі.

При нинішніх невиносно тяжких відносинах у Польщі, наші селянські маси приневолені шукати можливості існування і зарібків поза границями краю. Найбільше людей хоче емігрувати до Канади. Та тут стоять на перешкоді всякі іміграційні утруднення.

Хотячи нашим людям прийти в поміч з точними і вірними інформаціями, наше Товариство рішило вислати мене до Канади, як свого відпоручника, для студій над тамошніми відносинами і для нав'язання зв'язків з Товариством Рафаїла і евентуально із канадським урядом.

З уваги на те, що канадський уряд обмежує іміграцію з Польщі, головно зі страху перед большевиками, Управа Товариства порішила, щоб я їхав у товаристві священика.

Щодо вибору особи священика, ми звернулися про пораду до Ексцеленції митрополита Шептицького. Ексцеленція вказали нам Вашу особу і подали Вашу адресу. Предложення Ексцеленції ми прийняли дуже радо до відома, бо хто ж міг би бути відповіднішим товаришем моєї подорожі як Ви, Всечесніший Отче, що знаєте дуже добре канадські відносини і володієте чужими мовами.

Діставши Вашу телеграму, я зарядив телеграфічне переказання грошей на дорогу на Вашу адресу і повідомлення Вас про день і готель у Парижі, в котрому ми мали б з'їхатися.

На корабель сядемо, правдоподібно, 21 ц.м. в Ліверпулю.

Сподіюся, що паспорт і візу маєте приготовані.

Зайнятий приготуваннями до дороги, пишу побіжно, бо в часі дороги матимемо часу доволі обговорити всі справи.

Прохаю про телеграфічне повідомлення, чи Ви отримали гроші і адресу готелю.

Сердечно здоровлю і остаюсь з поважанням.

До побачення!

Д-р В. Бачинський

о. Д-р Роман МАЗЯР, САЛЕЗ

## ДУНС СКОТ І ПРОБЛЕМА ПІЗНАННЯ

(Dr. Romanus Maziar SDB, *Duns Scotus et cognitionis quaestio*)

Останньою філософічною формацією XIII ст. було вирівнювання антагонізму між двома головними філософічними школами: авґустинізмом і томізмом.

Суть вирівнювання була в тому, що томізові зроблено всі якнайдалше можливі поступки, але підстава залишилася авґустинською. Ініціатива до вирівнювання вийшла від францісканців, які, присвоївши собі надбання св. Томи, змодернізували його науку; в цей спосіб постала нова школа-францісканська. Творцем нової доктрини був Іван Скот, і від нього вона звичайно називається скотизмом.

### Попередники Дунс Скота.

Науковий виступ Дунс Скота був уже приготований в старій авґустинській школі деякими її членами, які ще перед Скотом піддалися впливам науки св. Томи. Вільгельм з Варе, учитель Скота випередив його у спротиві традиційному в школі ілюмінізмові. Однак найпередовішою постаттю між старою й новою школою, між св. Бонавентурою й Скотом, був Генрик з Генрави, світський священник, від 1277 р. магістер теології паризького університету.

В теорії пізнання він залишається вірним авґустинському вченню про те, що природні сили не вистачають для пізнання якоїсь правди, яку можна оглядати тільки в вічному світлі завдяки особливому Божому освітленню. — Він навчав про психологічну першість волі над розумом, бо розум є спроможністю пасивною, а тільки воля є активною. Ця психологічна першість виросла в нього до твердження про метафізичну перевагу добра над правдою й про етичну перевагу любови над пізнанням. Тим волютаризмом він відновив сутній пункт філософії Авґустина, відсунений на другий план його прихильниками в XIII ст. Саме тим він приготував новий авґустинізм Скота. (Wladyslaw Tatarkiewicz — *Historia filozofji*)



Цікаво, отже, з нагоди сімсотріччя з дня народження Івана Дунс Скота познайомитися з філософічною думкою, зокрема з проблемою пізнання, цього великого учителя францісканської школи, якого справедливо названо — «*doctor subtilis et theologus Marianus*».

Постать Дунс Скота історично й теоретично вкладається в ту велику течію думки, якою була схоластика, філософія християнських шкіл на заході в середньовіччі. Дунс Скот входить у цей схоластичний рух у часі, коли він досягнув вершин у кінцевій стадії свого розвитку. Дунс Скот репрезентує авґустинську течію, але його філософічна думка зацеплена на пні аристотелізму, а його інтерпретація аристотелізму є відмінна від інтерпретації св. Томи. Він, як і св. Тома, глибокий діалектик, що відчував у собі глибокий сенс вимоги духа шукати правди, творить органічну систему філософічної думки.

### Папські документи.

З нагоди сімсотріччя з дня народження Івана Дунс Скота Папа Павло VI написав офіційного листа «Альма Паренс» для 2-ого Конґресу Схоластики (неділя 24.7.1966 р. — Оссерваторе Романо), в якому св. Отець признає великі наукові заслуги, гідні пошани, і ставить Скота поруч св. Томи, зараховуючи його до світочів, що домінують понад усіма іншими вершками теологічної думки середньовіччя.

Дунс Скот, говорить Папа, тако ж підніс до небес відважну й гідну подиву спекуляцію на сильних гранітних основах. Схоластики подивляють його як небесне світило в небі, бо репрезентанти схоластики творять прегарну констеляцію думки середньовіччя.

Далше стверджує Папа, що «між п'ятдесятьма францісканськими докторами Скот є найкращим репрезентантом», що в основному йшов слідом за плятонічно-авґустинською течією, хоча наближується до Аристотеля, «але не без критичного ставлення». Причина, чому св. Отець ставить Скота, а не св. Бонавентуру на чоло францісканської школи, є та, що св. Бонавентура не допровадив до кінця аж у глибінь філософічний розшук; св. Бонавентура, з історичного аспекту беручи, скоріше від св. Томи почав свою філософічну працю, яку, однак, мусів перервати, бо його обрано генеральним міністром Чину з початком 1257 року. Тому він не зумів дійти до тієї філософічної дозрілості, до якої дійшов св. Тома, а

ще більше Дунс Скот, «що з'явився при кінці еволюції францісканської школи XIII ст.».

Дальше констатує Павло VI, що Дунс Скот був «удосколювачем св. Бонавентури», залишаючи місце для вільного обміну думок. Тому він став найбільш кваліфікованим репрезентантом цієї школи.

Дух й ідеал любови св. Франціска з Асізі скривається й запалюється в творах Скота. Тому Папа добачає в його науці антидот проти атеїзму «...щоб поборювати і щоб віддалити чорну хмару атеїзму, яка затемнює наше століття».

Томас Мертон, який після негативного досвіду комуністичного світосприймання, став монахом-трапістом, а тепер є одним з найвидатніших католицьких англомовних письменників, поручає знавцям філософії ознайомитися з метафізикою Дунс Скота, яка є «раціональною дорогою, дуже певною, для евентуальної зустрічі з Богом й повороту до Нього».

Порада є наскрізь виправдана, бо «задля точности, глибини й об'єктивности його доказ на існування Бога є найбільш досконалий, найбільш певний і задовільний, який тільки міг подати людський ум».

Слова відомого трапіста відповідають відгукові багатьох неосхолястиків на чолі з Е. Джільсоном, що й підтвердив Папа Павло VI в «Альма Паренс» кажучи, що з особливого інтелектуального скарбу Івана Дунс Скота можна буде отримати сильну зброю, щоб віддалити велику небезпеку атеїзму, яка впала на наш вік. Глибокоумний доктор (*doctor subtilis*), каже Папа, починаючи свою теодицею від двох принципів св. Письма: «Я є той, хто є» і «Бог є любов», в подивугідний і переконливий спосіб розвиває доктрину про «Того, хто є правда й нескінчена доброта, перша діюча причина, мета всіх речей й океан всіх досконалостей, як також любов задля своєї суті».

У Скота проявляється великий запал любови в бажанні дійти до інтегральної *правди в єдності*. Проти раціоналізму Скот вказав на межі розуму в пізнанні об'явленої правди й на її конечність, *щоб дійти* до останньої мети, до якої людина є призначена.

В шляхетнім зусиллі віднайти гармонію між природними й надприродними правдами, злуку між філософією й вірою, він віддає від себе небезпеку впасти в блуди поганських філософів і згідно з думкою св. Бонавентури старається «вілляти багато води філософичної думки у вино св. Письма».

Другий папський документ появився в «Оссерваторе Романо» з дня 8-9.VIII.1967 р., теж з нагоди VII сторіччя з дня народжен-

ня Дунс Скота. В ньому схвалюється й поручається францісканську школу і саму доктрину Дунс Скота.

Церква, твердить Папа, зберігає й оцінює інтелектуальну свободу думки, як добро взагалі, яким Творець упорядкував людську природу і тому, зберігаючи правильну вільність, не накидає жодної опінії поодиноких церковних учителів як чисту правду, ані не наказує до подробиць йти слідом за *особистими поглядами* якогось одного автора. І Церква як мати всіх шкіл хвалить то одну, то іншу школу відповідно до заслуг в обороні віри, не вимагаючи ніколи, щоб система одної партикулярної школи була нормою для всіх.

Доктрина Дунс Скота спершу викладалася в Чині св. Франціска, а його учні розповсюдили її по всьому світі. Це ясно підкреслює лист генерала Чину Францісканців, Гонзальва Іспана, в якому пишеться, що слава Скота «є розповсюджена всюди» і що «його слава і пам'ять благословенна», як того, що своєю святістю і глибокою наукою наповнив цілий світ і нею освітив його.

О. Карло Баліч, один з видатних дослідників Скота, твердить, що «францісканці вибрали Скота учителем і провідником своєї школи, тому що Скот краще синтезував, під покриттям схолястичної форми, ідеал св. Франціска з Асїзі.

Справді бо любов св. Франціска до воплощеного Божого Сина, його синівська любов до Марії і його повна відданість Церкві мудро висловлені в науці Дунс Скота.

### **Життя Дунс Скота.**

Життєвий шлях Дунс Скота оставався протягом довгого часу в непевності і темряві; на підставі нових студій і документів з архіву можна тепер з певністю визначити бодай головні дати його життя.

Дунс Скот народився в Макстон (Maxton) у шотландському графстві Роксбург (Roxbourg) в околиці маленького міста Дунс; точна дата його народження невідома, але всі науковці згідно ставлять її між 23 грудня 1265 р. і 17 березня 1266 р. Скот походив з багатой родини великих землевласників, що була добродієм Францісканського чину, в якому вже перебував Елій Дунс, вуйко Скота. Цей, вибраний на загального вікарія Францісканського чину в Шотландії в монастирі Думфрес (Dumfries), взяв зі собою до монастиря свого щойно тринадцятилітнього сестрінка Івана і впро-

вадив його у тайни францісканського життя, до якого цей відчував особливе покликання.

П'ятнадцятилітній юнак, убраний у францісканську рясу, вступає в новіціят, а десять років пізніше, 17 березня 1291 р. його висвячують на священника в церкві св. Андрія, на 25-му році його життя. Десять років, між кінцем новіціату в 1281 р. і висвяченням на священника в 1291 р., Скот провів в Оксфорді і в інших славних наукових осередках, посвячуючися серйозним студіям.

Щоб удосконалити теологічні студії, його вислано до Парижу, де він упродовж чотирьох років слухав лекцій на Сорбонському університеті під проводом славних учителів, які продовжували традиції вчення св. Бонавентури. Там зумів він розвинути свої спекулятивні здібності і здобути ту зрілість і глибину думки, що її подивляємо в його творах.

В 1298 р. Скота покликано до Англії. Тут, на університеті в Оксфорді, він починає свою наукову кар'єру; авторитет, що його здобув собі молодий науковець упродовж трьох років своєї академічної праці силою свого витонченого ума і потужністю свого вчення, спонукав його настоятелів знову вислати його до Парижу. На думку о. Баліча, Скот напевно був між 1302-1303 «бачелєром» на Сорбоні, де, вже дозрілий віком і науковим досвідом, давав коментарі до сентенцій Петра Льомбардського.

В боротьбі між Филипом Красним і Папою Боніфатієм VIII Скот стає в обороні папських прав, повинуючися своїй совісті і правді, і як вірний син Церкви стає по стороні Папи в цій складній ситуації. Великий учитель Францісканської школи в конфлікті між світською владою й Апостольською Столицею дав практичний вияв тим доктринам про непорушне право Бога і Апостольської Столиці, які завжди підтримував з катедри. Через те він мусів залишити навчання в Парижі і вернутися до Англії, до Оксфорду, де навчав в роках 1303-1304 р.

Після смерти Папи Боніфатія, коли вже успокоїлася буря, він знову вертається до Франції на Сорбону, щоб отримати титул «магістра», що його здобуває в році 1305.

В Парижі затримується коротко, бо в 1305-1306 знову навчав в Оксфорді, а опісля вертається на Сорбону, де навчав в роках 1306-1307. Цей другий період у житті Дунс Скота в Парижі є славним в приводу його оборони правди про непорочне зачаття Пречистої Діви Марії, чим Скот заслужив собі титул «доктора Церкви і Лицаря Непорочної». Цей рік по суті є марійським роком, в якому дефі-

нітивно усистематизувалася маріологія. Відомі слова Скота: «*ro-tuit, decuit, ergo fecit*» — «*Mir, годилося, отже, вчинив*».

В 1308 р. Дунс Скот з певністю знаходиться в Колонії, куди його вислали його настоятелі, щоб рятувати його перед переслідуваннями короля Филипа, що супротивився вченню про непорочне зачаття Марії і Чиніві Темпларіїв. В Колонії було йому доручено зорганізувати францісканські студії, і тут він передчасно закінчив своє життя на 43 році, 8 грудня 1308. На його гробі поставлено таку епітафію:

*Skotia me genuit-Anglia me suscepit  
Gallia me docuit-Colonia me tenet*

### Твори.

Якщо мова про науку Дунс Скота, то дотепер була непевність щодо автентичности його творів; його наука була не надто відома, існували упереджені погляди, неправильні оцінки, неправдиві твердження.

В 1933 р. писав о. Джемеллі, що «майже не було іншого доктора з середньовіччя, більш незрозумілого від цього шотландського францісканця». Сімсотріччя з дня народження Скота послужило нагодою, щоб віднайти його оригінальну думку, розв'язати проблему автентичности його творів, дати критичне видання всіх творів Дунс Скота, опрацьованих згідно з вимогами наукової докладности.

Про Івана Дунс Скота, ще кандидата на доктора на університеті в Парижі, писав в листі 1304 р. брат Гонсальво з Іспанії, тоді генеральний міністер Францісканського чину, що був вповні поінформований «про похвальне життя, про знамените знання, про субтельного генія...». Його сучасники і ті, що слухали його викладів, називали Дунс Скота «своїм доктором» або «глибокоумним доктором» і всі вони старалися зберегти його наукову спадщину.

Поява Дунс Скота на катедрах університетів в Оксфордї, в Камбріджї і в Парижі викликала велике зацікавлення задля глибини і оригінальности його думки. На жаль, його наукова і письменницька праця була коротка (1298-1308), бо передчасна смерть нагло перервала її, так що він не міг остаточно виготовити своїх творів, між якими був незакінчений його основний твір — «Ордінацію», — що містить в собі Сумму — Коментар до сентенцій Петра Льомбардського.

По смерті Скота його наука дальше розповсюджувалася, збіль-

шувалася, продовжувалася, так що пошукування його писем і рукописів ставалися з кожним днем інтенсивнішими. Його письма постійно переписувано, порядковано і поширювано між науковцями в різних формах і рецензіях. Існують твори передані студентами, коли він навчав з катедри і коли говорив на університетських дискусіях. Є і такі, що їх переробили, або доповнили його учні, які, йдучи за вказівками вчителя, старалися передати його думки по-можливості якнайвірніше.

Серед повені таких рецензій, часто собі суперечних, скоро витворився хаос. Противники Скота залюбки приписували йому доктрини найбільше дивні і суперечні. Але нині вже посідаємо критичне видання його творів, знаряддя певне і дуже цінне, щоб правильно зрозуміти текст і думку глибокого вченого.

Це видання впевнює нас про автентичність писем Скота на підставі його зошитів, записок, пергаменів, рукописів і т.п.

Подібно, як з творами св. Томи, чи св. Бонавентури, або Олександра з Алес, так теж і Скотові приписано різні твори, які не були його, але його учеників, чи інших невідомих авторів.

В XV ст. з появою типографії видруковано різні твори Дунс Скота, при тому використано тільки деякі рукописи, які були під рукою, але які не були вповні задовільні. У великому розвитку століть XVI і XVII з'явилося перше повне видання творів Дунс Скота, дбайливо опрацьоване францісканським істориком Лукою Вадіно.

Це видання вийшло в 26 томах в Парижі в роках 1891-1895, яким послуговувалося багато учених, але й воно мало свої недостаті. Під іменем Скота появляється приблизно одинадцять творів, які йому не належать і з його думкою не мають нічого спільного.

Тому похибки, які ввійшли до його тексту, особливо твори, які не були його власними, але йому приписувалися, дали причину великих атак проти Скота і його думки, так що відомий науковець Середньовіччя Степан Джільсон писав: « В загальному русі відновлення схоластики, започаткованому ще перед століттям і розвинутому під поштовхом Церкви, відчувається konieczність нових критичних видань творів великих учителів середньовіччя, як св. Томи, св. Альберта Великого, Олександра з Галес і інших. Тому також почулися голоси вчених і науковців, щоб і твори Скота, найбільшого репрезентанта схоластики, теж перевидано в критичнім виданні ».

З тієї причини зорганізовано комісію під проводом о. Баліча (францісканця), яка поставила собі за завдання, на підставі різних

рукописів і кодексів, відтворити автентичні твори Скота. Нині вже точно знаємо його твори; рівно ж маємо правдиву *фізіономію* його науки, особливо в його найголовнішому творі «Ордінацію». Тепер науковець може з певністю знати правдиву і автентичну думку Скота. Дунс Скот своєю наукою не переставав упродовж віків мати глибокий вплив на Церкву.

Школа Скота була загально розповсюджена. Свою катедру вона мала на університетах і факультетах в Італії, у Франції, у Великій Британії, в Іспанії, в Латинській Америці і на Україні в Києві.

Якщо так було в минулому, можна сподіватися, що ще більший розвиток вона матиме в нашому по-соборовому періоді, в якому Церква у своєму динамізмі, сполучує всіх докторів і основоположників великих течій і запрошує кожного, без різниці на приналежність до тієї чи іншої школи, поглибити спадщину повсякчасної філософії у світлі таїнства спасіння.

Дунс Скот хронологічно належить до середньовіччя, хоч його ментальність — філософічна і теологічна — є вже модерною. Можна б сказати, що він в деякому сенсі здійснив передчасно в далекому XIII ст. те, що в XX ст. вважається за «людину науки».

### **Проблема пізнання.**

Проблема пізнання — це вимога модерного часу: Скот згідно з авґустинською традицією, починає розвивати свою філософічну думку від внутрішнього світу духа.

Він воліє вибрати ту дорогу внутрішнього досвіду, яку якраз вибрав св. Авґустин, і тому скотизм може краще пристосуватися до філософічних вимог часу і може краще зблизити сучасний філософічний світ до католицького світосприймання.

Подиву гідне є те, що поруч томізму дальше міг розвиватись скотизм — ця схолястика, яка репрезентувала такі вимоги почування, що їх інтелектуалізм св. Томи не зумів задоволити.

Ціла модерна і сучасна філософія, починаючи від Декарта, відчула потребу обернути вісь філософічної спекуляції, висуваючи на перший план проблему гнозеологічну.

Проблема пізнання, зокрема проблема властивого об'єкту нашого інтелекту і ця загальна — про природу наших пізнавальних спроможностей є початковою точкою філософії Дунс Скота.

Скот застановляється над людським пізнанням, хоче ознайомитися з його можливостями й його обмеженнями, хоче зрозуміти,

як далеко людський розум самими своїми природними силами, чи-то обсервації, чи-то досвіду, чи-то аподиктичними міркуваннями може дійти до пізнання певної і очевидної дійсності. Ця проблема є для Скота основною. Вона дає можливість розв'язати питання метафізики і взагалі проблему філософії.

Скот перший між схолястиками приписує велику вагу цій проблемі, яку старається розв'язати з великим відчуттям відповідальності.

Тому Скот визначає перехід з періоду конструктивного до пізнішого періоду критичного.

Проблема пізнання не є лише проблемою модерної філософії у часі після Декарта, Льюка і Канта. Скот випередив їх своїм відкриттям про межі нашого розуму й про його спроможність з певністю пізнати речі. Цією проблемою вже цікавилися кращі уми середньовіччя, особливо ті з францісканської школи.

Скот був свідомий важливості тієї проблеми. Це ясно видно в його творі «De primo principio», в яким між іншим пише: «Поможи мені, Боже, пізнати правдиве буття, себто Тебе, якого існування може схопити людський розум». Не можна вважати Скота за передвісника критичної проблеми пізнання, як це запримічується в Картезія і Канта, а це тому, що він порушується в метафізичнім полі буття, яке є об'єктом людського ума, а не знаходиться тільки в суб'єктивному полі думки.

Він сильно відчув вимогу виявити границі розуму в пізнанні Бога, щоб легше уникнути помішання між полем розуму і полем віри, відрізняючи правди віри, пізнані тільки через Об'явлення від правд, до яких доходить природнім світлом людського інтелекту.

Таке помішання могло б doprowadити до ігностицизму — науки, яка представляє зусилля філософічної думки, щоб трансформувати християнізм у філософію, глибшу від самої віри.

Хоча правди віри не можуть бути суперечні розумові, вони завжди перевищують розум, бо таїнства не можна проникнути виключно інтелектом, який є заслабий і обмежений у своїх пізнавальних спроможностях. — Таїнство стає певним тільки тому, що є сперте й обосноване на непомильній Божій правді.

Залишаючи на боці правди віри, якими Скот займається в «Теорематах», ми скеруємо свою увагу на поле людського пізнання, що входить в засяг нашого розуму; який, отже, його підмет, предмет і які його межі.

Треба зауважити, що Скотові не йдеться тільки про людський



розум в абстрактному розумінні, але про людський розум у своїй конкретній дійсності, отже у злуці з тілом, яке послуговується зміслами. Скот бере також до уваги історичну ситуацію, в якій знаходиться людина в стані первісної досконалости.

### **Властивий об'єкт-предмет людського інтелекту.**

Проблема властивого об'єкту людського інтелекту виникає з двох основних питань, які тоді, в середньовіччі, і в ф'ранцісканській школі і поза нею, завзято дискутувалося, а саме, чи людина-мандрівник є спроможна пізнати Бога і чи Бог є «*primum cognitum* — перше пізнане» для нас в актуальному стані.

Наука Дунс Скота про властивий предмет людського інтелекту дав нам можливість вникнути в думки глибокоумного вчителя в хвилині, коли він старається перемогти суперечність між ав'густинізмом і аристотелізмом. Саме те помагає нам вповні зрозуміти ту концепцію Скота, яка встановлює єдність усіх його інших філософічних розв'язок.

Починаючи шукати за властивим і першим предметом інтелекту, Скот твердить, що предмет інтелекту можна назвати природним тільки тоді, коли інтелективна спроможність є природно до нього скерована, себто коли інтелект порушується цим предметом задля своєї природи: коли може безпосередньо його досягнути. Терміном «природний» Скот означає природу в сенсі абсолютним, а не в сенсі конкретним і історичним, в яким пророда тепер знаходиться. — Властивий предмет інтелекту є першим, якщо людина в порядку часу скоріше пізнає його задля своєї натури, до якого, через свою природу, скеровується інтенціональність людського інтелекту і через який людський інтелект пізнає всі речі. — Перший предмет якоїсь спроможности — каже Скот — є той, що відповідає спроможності задля її самої природи, а не той, що відповідає спроможності задля факту, що знаходиться в даній ситуації «*propter statum aliquem*».

Отож, це є предмет, до якого наш інтелект є спрямований силою своєї натури (*ex natura potentiae*), а не тому, що знаходиться в ситуації (*propter aliquem statum*), в якій інтелект є злучений з тілом. В тій ситуації, твердить Скот, не можна знайти відповідного й властивого поняття, нап'равду першого, що було б принципом і основною причиною пізнання всіх істот. Перший предмет не може знаходитися у всіх об'єктах, які входять у зв'язок із пізнавальною інтелективною спроможністю, як напр. колір і світло знаходяться

у всіх об'єктах, що входять у зв'язок із зоровою спроможністю. Властивий предмет людського інтелекту мусить порушувати інтелективну спроможність пізнати всі речі, які знаходяться в його силовій потенції. Властивий предмет є пізнавальним принципом, якого домагається кожне особисте пізнання. Він специфікує, маніфестує і висловлює природну спроможність нашого розумового пізнання і тому уможливорює пізнати суть розумового пізнання, яка не може нічого пізнати, що є поза засягом відповідного їй об'єкту і все, що пізнає, — пізнає в його світлі.

Властивий і перший предмет нашого інтелекту визначає пізнавальний горизонт дійсності, в якому розум може пізнати всі речі. Тому він має бути умовою пізнання будь-якої речі.

Властивим предметом нашого інтелекту, твердить Скот, не є Бог, ані есенція-сутність матеріальної речі (*quidditas rei materialis*), як твердить Арістотель. Скот відкидає ті дві сентенції, бо для нього ані Бог, ані есенція матеріальної речі не мають вистачаючих познаних, щоб бути першим й властивим предметом нашого інтелекту. Перша опінія забагато приписує нашому інтелектові про пізнання Бога; друга, однак, заперечує можливість людського інтелекту піднятися до пізнання Бога. Без сумніву, Бог є найдосконаліше буття, яке людський розум може пізнати природним своїм світлом. Однак, Він не є ані першим, в порядку часовому, об'єктом, пізнаним нашим інтелектом, бо наше пізнання починається від спостережень і пізнань за поміччю смислів; ані не є властивим об'єктом для нашого інтелекту, бо Бог тільки в загальному порушує нашу розумову спроможність.

Скот рівно ж відкидає арістотелеву думку св. Томи, висловлену в Суммі Теол., що властивий предмет лежить в есенції-сутності матеріальної речі, і то задля двох причин. Перше, твердить Скот, її не може прийняти католик, який мусів би припустити, що природа інтелективної спроможності змінюється, коли душа оглядає в небі Божу сутність і інші нематеріальні субстанції. Її також не може прийняти філософ, бо есенція-сутність матеріальної речі не спонукує людського інтелекту до пізнання себе самого і всіх інших речей, тому що крім субстанції є ще «акциденти-прибутні», які є спроможні порушити наш інтелект.

Подібно й метафізика, якої предметом є «*ens in quantum ens*» — «буття, як таке», не була б можливою; зрештою, інтелективна спроможність не є в силі пізнати те, що перевищує відповідний їй об'єкт, як зір не може пізнати хіба те, що має колір і що є світлом.

Відкинувши всі інші сентенції, Скот твердить і доводить, що

перший і властивий предмет для нашого інтелекту є «ens in quantum ens». «Потверджую, пише Скот, що першим об'єктом нашого інтелекту є *буття*, власне тому, що буття є загальне всім, і що в ньому є «потенціально» включені всі інші пізніші детермінації».

Справді все те, що зі своєї природи є зрозуміле, або включає суттєво буття, або є включене віртуально чи суттєво в рацію буття. Буття, як таке, включає в собі потенціально ідею пізнання.

Але Скот впроваджує витончену різницю відносно природи буття: «ens in quantum ens». Буття є властивим об'єктом для нашого інтелекту з самої природи силової спроможності «ex natura potentiae», беручи до уваги природу «in absoluto»; значиться, людський інтелект конституціонально є призначений, щоб пізнавати буття в цілій його тотальності. — Але відносно *нашого теперішнього стану* («pro statu isto»), значиться, беручи до уваги наш інтелект конкретно, в історичних умовах, твердить Скот, перший предмет нашого інтелекту є есенція матеріальної речі. Та інтелект не затримується на есенції речі матеріальної, але безпосередньо переносить її на горизонт буття, оскільки буття і появлення горизонту якраз уможливорює появлення есенції і тим самим пізнання. В той спосіб Скот зумів задовольнити авґустинців і рівночасно аристотель-томістів: авґустинці намагалися витворити концепцію людини в гармонії з її вічним призначенням і твердили, що в бутті, як предметі нашого інтелекту, обґрунтовується людська можливість піднятися понад світ досвіду і зберегти нашу корінну можливість піднятися до безпосереднього інтуїтивного пізнання Бога.

Але в конкретному стані наше інтелективне пізнання залежить від зміслового досвіду і тому воно мусить бути абстрактним, у якому властивим об'єктом нашого інтелекту є есенція матеріальної речі — те що твердить аристотелівсько-томістична школа.

Тут ми знаходимо *ключ*, щоб зрозуміти те, що Скот хоче нам сказати словами «pro statu isto» — «для цієї ситуації»; Скот бере до уваги екзистенціальну умову, яка змушує людський інтелект починати пізнавати сам розумовий акт на підставі зміслової дійсності і тому людський інтелект може пізнати дійсність лише абстрактно, значить лише універсальними поняттями.

Людський інтелект, і будь-який інтелект конституціонально, якщо брати до уваги його природу, є призначений проявляти позитивну тотальність буття, з якого є виключене не-буття. Але в теперішнім стані Бог так розпорядив, твердить Скот, що інтелективна людська чинність розвивається тільки в інтимній злуці зі змісловою чинністю.

Дунс Скот годиться зі св. Томою, що людське пізнання відносно Бога і чистих духів характеризується як пізнання абстрактне; але Скот твердить протинно, як це думав св. Тома, що рації цього не треба шукати в природі інтелекту, але в Божій волі.

Тому неможливість для нашого інтелекту безпосередньо охопити буття в своїй тотальності, не залежить від внутрішньої неможливості, але від зовнішньої. Людина пізнає ідеями-концептами, які ми отримуємо через абстрактивний процес: але Скот припускає, крім цієї загальної дороги для людського пізнання, ще й дорогу ілюмінації (августинізм).

По думці Скота людський інтелект не був би інтелектом, якщо б він конституціонально (істотно) не міг пізнати буття, оскільки воно буття, хоча в актуальних умовах і обставинах (історична ситуація) наш інтелект не пізнає буття, оскільки воно буття, але завжди в його пізнанні мусить слідувати абстрактивний процес. Для людини зараз є недоступне інтуїтивне пізнання буття. Практично є тільки можливе абстрактивно-концептуальне пізнання.

Інтелект є змушений послуговуватися універсальними ідеями. Він починає свій пізнавальний шлях ідеєю-поняттям (концептом), яка має мати такі властивості: перше, встановлювати своє оригінальне відкриття на тотальність буття; друге, бути включеною в кожен ідею (концепт) і мати в зачатку цілий ряд ідей-концептів. Скот признає ігнорантний примат ідей-концепту буття.

### **Однозначність ідей-поняття буття.**

Найбільше важливий наслідок, з теоретичної точки зору та з історичного погляду, науки Скота про властивий предмет інтелекту — це без сумніву однозначність поняття буття.

Однозначність буття є для Скота основною рацією, яка дає можливість нашому інтелектові пізнати Бога під час нашого життя, і якраз вона, себто однозначність, виправдує можливість метафізики, науки яка має за об'єкт понадмисловий світ. Поняття однозначного буття, по думці Скота, оправдує і втримує метафізичне розумування, бо при його допомозі можна охопити всю дійсність, фізичну і метафізичну і ним можна визначити точку відділення всієї дійсності та спрямувати ум у всі напрями, — вгору і вниз. Буття само по собі є байдужим на позначення якості обмеженості, згл. необмеженості і може прийняти одне, або друге.

Ми не могли б природнім світлом розуму пізнати Бога, твер-

дить Скот, якщоб буття, чи то ограничене, чи неограничене, не було однозначним. *Deus non est a nobis naturaliter cognoscibilis, nisi ens sit univicum et increatum.*

Тому Скот відкидає агностицизм Плотина, який твердить, що Бог є так дуже понад всі наші поняття, що ніяк не можна подумати і сказати щось про Нього, навіть те, що Він існує, бо «Він є понад самим буттям».

Скот признає, що завдяки рації однозначного буття Бог природньо є доступний людському розумові, який самими своїми природніми силами може доказати Його існування і Його позитивні атрибути, а не лише вдовольнятися негативними аргументами.

Скот не лише приписує однозначність поняттю буття, але рівнож і поняттю доброти і мудрости. Буття, доброта й мудрість приписуються Богові і сотворінням в сенсі однозначним. Якщо буття, доброта і мудрість в одному сенсі приписувалися б сотворінням, а в іншому сенсі, наскрізь відмінному приписувалися б Богові, з того виходило б, що ми не могли б абсолютно пізнати Бога.

Коли уважно і глибоко застановимось над висловами Скота в обороні цієї своєї тези, стає наглядним, що Скот пройнятий ствердженням пізнання Бога і тому вимагає, щоб поняття, які висловлюють досконалості, так щодо Бога, як і щодо сотворіння не брати в подвійнім сенсі, задля цієї простої рації що «*si conceptus dictus de Deo et de creatura sit analogus et realiter duo conceptus, omnino nihil cognosceremus de Deo*» «Якщо б поняття, сказане про Бога і про сотворіння було аналогічним і реально двома поняттями, ми не пізнали б нічого про Бога». (Lect. I. a 3. pars I, q. 1-2, n. 25, ст. 233).

Скот хоче виключити двозначність, яку отримується не лише тоді, коли це саме ім'я випадково приписується (*terminus equivocus a casu*) двом відмінним буттям, що між собою не мають жодного співвідношення або подібности, як термін «медведиця» приписується медведиці-тварині і медведиці-сузір'ю; але також виключає аналогію атрибуції, коли те саме ім'я припускається двом або більше буттям задля якогось співвідношення, яке існує, наприклад, між медициною і здоров'ям. Але не виключає аналогії пропорціональності, яка нам показує в чому Бог і сотворіння внутрішньо сходяться «*intrinsice conveniunt*», хотияй різняться в ограниченості і в неограниченості.

Заслугою Скота є його намагання вияснити і висловити краще ту науку, яку всі учителі і теологи середньовіччя сприймали і в якій він сам був глибоко переконаний; для Скота доктрина аналогії

містить у собі небезпеку сховзнення в номіналізм і фідеїзм. Доктрина однозначности хоче протиставитися доктрині аналогії у тій концепції, в якій її проповідував Генрик в Ганду. Дунс Скот не має претенсії відкривати щось нове, але тільки вияснити один аспект людської психології, який до його часу оставався в тіні, а іменно, що людське знання в потенції є неограничене і може обняти все, навіть Бога; але воно є абстрактне і тому мусить висловитися концептом-поняттям.

Концепт-поняття у своєму коріні мусить посідати всі можливості до пізнання. Єдиний концепт-поняття, який посідає ті всі ознаки, щоб його вважати корінем і джерелом цілої нашої пізнавальної системи — це концепт-поняття « буття ». « Буття » є поняттям особливим, *sui generis* — своєрідним, і тому його не можна вважати за який-небудь концепт. Це концепт не категоричний, але трансцендентальний. Концепт « буття » представляє буття в цілій своїй тотальності і обґрунтовує об'єктивність пізнання.

Однозначність буття більше, ніж в природі речей знаходить своє уґрунтування в абстрактнім і в концептуальнім характері пізнання, яке є доступне для людини.

### Природа інтелекту.

Скот, зупинившись довше над поняттям буття, як властивим об'єктом нашого інтелекту, аналізує природу наших пізнавальних спроможностей. Відносно природи інтелекту він боронить більшу активність суб'єкту, при чому старається наголосити людську *персональність*.

Щодо зміслового пізнання Скот уважає, що « чути » — це не тільки « *quoddam pati* » — « пасивно сприймати », але у почутті додає активність спроможности суб'єкту. Тому « *Doctor subtilis* » є ближчий до сучасних філософів, ніж св. Тома, якщо йде мова про основні філософічні вимоги, які, починаючи від Канта, тепер так сильно відчуваються. Вимога приписувати суб'єктові більшу активність у формуванні ідей дійшла до сформування ідеалізму, який приписує суб'єктові творчу активність у постанні і родженні об'єкту-предмету.

Скот виминає цю скрайність, гостро критикує авґустинця Генрика в Ганду, позицію якого можна нині порівняти до ідеалістичної, і засуджує її як « недопустиму ». Скот приписує суб'єктові у творенні концепту-поняття більшу активність, однак не треба

думати, що він розумів цю активність як щось вповні автономне від об'єкту. Розумовий процес вимагає співпраці і суб'єкту і об'єкту: суб'єкт і об'єкт проникають себе і, злучившись, родять концепт-поняття, що постає як оwoч злуки між інтелективною душею і речами.

Особливу активність виявляє інтелект тоді, коли переносить об'єкт зі способу буття, що його охоплюється нашими змислами, до нового способу буття, яке інтелект дає об'єктові, коли творить абстракцію. Отже абстракція в розумінні Скота не означає лише відкидати індивідуальні ознаки і в цей спосіб визволяти об'єкт тільки від матеріальних умов, але абстракція — це перенесення об'єкту-предмету зі способу змислового буття до вищого способу інтенціонального. Скот у якійсь мірі приписує інтелектові творчу чинність.

В нашій пізнанні інтелект діє, творить щось нове; він є головною причиною «*principalius*»; пізнання є життєвим актом, є іманентною операцією, але ці чинності не можуть розвиватися без співучасті зовнішнього елемента, що знаходиться поза душею, отже і поза інтелектом. Тому об'єкт є **конечний**, щоб інтелект міг здійснити пізнавальний акт; також і об'єкт є причиною пізнавального акту і разом з інтелектом співдіє у його створенні.

Щоб стати чинним людський інтелект потребує зовнішнього об'єкту, який його вводить в рух.

Постання інтелективного акту можна вияснювати тільки так, що в ньому і суб'єкт і об'єкт дають свою частку. Інтелект, на думку Скота, переходить з потенції до пізнавального акту силою своєї внутрішньої ініціативи і силою зовнішнього поштовху, які взаємно доповнюються. Служба згл. функція об'єкту є в тому, щоб доповнити чинність інтелекту, а чинність прислужує йому сама по собі, себто виводиться з його природи. Об'єкт є підрядною і підкореною інтелектові причиною, без якої не можливе пізнання; присутність об'єкту є **конечна** для інтелективного акту. Об'єкт є потрібний не тому, щоб встановляти інтелективну спроможність і її удосконалювати в діянні, але лише тому, що пізнання вимагає, щоб в активність інтелекту була включена присутність об'єкту.

Інтелект із-за своєї природи є потенцією внутрішньою активною, а не пасивною; те, що йому **недостає**, щоб увійти в дію, це не є брак його спроможности, але тільки брак матерії, відносно якої він має проявити свою акцію.

Рация тієї глибокої динаміки інтелекту впливає з самої концепції властивого об'єкту, яким є «**буття оскільки буття**» — «*ens*

in quantum ens ». Людський інтелект, твердить Скот, зі своєї природи «ex natura potentiae» є відкритий для тотальності буття, це значить, він призначений проявляти буття без жодного обмеження. Інтелект схоплює буття, даючи йому своєрідну — sui generis — форму інтенціональну. Можна сказати, що в інтелекту походить форма, а в об'єкту матерія пізнання. Ця чинність, задля якої речі з поля зміслового-почуттєвого існування переходять до поля інтенціонального існування твориться у двох ступенях: в першій, акцією активного або абстрактивного інтелекту (intellectus agens) речі звільняються від власних прикмет і від умов, або специфікацій їм вроджених і вбираються в універсальні властивості. В цей спосіб вони стаються інтелективними.

В другій ступені, інтелект т.зв. можливий (intellectus possibilis) удосконалює вислід інтелективної акції активного інтелекту (intellectus agens), витворює в собі поняття та їх упорядковує в системі, згідно з їхньою вартістю (ієрархія вартостей).

Зі співвідношення і співдії між суб'єктом і об'єктом постає пізнавальний акт. Скот незвичайно підкреслює дієвість інтелекту. Кант підніс ту дієвість людського інтелекту аж до цього ступня, що приписав інтелектові творчу функцію, силою своїх форм а пріорі і категорій, хоча й Кант також вимагає співдії об'єкту.

Різниця між Кантом і Скотом є сутня, бо у Скота інтелект проявляє буття, в Канта інтелект проявляє тільки феномени, а ноумен (буття) залишається захованим під прикриттям форми а пріорі. Однак твердження Скота про активність і ініціативу інтелекту відносно об'єкту краще відповідає вимогам модерної філософії, в якій міцно наголошується гідність людського духа. Рація тієї великої динаміки інтелекту походить від розуміння властивого об'єкту інтелекту і звідсіль, що над пізнавальним горизонтом є відтворена тотальність буття. Тому інтелект, як живий акт думки, є конституціонально виявленням буття. Думати, отже, не значить фотографувати дійсність, але утворювати її, переносячи її з поля природної до поля інтенціональної дійсності.

Концепт-поняття, отже, є овочем схрещення співвідношень двох чинників: об'єкту і суб'єкту, зустрічею двох діючих принципів. Концепт-поняття є дитиною речей і душі, і тому він у собі має подібність і до душі і до речей. Концепт-поняття є *objectum quo*, є чимсь, за поміччю чого пізнаємо; є *medium* — засіб, точкою зустрічі душі з речами, і речей з душею.

Теорія Скота про об'єкт-предмет інтелекту і про однозначність буття — це шукання шляхів, щоб дати фундамент метафізиці і



теології; в такому розумінні філософія є на послугах вищої науки — теології.

На питання, чи людина може пізнати Бога, чи ми — подорожні, паломники на цій землі маємо якесь поняття, що може підноситися до Бога, як такого, чи наше поняття є таке, що може покласти основу для доказу на існування Бога, Скот відповідає — так! Людині, на думку Скота, не лише дається можливість пізнати Бога непрямо, значиться, у відношенні Бога до всесвіту, але також дається можливість пізнати Бога якоюсь мірою в його природі, бо «*haberi potest... naturaliter... aliquis conceptus in quo per se et quidditative conspiciatur Deus*» «Можна мати: ...природньо ...якесь поняття, в якому схоплюється Бога так, як він є сам у собі і в своїй сутності» (Ord. I. dist. 3, pars I, q. 1-2 ed. Vac. III, см. 11).

З цього ясно бачимо актуальність дослідю Скота в пізнавальній ділянці філософії. Тому зовсім сміло можна зарахувати Скота до великих учителів наших часів.

## ВАЖЛИВІША БІБЛІОГРАФІЯ ДО ПРОБЛЕМИ ПІЗНАННЯ

### Джерела:

- SCOTUS JOANNES DUNS, *Opera Omnia*. Editio nova iuxta editionem Waddingi, 26 voll., Parigi, Vivès, 1891-1895.
- *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Città del Vaticano, Poliglotta Vaticana, 7 voll., 1950-1967.
- *De Primo Principio*. Evan Roche, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1949.
- *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*. Vol. I: Dios Uno y Trino. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.

### Тексти:

- DÉODAT MARIE DE BASLY, *Capitalia Opera Beati J. Duns Scoti*, 2 voll., Le Havre, La Bonne Parole, 1908-1911.
- DI MARINO FORTUNATO, *Giovanni Duns Scoto*, Antologia filosofica « La Nuova Editrice », Napoli, 1966.
- FRASSEN CLAUDIO, *Scotus Accademicus*, 12 voll. Roma, Tipografia Sallustiana, 1900-1902.
- GIROLAMO DE MONTEFORTINO, *Ioannis Duns Scoti Summa Theologica*, 6 voll. Roma, Tipografia Sallustiana, 1900-1903.
- MINGES PARTENIO, *Ioannis Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*, 2 voll., Quaracchi, 1930.
- SCARAMUCCI DIOMEDE, *Duns Scoto*, Summula, Ed. Testi Cristiani, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1932.

### Допоміжна література

- BALIČ CARLO, *Circa positiones fundamentales Ioannis Duns Scoti*, « Antonianum », XXVIII (1953), 261-306.

- *Duns Scotto Giovanni*, in « Enciclopedia Cattolica », vol. IV, coll. 1982-1990.
- *Giovanni Duns Scotto*, in « Grande Antologia Filosofica », Marzo-rati, Milano 1954, vol. IV, 1335-1354.
- BELMOND SÉRAPHIN, *Essai de synthèse philosophique du scotisme*, « La France Franciscaine », XVI (1933), 73-131.
- BÉRAUD DE SAINT-MAURICE, *Giovanni Duns Scotto*. Un dottore dei tempi nuovi, Livorno, 1955.
- DÉODAT MARIE DE BASLY, *Scotus Docens*. La costruzione dottrinale du B. Docteur Subtil, Le Havre 1934.
- FERNANDEZ GARCÍA MARIANO, *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum*, Quaracchi 1906-1910.
- GALIKOWSKI ANTONIUS M., *De praecipuis controversiis philosophico-theologicis inter thomistas et scotistas*, « Collectanea Franciscana Slavica », I (1937), 55-80.
- GILSON ÉTIENNE, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age », II, (1927), 89-149.
- *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age », XII-XIII, (1937-1938), 5-86.
- *Jean Duns Scot. Introduction à ses position fondamentales*, Parigi 1952.
- HARRIS CHARLES R.S., *Duns Scotus*, 2 voll., Oxford 1927.
- LONGPRÉ EPHREM, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924.
- O'NEIL ALBERT M., *Le bienheureux Jean Duns Scot en face de saint Thomas d'Aquin*, « La France Franciscaine », VIII (1925), 491-501.
- PORCELLONI AMBROGIO, *L'intellettualismo di Duns Scotto alla luce della nuova edizione*, « Rivista di filosofia neoscolastica », LIV (1952), 192-212.
- RAYMOND DE COURCERAULT, *La philosophie critique de Duns Scot et le criticisme de Kant*, « Études Franciscaines », XXII (1909), 669-87.
- SHARP DOROTHEA E., *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIII Century*, London, 1930.

- VYSKOČIL CAPISTRANUS, *Brevis conspectus doctrinae philosophicae ac theologicae Ioannis Duns Scoti*, «Collectanea Franciscana Slavica», I (1937), 360-91.
- WOESTYNE ZACCARIA VAN DE, *Scolae Franciscanae aptatus cursus philosophicus*, 2 voll., Malines 1921-1925. Nova editio, Ibid. 1932-1933.

### Про проблему знання

- BARTH TIMOTHEUS, *Duns Scotus und die ontologische Grundlage unserer Verstandeserkenntnis*, «Franziskanische Studien», XXXIII (1951), 348-84.
- BELMONT SÉRAPHIN, *L'intellect actif d'après Jean Duns Scot*, «Revue de philosophie», 30, I, (1930), 31-54.
- *Essai sur la théorie de la connaissance d'après Jean Duns Scot*, «La France Franciscaine», XVIII (1935), 5-32; 197-234.
- BÉRUBÉ CAMILLE, *La connaissance intellectuelle du singulier matériel chez Duns Scot*, «Franciscan Studies», XIII (marzo 1953), 29-49 (dic. 1953), 27-58.
- BETTONI EFREM, *Dalla dottrina degli universalì alla teoria della conoscenza in Duns Scoto*, Firenze 1941.
- *Vent'anni di studi scolastici* (1920-1940), Milano 1943.
- *Duns Scoto filosofo*, Editrice Vita e Pensiero, Milano, 1966.
- CARRERAS Y ARTAU JOAQUÍN, *La doctrina de los universales en Juan Scot*, «Archivio Ibero-Americano», XXXIV (1931), 5-29, 209-33.
- COCCIA ANTONIO, *Oggetto e limiti della conoscenza umana nel pensiero di Duns Scoto*, Roma, «Miscellanea Francescana» (1966), 339-356.
- DAY SEBASTIAN J., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, New York, 1947, 39-139.
- HEISER BASIL, *The primum cognitum according to Duns Scotus*, «Franciscan Studies» II (1942), 193-216.
- KLUG HUBERT, *Die sinnliche Erkenntnis nach dem seligen Joannes Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», XI (1924), 237-57.
- MARTÍNEZ JUAN M., *Criteriologia escotistica. Doctrina textual del B.J. Duns Escoto*, «Verdad y Vida», III (1945), 651-81 (1946), 63-85.

- MESSNER REINHOLD, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Friburgo im Br. 1942.
- PICARD NOVATUS, *De positione problematis cognitionis apud Duns Scotum ac de eius ratione obiectiva*, « Antonianum », XIX (1944), 283-309.
- RAUMOND DE COURCERAULT, *La théorie de l'induction. Duns Scot, précurseur de Bacon*, « Études Franciscaines », XXI (1909), 113-26; 270-79.
- SOLERI G., *Studi scotistici di gnoseologia e di teodicea*, « Sapienza », (1956), 70-83; 205-21.
- SWIEŻAWSKI STEFAN, *Les intention premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge », IX (1934), 205-60.
- TOCHOWICZ PAULUS, *Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina*, « Studia Friburgensia », Paderborn 1926.
- VACANT JEAN-MICHEL-ALFRED, *La théorie de la connaissance selon S. Thomas et selon Duns Scot*, « Annales de philosophie chrétienne », XXI (1889-90), 5-30, 185-201, 210-25; 321-44.
- VEUTHEUY LÉON, *L'intuition scotiste et le sens du concret*, « Études Franciscaines », XIX (1937), 76-91.
- VIER PETER C., *Evidence and Its Function According to John Duns Scotus*, New York 1951.
- ZUCCHERELLI DONATO, *La cognizione nel pensiero del B.G. Duns Scoto*, « Studi Franciscani », 12, I (1914-15), 1-15.
- *Il problema criteriologico nel pensiero del B. Giovanni Duns Scoto*, « Studi Franciscani », 12, I (1914), 201-11.

о. д-р Іван Музичка

## ПОГЛЯД НА ТЕПЕРІШНЮ НАУКУ КАТИХИТИКИ

(Dr. JOANNES MUZYCZKA, *De hodierno statu scientiae cathecheticae*)

Коли міркуємо над питанням про сьогоднішнє навчання правд Христової віри в школах, не сміємо ніколи думати, що все минуле в тому питанні було на злій дорозі й гідне тільки суворої критики. Ми були б невдячниками супроти великих століть праці великих піонерів поширення Христового слова і Його науки. Навчання і виховання загалом проходило, проходить і проходитиме стало процес розвитку, удіпшень, шукання все кращих метод. Нема на світі виховання, щоб було стало і однаково добре на всі часи і на всі місця на нашій землі.

Із поширенням поля знання, із досконалим пізнанням душі дитини і людини загалом, виховники удосконалюють свою виховну працю безнастанно і будь який застій у тому припізнював би і утруднював би процес виховання. У висліді сьогодні у всіх народів ми бачимо великий поступ, а з ним розвиток виховного питання. Не диво отже, що маємо теж і питання «навчання релігії сьогодні». Воно не є щось відрубного від минулого. Церква — то збірнота Христова, Божий Люд — побудована міцно на традиції. Те, що передав Христос своїм учням і Апостолам, вони пильно берегли і передали своїм наслідникам. Катихиза була і є передача без добавок, але із розвитком, або, як каже єпископ Ахену Полшнайдер у своїм коментарі до Соборової Деклярації про виховання — *Kontinuität und Fortschritt*.<sup>1</sup> Сталі об'явлені Богом правди не міняються, ані нічого до них не добавляється, але міняється *наш спосіб* їхнього пізнавання, удосконалюємось ними *ми*, живучи з ними і стосуючи їх у нашому житті.

По нас прийдуть покоління і, користаючи з наших здобутків, як ми користали із здобутків і осягнень чи й помилок попередників,

---

<sup>1</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder), Freiburg 1967, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II, p. 364.

будуть продовжувати той процес свого пізнання, а з ним виховання. Ось тому, починаючи міркувати над навчанням релігії сьогодні, дивімся лиш з пошаною на те питання в минулому.

Все і всяке виховання побудоване на трьох фундаментальних засадах:

1. *Що* ми хочемо з дитини виховати, *що* хочемо в ній сформувати, *що* з неї в нашому вихованні має вийти, *яку* особу хочемо виховати.

2. *Що* даватимемо їй, *що* вчитимемо її, щоб цей зразок досягнути.

3. *Як* даватимемо їй ці речі, щоб дитина їх схопила, сприйняла і спожила згідно з її віком і спроможностями.<sup>2</sup>

Як наші попередники, так і ми в першому питанні не різнимось. Коли б коротко хтось хотів з'ясувати нашу ціль у релігійному вихованні, то вона одна: полюбити Бога! В тім слові «полюбити» міститься все — і Його пізнати (не можна чогось любити, не знаючи його бодай крихітку), для Нього і з Ним жити і Його врешті досягнути. У релігійному вихованні і навчанні хочемо виховати Божу дитину, члена Божого Люду, гідного спадкоємця Божих дібр, за словами Св. Павла.

У другому питанні ми теж в основі не різнимось від минулого сьогодні, бо усім століттям християнства була ясна Христова воля — «Ідіть і вчіть усі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа, *навчаючи їх берегти все, що я вам заповідаю*» (Мт. 28,19). Чи Св. Письмо із Літургією, чи різного рода духовні писання з богословією, чи т.зв. катихизми, — все це були джерела для того, *що* саме вихованок мав вчитись, щоб стати спадкоємцем Божих дібр і членом спасенного Божого Люду.

Щойно у третій засаді ми різнимось. Точно так, як різнимось сьогодні від мандрівників з різних минулих століть: вони подорожували до Св. Землі пішки, на ослах, верблюдах, конях, возах, автах, чи в наших часах літаками. До тієї самої цілі ішли тими самими напрямками, але різними все кращими, скорішими, вигіднішими і певнішими середниками.

## I.

Але розглянемо в подробицях ці поодинокі засади в ситуації наших днів.

---

<sup>2</sup> P. GRECH, O.S.A., D.D., *Educating Christians*, London 1960, p. 22.

Кожний виховник чи вчитель мусить мати перед собою все точну виховну ціль: що хочу з тієї дитини виховати, що хочу з неї вирізьбити? Питання цілі у вихованні є надзвичайно великої ваги. Без наміченої цілі не можна собі уявити виховання, яке є найшляхотнішою людською чинністю.<sup>3</sup> На цьому пункті нераз виховання і навчання кульгає. Кульгає воно на жаль і в наших днях у вільному світі у світському шкільництві і вихованні. Ось сумне ствердження одного із критиків і дослідників сучасного виховання. Він каже: «Найбільш серйозною слабкістю модерного виховання є непевність про його ціль. Короткий погляд на історію вкаже нам, що найбільш життєві і активні системи виховання мали дуже точно на оці свою ціль і об'єкт у виді особистих якостей вихованка і його суспільної позиції. Спартанці, фєвдали, єзуїти, нацисти, комуністи у вихованні мали те спільне, що вони знали, чого вони хотіли і вірили в те. В противенстві, виховання вільних демократій є сумно мрачне у своїх цілях».<sup>4</sup>

В сьогоднішньому темпі життя і розвитку техніки, мало звертається на ціль виховання загалом. Хоч як парадоксально воно звучить може, а треба б сказати, що звертається радше увагу на середники у вихованні. В єстертонівському стилі можна б сказати, всакуємо до поїзду, не турбуючись, куди він іде... Це сумний стан сьогоднішнього т.зв. «світського виховання». Христова Церква впродовж історії безнастанно на ціль у вихованні звертає увагу і то ціль остаточну, до якої й веде Церква. Християнська етика є все фїналістична.

Деклярація про виховання II-го Ватиканського Собору каже так про ціль християнського виховання: «Справжнє виховання має на меті формування людської особи стосовно її цілі, а рівночасно на благо тих спільнот, яких кожна людина є членом та в чиїх обов'язках, визрівши, братиме участь».<sup>5</sup>

Звернім увагу, як чітко Церква ставить подвійну ціль християнського виховання: першу — формацію особи, щоб вона добула і осягнула свою остаточну ціль — Бога (до якої людина є створена)

---

<sup>3</sup> F.H. DRINKWATER, *Educational Essays*, London 1951, p. 237; Він каже між іншим: «Ціль є така конечна частина у процесі науки, що, коли немає правдивої цілі, треба створити якусь фальшиву ціль».

<sup>4</sup> M.V.C. JEFFREYS, *Glaucon, An inquiry into the aims of education*, London 1961, p. 61; Cfr. A. TERSTENJAK, *Psicologia e pedagogia nell'insegnamento religioso*, Milano 1955, p. 27ss.

<sup>5</sup> II Ватиканський Собор, *Деклярація про християнське виховання*, ч. 1.



і другу, — щоб особа була **вихована** для добра спільноти, до якої вона належить — тобто до **своїх** суспільств, націй чи народу, до яких кожна особа природно, **крівно** чи легально належить.<sup>6</sup>

Обов'язком катихитів і **християнських** виховників є виховувати до тієї першої основної **цілі** і. Але Церква стоїть на сторожі, а часами і повною працею та **відповідальністю** працює і для тієї другої важної цілі на землі. Звернім увагу, що обі цілі є так пов'язані, що не можна їх розділити, **або** вважати котроїсь одної за не потрібну. Християнська система **виховання** виховує до остаточної цілі так, що вихованок *тим самим є і має бути* корисним і добрим членом свого народу, своїм **батьківщиною** і добрим ближнім для кожного. То великий пункт **християнської** філософії виховання двох нероздільних цілей. Одна з **них** починається на землі і через неї веде дорога до остаточної у **вічності**. Христова притча про милосерного самарянина — то простий **виклад** тієї філософії.

Завданням катихита, **священника** є однак цю остаточну ціль як найбільше сконкретизувати і **зробити** практичною в душах своїх вихованків. Сьогоднішня катихиза над тією справою наполегливо працює: зробити релігійні **справи** в думанні і житті дитини якнайбільш конкретними і **практичними**. Любов до Бога не може бути теоретична ані в абстрактах.

Було б помилкою думати, **що** вистане нам дати *знання* про Бога і Божі правди. Саме *знання* **ще** не є вірою (і не може нею бути!). Процес ходу до нашої цілі і **навчання** релігії іде

через знання (не саме **знання**!)  
до віри<sup>7</sup>

у *висліді* — любов до **Бога** (через віру)

<sup>6</sup> Цитований вище М. Джефреїс каже: « На цілі і середники виховання треба дивитись із їх відношення **до** остаточних проблем життя — проблем, що відносяться до природи і **призначення** людини під двома кутами — людини, як члена суспільства в його **історичному** розвитку і людини, як істоти в обличчі вічності ». M.V.C. JEFFREYS, *op. cit.*, p. 3 і 62.

<sup>7</sup> В богословському трактаті **про** ласку це висловлене точніше у двох стадіях, що ведуть до віри, як над**природної** чесноти, т.зв. *praeambula fidei*: *iudicium theoreticum credibilitatis* і *iudicium practicum credenditatis*. Cfr. S. THOMAS, *Summa Theologica*, II-II, **q.** 6, a. 1, ad1; E.J. KING, in *World perspectives in Education*, London 1952, p. 264 має про те, як світська людина цікаву завбаву: « but the acknowledgement that the human mind (as distinct from the will) can be educated in its own '**natural**' terms towards God is of profound significance ».

Може бути небезпека (траплялась колись і буває тепер!), що ми покладемо такий сильний акцент на саме знання, що у висліді матимемо лиш науку, навчання, знання. Релігія і релігійність — то не саме знання, чи сама воля, чи самі почування. Релігія і релігійність охоплюють цілу людину, ціле її життя, усі її сили пізнання, почувань, волі і чину.<sup>8</sup>

Сестра Ромен так практично ілюструє цей випадок і її голос є типовим у сьогоденній катихизі: «Хлопчик Петро має добру пам'ять, але молиться рідко, Службу Божу в неділю пропускає легко, на питання з релігії відповідає добре і точно. Дівчинка Марія, слабенька в пам'яті і в науці, але не поважиться навіть подумати пропустити в неділю Службу Божу і стало побожно приступає до Св. Причастя. При іспиті Петро виходить з похвалами, Марія одержує догану. Тут є дилемма, — продовжує ця Сестра. Знання є потрібне, без нього правдива віра є неможлива і катихит не може занедбати систематичне навчання. Але знання пам'яті і пам'ятева праця не може бути вихідною точкою, ані ціллю самою в собі. Щось є дуже але, коли дитина відчуває, що вчитель релігії звертає увагу тільки на знання».<sup>9</sup>

Ми Бога, як нашу остаточну ціль маємо тоді, коли ми з Ним живемо практично, коли Його слово є з нами в щоденнім житті. Іншими словами — наше знання про Бога мусить витворювати якесь практичне зобов'язання в нашому житті, або інакше — школа і життя не можуть бути розділені прірвою.<sup>10</sup> Це дуже додатні і сильні вимоги сучасної катихизи. Для практичної ілюстрації наводиться епізод із Апостольських Діянь, коли Св. Петро сказав свою першу проповідь по Зісланні Святого Духа і зібрані люди спитали три-можно: «браття, що нам робити»? То є практичний вислід нашого релігійного виховання і навчання.<sup>11</sup> Не саме знання про ціль, але прищеплення діяльної віри в неї і практичну любов до неї.

Кардинал Граціяс зібрав це в такому знаменитому реченні:

---

<sup>8</sup> Так у HEINRICH FASSBINDER und MARTIN PICK, *Methodisches Handbuch Altes Testament*, Dusseldorf 1950, p. 9.

<sup>9</sup> SISTER ROMAIN, H.H.S., *Tell my people*, London 1965, p. 6.

<sup>10</sup> M.V.C. JEFFREYS, *op. cit.*, p. 66: «Too much of what is taught, whether for examinations or not, is of little help in understanding the world in which we live or as preparation for living in it». Оскільки важним це є у релігійнім вихованні!

<sup>11</sup> SISTER ROMAIN, H.H.S., *op. cit.*, p. 4; JEAN FLETCHER, *Bearing Witness to Christ*, London 1966, p. 13.

« Мета катихита є не лиш саме інтелектуальне знання, але передусім здобуття серця, що веде до правильного життя — любов Бога і любов ближнього, життя вкорінене в Христі і в Церкві, що лучить кожного не лиш з Богом, але усіх нас разом ».<sup>12</sup>

Коли ми при цій першій засаді виховання, корисним буде для нас українців звернути увагу на один конфлікт, який тут і там виринає. Як бачили ми вже, Ватиканський Собор II дає вичерпну увагу про добре і справжнє виховання із двома важними, основними і нероздільними цілями, а саме: а) формування людської особи стосовно остаточної її цілі — Бога і б) формування людської особи на благо тих спільнот, яких кожна людина є членом.

Оба ці основні завдання виховання злучені у Соборовім документі словом *et simul*. Обі цілі, значить, ідуть впарі, нероздільно, а вже ніяк котрась із них могла б вважатись менше важною! Ми нарід бездержавний і здобуття власної держави для свободного життя тієї спільноти (нації), якої ми є членами за законом крові є дуже важливе і конечне і для добра Церкви. В такій слушно болючій ситуації може виринути зовсім природно поняття чи переконання, щоб усі сили й енергії кинути виключно в цьому напрямі, змобілізувати все можливе, в тому числі і виховання, до підготовки себе на те, щоб власну державу здобути. Це ясне, слушне і справедливе. В тій праці, чи, як ми кажемо « боротьбі » чи не першу роль грає саме виховання. І ось тут виринає у нас небезпечне явище (і конфлікт із Церквою), що ми легко можемо виховання до остаточної нашої цілі, тобто — релігійне виховання, поставити на друге місце, або загалом менше ним цікавитись.

Означення Ватиканського Собору є ясне. Воно ставить першою остаточну ціль у вихованні і лучить з нею (« *et simul* ») рівночасно другу ціль нашого життя на землі — виховання для добра спільноти (нації), якої ми є членами. Цю трудність бачив ще Пій XI таки в себе в Італії, коли Муссоліні стояв перед подібною ситуацією розбудови і забезпечення своєї держави і пересадно акцентував тоді цю другу ціль, не в злучі із першою. Ось слова тієї першої в Церкві Енцикліки про християнське виховання. Говорячи про права Церкви і батьків у вихованні Папа наповідає: « То однак не перешкоджує, щоб для доброї адміністрації держави і для оборони внутрішнього і зовнішнього ладу, так дуже потрібних для загального добра, що вимагають окремого вишколу і спеціальної

---

<sup>12</sup> J. FLETCHER, *op. cit.*, p. 15.

підготовки, держава не могла собі застерегти прав до закладання і керми шкіл, що приготують до окремих урядів, головню до війська. Щоб тільки уважала, щоб не порушувати прав належних Церкві і родині. Не від речі буде тут пригадати в подробицях те напівнення, бо в наших часах (1929!) почалось переходити слушні границі у військовій організації т.зв. фізичного виховання хлопців (а часами навіть дівчат проти самої природи) часто навіть у неділю з надриванням часу, що має бути посвячений релігійним обов'язкам і відданий родинному святому. Не хочемо зрештою ганими того, що може бути добре в душі карності і розумної смілости в подібних методах, але лиш звертаємо увагу на пересаду, яка є в плеканні духа насильства, чого не можна мішати із героїзмом чи шляхотним військовим духом готовости боронити свою батьківщину чи публичного порядку. Таким також є виховання фізичне (спорт), коли перенаголошує т.зв. атлетизм, що навіть у класичних часах поганства було ознакою звиродніння й упадку».<sup>13</sup>

Варто додати до цього гарний висказ Юди Макавея, безстрашного бойовика за волю ізраїльського народу проти наїзників. Він сказав так до своєї малої горстки охлялих і голодних вояків: «Легко і малому війську захопити в руки велике; для неба все одно, врятувати багатьма чи кількома, бо перемога на війні не в безмежнім війську, а в силі, що походить з неба» (1 Мак. 3, 18-19). Обі цілі практично отримані короткою промовою Юди Макавея.

## II.

Перейдім до другої засади: що маємо дитину вчити, щоб намічену ціль у її формації досягнути? Малі різниці знайдемо між релігійним вихованням колись і тепер на цьому пункті, хоч в основі не різнимось, як сказав я вище.

В Церкві була є і буде тільки одна катихиза. Її звичайно тепер поділяють на три частини і від сильнішого наголошення котроїсь із них походять саме ці зрізничування в історії катихизи. Які це частини?

а) історична катихиза — тобто біблійна історія, або історія нашого спасіння у подіях, що в них говорив Бог до людства, то Боже слово у Св. Письмі і Св. Переданні.

---

<sup>13</sup> Енцикліка «*Divini illius Magistri*», AAS, 22 (1930); H. DENZINGER, ES n. 2202-2224 у скороченні. Цитую із A. NATALI, *Orientamenti Pedagogici*, Roma, p. 208-209, де Енцикліка подана в цілості в італійським перекладі.

б) богословська катихиза — то систематизація усього того, що Бог нам об'явив і оwoч праці богословських умів, на основі об'явлених подій і правд — то богословія і т.зв. катихизми.

в) літургійна катихиза — то Боже слово в нашому щоденному і практичному житті у Богослужбі (Літургії) і літургійних чинностях.<sup>14</sup>

Сьогодні великий акцент поставлений на першій і третій катихизі. Давніше з рівних оправданих рацій акцент спочивав головню на другій.<sup>15</sup>

Сьогодні матеріалом і підручною книгою до навчання релігії є із великим підкресленням Церкви на першому місці Св. Письмо. Навчання із Св. Письма подає і поясняє події історичного минулого, в якому Бог говорив і об'явив своє спасіння. Св. Письмо — то історична дійсність, в якій Бог шукає, піклується і рятує людину, що від Нього зараз на початку Божого пляну відійшла. При помочі Св. Письма ми бачимо Божу дію в історії нашої планети, як дійсну, історичну, практичну. На основі останніх студій археології, історії, топографії, філології і сумежних наук, Св. Письмо стає для учнів сьогодні новим цікавим реальним світом, в якому відбувається велика драма відношення людини до Бога. Вибираючи теми зі Св. Письма до навчання релігії, катихит сьогодні ставить учня віч-на-віч із релігійними справами тут на землі, як живими, дійсними, конкретними.

Ватиканський Собор II пригадує виховникам, щоб вони у своїм житті і праці поставили читання і студію Св. Письма на належнім місці. Декрет про Об'явлення каже так: «Обручниця Воплоченого Слова й учениця Святого Духа — Церква старається здобути що-

---

<sup>14</sup> G.S. SLOYAN, *Modern Catechetics*, New York 1964, p. 1; Деякі автори називають більш практично: а) Бог, що говорить через Св. Письмо, б) Бог що говорить через Літургію, в) Бог, що говорить через богословську науку. Так із методичними вказівками називає MARCEL VAN CASTER, S.J. in *God's word today*, London 1966, p. 17-33; Або теж: а) Св. Письмо — Божий катихизм, б) Літургія — догма в молитві, в) Катихизм — догма сформульована. Так у J. FLETCHER, *op. cit.*, p. 27-51.

<sup>15</sup> Ідея в сторону тієї зміни почала розвиватись головню по появі в році 1936 книги J. JUNGSMANN, *The Good News and our Proclamation of the Faith*. Cfr. G. MORAN, *God still speaks*, London 1967, p. 26ss; Почин створив напрямок т.зв. Керігматичного підходу до навчання релігії, тобто біблійно-літургійного, спираючись на способі проповіді і життя у апостольській і по-апостольській Церкві. Cfr. G. MORAN, *op. cit.*, p. 36; Також *Introduction to Catechetics*, ed. by Peter De Rosa, London 1968, p. 102-103.

раз глибше розуміння Св. Письма, щоб безперестанку кормити своїх дітей Божими словами».<sup>16</sup> І далше: «То ж необхідно, щоб усі клирики, передовсім же священники та інші, як диякони чи катихити... заглиблювалися в Св. Письмо пильним священним читанням та добірними студіями, щоб з них не став пустий і зверхній проповідник слова Божого, не будучи внутрі його слухачем».<sup>17</sup>

У Св. Письмі Бог говорив і говорить до нас. Це основа християнської релігії. Бог говорив через своїх вибраних посланців, а врешті через свого Сина. Його живе слово осталося і ним говорить Церква і його береже. Те живе слово Боже є матеріалом для нашого навчання. Св. Письма нічим заступити не можна. Катихит повинен мати такі важніші уваги на приміті:

1. Хоч Св. Письмо багате на різноманітність під багатьма оглядами, одне є в ньому одне — Автор, Святий Дух. То, як слушно кажеться, — Катихизм написаний Святим Духом.

2. Св. Письмо — то не лиш історія минулого. Вона є і теперішня. Бог далше говорить через нього і в ньому до всіх людей і особисто. Читаючи Св. Письмо, знайдемо себе!

3. Св. Письмо — то не лиш історія подій. То історія спасіння, яка завершилась у смерті і воскресенні Божого Сина.

4. Центральною особою Св. Письма є Христос, а Він — центром нашого духовного життя і нашого спасіння. Він тим самим є і центром християнського виховання. (Т.зн. Христо-центричне виховання).

Важною буде ще одна увага на цьому місці, що відноситься до нашого релігійного виховання на чужині серед часто не католицького середовища. У державних школах в не католицьких країнах є теж навчання релігії. Наші батьки часто, щоб виправдати себе у тому, що не посилають своїх дітей до католицьких шкіл, говорять, що їхні діти теж вчать релігії і знають події зі Св. Письма. (В англо-мовних краях т.зн. «байбел сторіс»). Тямити треба, що кожне біблійне оповідання не є для себе самого, не є лиш для оповідання. Ці оповідання вчать нас якоїсь правди і катихит має в цьому напрямі йти. Попри захоплюючі елементи в самому оповіданні події можна згубити релігійну думку, яка в оповіданні міститься. На опис біблійних подій треба дивитись не модерними очима,

<sup>16</sup> II Ват. Собор, *Догматична Конституція*, «Про Боже Об'явлення», ч. 23.

<sup>17</sup> II Ват. Собор, *Догм. Конст.*, «Про Боже Об'явлення», ч. 25.

а думкою семітів 3000 літ тому. Вони дивились на подію під кутом, що вона означає, а не конечно, як вона точно відбулась.

Наші українські катихити мусять в тім випадку іти з духом часу і дати нашим дітям Св. Письмо в рідній мові, бодай Новий Завіт, мусять з дітьми читати його і молитись з нього. То вимога і потреба нашого часу.

На другому місці матеріалом нашого навчання (у минулому в нас не дуже підкреслюваного) є Літургія або «літургійний катихизм». Богослужба, а головню Служба Божа — це практичне життя з Божим словом. Цілий календарний рік — то відтворення тієї драми відношення між Богом і людьми. То дійсна драма, в якій ми беремо участь і в якій відтворюємо цю Божу дію з минулого тепер в наших душах. Літургія — то великий матеріал для нашого навчання, і, найважливіше, практика спілкування з самим Богом. Літургія — то практичний найдавніший катихизм Церкви. Були часи в історії Церкви, коли Літургія була майже самотнім Катихитичним середником.

Літургія є практичною школою богословія за засадою *lex orandi — lex credendi* чи *legem credendi lex statuat supplicandi*, або за висказом Пія XI літургія є «*instrumentum principale magisterii ordinarii Ecclesiae*».<sup>18</sup> Літургія і вчисляється у богословії до *fontes theologici*. Літургія, богослужбні церемонії і чини є відзеркаленням догматичних правд і віри Церкви. «Коли навчання вдається зокрема легко і успішно *per exempla*, то мусимо погодитись, що літургія у всій своїй багатій різноманітності є перший катихизм народу, що через змісли проходить до його думки і його серця».<sup>19</sup> Церква цивілізувала і наворотала народи при допомозі літургії. Легенда в нашій літописі про послів Володимира Великого у Константинополі на візантійським Богослуженні є доказом впливу літургії на навернення.

Виховне значення літургії є тим велике, що вона формує дійсно, за здоровою педагогічною засадою «цілу людину» тобто інтелект, звертаючи його увагу на думку і зміст предмету культу, — волю, наклонюючи її до добра, краси і миру, — почування, підносячи їх понад буденний світ.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Cfr. M. RIGNETTI, *Storia liturgica*, II ed. Milano 1950, vol. I, p. 27.

<sup>19</sup> M. RIGNETTI, *ibid.*; Автор цитує бельгійського історика Г. Курта, що в 1911 р. писав, що причиною релігійної неграмотности, між іншими, є незнання літургії.

<sup>20</sup> DR. PH. OPPENHEIM OSB, *Principia Theologiae Liturgicae*, p. 173; Автор

Літургія має помітне значення в плеканні християнської особовості<sup>21</sup> і духа християнської спільноти.<sup>22</sup> У своїй праці і програмі навчання катихит легко може іти за тематикою літургійного року, що дуже улегшує працю і дає практичну нагоду «жити таїнствами віри». Церковний літургійний рік повинен бути Konzentrationsprinzip катихита.<sup>23</sup>

Треба врешті-решт якихось практичних доказів на важність літургії у житті і вихованні. Погляньмо на один теперішній і вже історичний, багатомовний і цілковито переконуючий із ситуації Церкви в ССРСР. Спеціалісти і дослідники релігійного питання в ССРСР шукають причин зросту релігійності в ССРСР по мимо сильної атеїстичної пропаганди і відкритої та урядової боротьби із релігією. Що зберегло релігію живою в ССРСР по думці деяких дослідників? — Літургія. Один з них каже: «Комуністи залишили для вірних неторкненим найсильніше джерело інспірації і сили. Вони змусили Церкву залишити всяку не суттєву діяльність, а повернутись до своєї основної функції — евхаристійних зібрань вірних, щоб побачити свого Сотворителя віч-на-віч у спільнім акті любови і служби». Інший каже так: «Літургія взяла на себе чисту красу: ніколи досі вона не була відправлявана так торжественно і духово. Секрет того відкриття релігійної краси є перш усього у священниках, що відправляють, але і вірні є захоплені нею». Ще інший каже: «Ці церемонії є такі притягаючі для народу тому, бо нарід находить у них насолоду у співчутванні і людській доброті, чого бракує у советській суспільності».<sup>24</sup>

Кладучи акцент на літургії у катихизі, виминаємо поняття про Церкву тих, що думають, що Церква лиш передає для нас Божі правди, а дивимось на Церкву, як Христову збірноту, що живе Божим словом і Божими правдами.<sup>25</sup>

---

має окремо глибоко опрацьований розділ п.н. «*Valor liturgiae paedagogicus*» від ст. 173-204.

<sup>21</sup> DIETRICH VON HILDEBRAND, *Liturgie und Persönlichkeit*, Graz 1955, p. 5 passim.

<sup>22</sup> ROMANO GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg 1953, p. 45ss.

<sup>23</sup> F. PEUS u. TH. KAMPMANN, *Mysterium und Gestalt des Kirchenjahres*, Paderborn 1952, p. 60 і 82; У нас — Малий Катихизм о. Л. Лужницького, Львів 1923.

<sup>24</sup> FR. MICHEAS, *The Orthodox Church in the USSR* in «*Chrysostom*», London, vol. II, N. 3 1968/69, p. 9.

<sup>25</sup> G. MORAN, *op. cit.*, p. 9; До трьох джерел катихизаи додають сьогодні дуже влучно ще й четверте цінне і живе джерело: свідоцтво із життя та істо-



І врешті на третьому місці між тим, що ми даємо нашим вихованкам у їхній християнській формації для їхньої остаточної цілі — це наші богословські пояснення об'явлених Богом фактів над якими працював людський розум і уложив їх у систему. Це наші « катихизми ». Ідеться про те, щоб вміло їх уживати і не губити з ока одного — Боже слово для нас. Воно все є самотнім матеріалом нашого навчання, воно є самотньою поживою для наших душ. Богословія є сильною базою катихизми і усіх новостей у ній.<sup>26</sup>

### III.

Ми при третій засаді виховання і навчання релігії сьогодні: як дати дитині даний матеріал, щоб вона його зміст схопила і спожила згідно з її віком і здібностями. Це питання методики в навчанні. Література на виховні теми останніх повесних літ кишить тематикою про методи в навчанні. Появились нові експерименти і спроби увести нові методи в навчанні загалом. Не відстає в тому і шукання нових методів в навчанні релігії.

Вище, було сказано що тут ми різнимось із минулим точно, як у подорожуванні. Порівняння із подорожуванням міститься у грецькому слові « метода » (μέθοδος — μετά-ὁδός). Воно й означає « дорога до »... або « згідно з дорогою », тобто старання, щоб досягнути якусь ціль, а для вчителя — то старання, якими він веде своїх учнів, щоб досягнути в навчанні бажану справу.<sup>27</sup> Розвиток науки педагогії і психології приніс великі зміни у методах навчання та поставив виразну межу між методикою і дидактикою на ґрунті психології учня.<sup>28</sup>

Декрет II Ватиканського Собору « Про пастирський уряд єпископів у Церкві » говорить про потребу методи і методичні засади у праці катихитів. « Нехай пильнують, щоб катихитичний вишкіл — напружений до того, щоб віра в людей, просвічена наукою, ставала щораз то живіша, виразніша і дієвіша — подавати дуже ста-

---

рії Церкви, життя Святих та життя і діяльності Церкви в теперішній дійсності (напр. допомога голодуючим і т.п. / J. HOFINGER, S.J., *The ABC's of modern catechetics*, New York, 1962, p. 72, 88-89.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 1955.

<sup>27</sup> J.A. JUNGSMANN, *Handing on the faith* (« Katechetik »), New York 1964, p. 174.

<sup>28</sup> A. TERSTENJAK, *op. cit.*, 4ss.

ранно і дітям, і молоді, але й доростаючим і дорослим: щоб у його подаванні зберегти належний лад і методу, відповідну не тільки самому предметові, про який ідеться, але й характерові, спосібностям і віковій й життєвим обставинам слухачів та щоб цей вишкіл ґрунтувався на Св. Письмі, Переданні, Літургії та вчительському урядові й житті Церкви».<sup>29</sup>

Звернім увагу, скільки декрет вичисляє обставин, що впливають на методу: предмет, характер слухачів, їх спосібності, вік, життєві обставини і основа навчання. З розвитком знання мусять мінятися і методи. Наприклад великі здобутки біблійної археології допомагають нам зробити навчання Св. Письма надзвичайно цікавими при допомозі фільму і фотографії. Ми можемо мандрувати слідами Авраама чи Св. Павла і оглядати ті місця, де вони зупинялись, жили, говорили з Богом, сповняли Його волю і слухач, передумуючи над «камінням, що говорить», побачить історичність і реальність того, що колись попередникам знане було лиш із слів Св. Письма і їхнього учителя-катихита. В більших містах маємо можливість бачити деякі речі старини у музеях і це творить нову методу, якою ми кладемо перед очі історичність Божої дії серед людей.

Щоб звести, в стилі цього начерку, усі методи в якісь специфічні групи то вони, по думці М. Fargues французької сеніорки у катихизі такі: а) катихизм виучуваний на пам'ять (пам'ятеві методи), б) катихизм у поясненнях (пояснювальні методи) і в) катихизм практичний (активна метода).<sup>30</sup>

Давніше перед т.зв. катихитичним рухом уживали пам'ятевої методи, що давала свої овочі. Катихизм був зладжений у формі питань і відповідей. Священик, а дуже рідко вчитель-катихит брав питання за питанням, читав його, пояснював своїми словами і учні виучували точні відповіді. Для щиршого практичного пояснювання добирались приклади із події із Св. Письма. Закінчувалось якоюсь практичною моральною наукою і переходилося до слідуючого питання. Питання і відповіді, як правило, виучувалось на пам'ять. Все було прив'язане до підручника-катихизму.<sup>31</sup> Не потрібна була таблиця, крейда, ані зошит до писання і нотаток. Все обмежене було до слів і пам'яті.

<sup>29</sup> II Ват. Собор, *Декрет про паст. уряд єпископів у Церкві*, ч. 14.

<sup>30</sup> В англійськiм перекладі: М. FARGUES, *How to teach Religion*, New York, 1968, р. 5; Сfr. о. Юліян Дзерович, *Катихитика* (Праці гр. кат. Богословської Академії у Львові), Львів 1930, р. 103-104.

<sup>31</sup> J. JUNGSMANN, *op. cit.*, р. 176ss.; М. FARGUES, *op. cit.*, р. 12-13.

Правду сказавши, — це була дуже легка метода для вчителя і слухачів із доброю пам'яттю. Маючи богословський вишкіл, священник без окремої педагогічної підготовки міг вчити правд віри із катихизму. Учень із доброю пам'яттю чи, користаючи із механічного повторювання, засвоював матеріал питань і відповідей.<sup>32</sup> Але на пункті застосування тих правд в житті ця метода мала багато недоліків. Однак найбільшою хобою, хоч на ті часи зрозумілою, було те, що ця метода не враховувала найважливішої справи, а саме — особу дитини і її спроможностей або як каже М. Fargues: « Нашим виправданням було незнання законів і доріг дитячого розуміння. Ми не догадувались, що діти могли різнитись від нас старших ».<sup>33</sup> Це було поняття того часу загалом — трактувати у навчанні дітей нарівні із старшими.

Наведу ще слова англійського священника о. Ф. Дрінквотер, що в Англії почав реформу такого навчання і став основником окремої методи, що її стосують деякі дієцезії в Англії. Він розказує, як цікава обставина примусила його шукати нової і живої методи. « В 1910 році, коли я почав працю, як сотрудник, Папа Пій Х тільки що видав свій декрет про те, щоб приймати 7-літніх дітей до першого Св. Причастя і ми всі заходились приготувати тих маленьких хлопців і дівчаток, щоб могли вони приступити до першої Сповіді і першого Причастя, як їхньої духової і психологічної дійсності. З такою ціллю і з такими дітьми ясно було, що катихизм не міг нам нічого допомогти, отже ми його відложили на бік і стали вчитись, як вчити їх, що їм було потрібне у їхній простій мові. Я все дивлюсь на цей декрет Пія Х, як на дійсний початок катихитичної реформи, бо він змусив нас застановитись над психологічними дійсностями дитинства. Не було тоді тих помічних маленьких книжечок, щоб улегчити нам працю в тих днях. Що більше, хоч ми того тоді не усвідомлювали собі, але декрет Пія Х запобіг також належно і для навчання в дальших роках дитинства. По першій Св. Причастю, сказав Папа, цілий катихизм має бути виучуваний, але поступово, крок за кроком *відповідно до сприймання* дітей ».<sup>34</sup>

Ось коротко опис ситуації колись і початку того, що ми звемо « сьогодні ». Пій ХІ схарактеризував методи наших часів таким напінненням для катихитів: « Уважайте, щоб те, що ви говорите

<sup>32</sup> Річ не є така аж дивовижна. В Англії ще й досі найкращим підручником, щоб здати іспит шофера є у формі питань і відповідей! Так буває і в інших ділянках. Кожна річ у свій час має свої додатні і від'ємні сторінки.

<sup>33</sup> M. FARGUES, *op. cit.*, p. 13.

<sup>34</sup> F.H. DRINKWATER, *op. cit.*, p. 95-96.

малим було суцільне, ясне, цікаве, живе, тепле і достосоване до їх здібностей та сприймання та їхньої духової користі».<sup>35</sup>

Годі входити тут у подробиці про сучасні методи навчання релігії. То широка і окрема тема. Вистане лиш кілька загальних вказівок що послужать до того, щоб ми бачили напрямні в застосуванні метод у сучасному навчанні релігії. Є кілька т.зв. шкіл, що пропонують свої методи і їх можна собі засвоювати та стосувати. Питання стосування такої чи іншої методи — то справа природніх здібностей катихита. Церква тут не наказує нічого, хоч поодинокі єпископи на своїх територіях для ладу, однорідности, однообразности, а часами і для експерименту, виявляють свої бажання стосувати методу такої-то школи, чи такого-то методиста.

Найважлишою передумовою, зокрема у нас, це наше зацікавлення катихизою і її розвитком в наші часи. У нас це занедбана ділянка. Мусимо почати працю над професією катихита у нас. Вони нам потрібні будуть тепер, а ще більше колись. Катихити-ляіки — це теж нова ідея наших часів, хоч були вони вже в перших століттях історії Церкви.

В загальному методи сьогодні збігаються до двох, що взаємно себе доповняють: Христоцентрична метода і метода активної школи (колись — «мюнхенської школи»). Христос слушно в центром нашого духовного життя. «Його ми проповідуємо, наставляючи кожну людину та повчаючи у всякій мудрості, щоб появили досконалою кожну людину у Христі» (Кол. I, 28).<sup>36</sup>

Про найновіше трактування методи у релігійному вихованні треба б додати ще такі уваги. Від появи книжки J.A. JUNGSMANN', *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Ratisbona, 1936) зроблено у катихизі і катихитиці зворот від акценту методи до наголошення і глибшого дослідження змісту катихизи. Появився в той спосіб т.зв. керигматичний зміст катихизи — голошення благої вістки, яку приніс Христос і якою відбувається наш поворот до Отця в злуці із Сином через дію Святого Духа.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> SISTER MARGARET OF JESUS, D.H.G., *Heralding Christ*, London 1968, p. 90. Для прикладу, вона каже: навіть гріх можемо пояснювати у рямцях таїнства Христа: гріх — бунт людини — розлука з Богом; Христос — прийняття Божого пляну — повднання... Cfr. S. GIROTTO, *L'Umano e il divino nell'educazione*, Roma p. 25ss.; G. NOSENGO, *Formazione Cristocentrica*, Roma 1941.

<sup>37</sup> J. HOFINGER, S.J., *op. cit.*, p. 14ss.; Співробітником в ідеї та думці Юнгмана до створення керигматичного підходу до навчання катихизи був

Дослідники катихитичної методи слушно спостерігають, що, попри усі користі, які принесли психологія і « світська » дидактика, наша катихитична метода є і має бути побудована на *Божій методі*, якою сам Бог себе об'явив і навчив свої вічні правди. То є біблійна нарративна метода у формі опису подій, в яких Бог показав свої *mirabilia* за словами Св. Августина, що вже в свої часи вказував на те, що навчання катихизи має бути *narratio*.<sup>38</sup> « Це є нарративна (розповідна) метода, яка в чудовий спосіб є достосована до людського ума і застосована Богом тільки з цієї рації: зазив до інтелекту-розуму, зрушити уяву і доставити спонук, щоб воля почала любити і діяти з любови ». <sup>39</sup> І далше там же у того самого автора: « Нарративна метода базована на Св. Письмі, отже, уживаючи конкретних ситуацій із життя, з осіб, із подій, для навчання релігійних правд не є нова. Вона є у способі навчання нашого Господа, зокрема в Його притчах ». « І багатьма такими притчами він проповідував ім слово, оскільки вони могли зрозуміти. Без притчі не говорив він ім; насамоті ж пояснював усе своїм учням » (Мар. 4, 33-34).<sup>40</sup> Цей новий погляд, а навіть термін « Божя метода » є цілком вито оправданий дуже позитивний, в дусі Св. Письма та вчительського Уряду Церкви, який, за словами Христа є *свідченням* (мартірія). « І будете моїми свідками в Єрусалимі, у всій Юдеї та Самарії й аж до краю землі » (Діян. 1, 8).

Найбільш поширеною методою і застосовуваною зокрема у нас в Україні перед вибухом війни була т.зв. « мюнхенська метода » (або також « психологічна »), базована на теоріях учнів Гербарта і досвідах католицьких німецьких і австрійських катихитів кінця XIX століття. Вона уживає для пояснення катихитичного тексту якогось оповідання чи події із Св. Письма, через представлення, пояснення і застоювання вивченої правди кладе наголос, щоб вив-

---

F.X. ARNOLD своїм твором *DIENST am GLAUBEN, Das vordringlichste Anliegen heutiger Seelsorge*, Feiburg 1948.

<sup>38</sup> J. HOFINGER, *op. cit.*, p. 59; Cfr. G. EMMETT CARTER, *The modern challenge to religious education*, New York, 1961, p. 50-52. На останнім катихитичнім конгресі 1960 р. в Айхштет проф. Григоріянського Університету в Римі Д. Трассо зокрема зупинився над цією темою і на творі Св. Августина *De catechizandis rudibus*, в якому Св. Августин поручає саме *narratio*, як обов'язкову методу у навчанні Божих правд. Cfr. Акти конгресу у *Teaching all Nations*, ed. by J. Hofinger, S.J., Freiburg-London 1966, p. 50ss.

<sup>39</sup> J. HOFINGER, S.J., *op. cit.*, p. 59.

<sup>40</sup> *Id.* p. 60.

чена правда Божа була не лиш вивчена, але стала мотором у житті учня.<sup>41</sup>

Засади для успішного навчання релігії сьогодні в загальному такі:

1. Вчимо так, щоб з малої дитини був не малий богослов, але практикуючий християнин. Вчимо для практичного християнського життя, вчимо на живого члена Божого Народу — Церкви, а не для самого знання.

2. Вчимо все із узягдненням усіх обставин, середовища, віку, здібностей і психіки дитини (дехто зве це «дитино-центричною» методою). Дитина (принайменше в передшкільно і першім році шкільного віку) — то істота, що любить рух, забаву, гри (то її мова!), спів, музику, що любить творити щось сама. Ці її прикмети треба уживати в методах навчання релігії.

3. Все, що вчимо з релігії, повинно бути дітям зрозуміле. Наша мова, наш спосіб говорення і питань та матеріал, що дитині подаємо, має бути в їхній дитячий спосіб зрозумілий і унагляднений оповіданням, предметом, рисунком тощо. Уникаймо шаблонного, механічного виучування на пам'ять формулок. Радше вимагаймо зрозуміння питання і вияснення його власними, хоч би і як кострубатими словами.

4. Наше навчання має витворити в душі дитини реальне її відношення до Бога в її щоденному житті. Дитина має зрозуміти правду і належати до неї в свій діточий спосіб. Сьогодні кладеться великий акцент саме на практичній переживанні правд віри. Кляса активної школи може виглядати радше на робітню, де діти, на перший погляд, не «вчать»ся, а щось роблять разом із вчителем (learn by doing). Це стосувати є корисно і в навчанні релігії. Літургія це теж практика віри.

5. Навчання релігії сьогодні відбувається із крейдою в руках вчителя-катихита, із нотатками, рисунками, практичними роботами, екскурсіями, вправами, фільмом, образками, активною участю всіх у Богослуженнях, зі співом, грами, драматизацією, хореографією, із допомогою і сталим контактом у вищих клясах таких наук, як історія, географія, археологія, астрономія, геологія і т.п.

---

<sup>41</sup> Ю. Дзєрович, *Катихитика*, Львів 1930, ст. 79.

6. Наше навчання має дати дитині позитивний погляд на світ, на зміст життя і його радість Богом створену (християнський оптимізм). Християнство — то не лиш самі заборони!

Наші часи, як і давніші у катихизі мають все чути слова нашого Спасителя: « Пустіть дітей приходити до мене, не бороніть їм, бо таких — Царство Боже ».

о. проф. д-р Іван Гриньох

## РОЛЯ СХІДНОЇ ТРАДИЦІЇ В ОБНОВЛЕННІ ЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ

(Prof. Dr. IVAN HRYNIOCH *De influxu Traditionis Orientalis in renovationem vitae ecclesiasticae*)

Сьогодні часто можна почути голоси про т.зв. східньо-християнську духовість, про східньо-християнську богословську думку, про східньо-християнську побожність, аскезу, містику і т.д. В наукових працях і дослідях, які зараз спостерігаємо в лоні цілої Церкви, багато уваги присвячується Християнському Сходу, його історії, літургії, традиціям, переданням східнів Отців Церкви, правно-канонічному устроєві Церкви, словом, в християнському Сході науковці та дослідники віднаходять скарби, які можуть надхнути, збагатити, а навіть і оновити християнську думку і християнське щоденне життя в цілій Христовій Церкві. Вистарчить згадати кілька цікавих феноменів.

На літургічному полі: Ніхто з західних латинських літургістів не заперечить факту, що поширений на заході в перших десятиріччях нашого століття т.зв. літургічний рух родився і ріс у висліді докладнішого ознайомлення з літургіями християнського Сходу. Що більше, літургічні реформи, які проводяться в західній латинській Церкві, аж до найновіших реформ включно, взоруються на східніх літургічних узорах.

На богословському полі: Богословське вчення про Бога з наголошенням триєдиности Божества, з підкреслюванням динамічності в Троїчному Божому Бутті, з відповідним поглибленням про безпосередню дію у спасенні й переображуванні всього створіння Третьої Божої Особи, все те збагачується богословською мислю християнського Сходу, зокрема східніх Отців Церкви та східньої церковної традиції. Наука про святі Тайни, особливо ж про Пресвя-



ту Евхаристію, стається повнішою якраз через виникнення в східно-християнську думку.

На еклезіологічному полі: Образ Христової Церкви через перейняття із скарбниці східно-християнської мислі поняття таїнства, оживотворення і керування Духом Святим, набирає глибини і простягає шлях до церковного з'єднання. Сьогодні вже на теологічних факультетах римських університетів виразно говориться про те, що Догматична Конституція про Церкву «Світло народів» пронизана думками східно-християнського богословського розуміння. Та й тепер так живо дискутоване питання про «колегіальність» чи «колегіальне» управління в Церкві має свій ґрунт у східній еклезіологічній традиції. Від «колегіальности» дається поставити міст до «соборноправности», так міцно наголошуваної на Сході, зокрема в православній богословії.

В церковно-правній ділянці: Тут висувається вже в цілій Церкві на передовий план питання т.зв. помісности, традиційне, правно-канонічне і наскрізь природне на християнському Сході, а таке ще нове в латинській західній Церкві.

Невичерпним джерелом східно-християнської думки, крім творів Східних Отців Церкви, є наша літургічна традиція в найширшому розумінні цього слова. Зберігається вона в літургічних книгах нашої Церкви, які є перекладами з грецьких оригіналів першого тисячеліття християнської епохи. На жаль, часто буває так, що мудрість і правди, які зберігаються на сторінках тих книг, мало відомі широкому загальному українських богословів, не згадуючи вже про широкі кола духовенства та освічених мирян. Щоб конкретно вказати на ці скарби, зупинимось на кількох фрагментах.

В бібліотеці Українського Католицького Університету переходять деякі екземпляри наших церковних літургічних книг, між ними три Трефологіони чи Антологіони, видані в різних часах. Вже перші сторінки тих церковних книг розкривають перед нами одне важливе питання відносно компетенції видавання церковних літургічних книг. І перші сторінки дають нам на це ясну відповідь: В східних Церквах право видавати церковні книги завжди належало до патріархів, згідно патріархорівних митрополитів. І цю традицію зберігала Українська Католицька Церква аж до ще недавніх часів. Ілюстрацією можуть служити тексти, які подаємо в українському перекладі.

В Антологіоні Митрополита Київського Петра Могили читаємо в наголовній сторінці:

« Антологіон або Цвітослов або Трифолог, укладений Святими Отцями, тут зображеними, всесильною Божою Благодаттю, Благословенням Четверопрестольних Патріархів, Преосвященішого ПЕТРА МОГИЛИ, Митрополита Православного і Боголюбивого Бремії, Єпископа Львівського, а за старанням Братства при Храмі Успення Пречистої Богоматері, в якого типографії докладно вдруге видається ».

Йдеться тут про друге видання, яке появилось у Львові в 1628 р. В Трефологоні, виданому в Почаві в році 1777 аналогічний текст « благословення » звучить так: « Благословенієм Його Преосвященства Кир Кипріяна Стецького, Екзарха всієї Русі, Луцького і Острожського Єпископа ».

А в найновішому Трефологоні, виданому Ставропігійським Братством при храмі Успення у Львові в р. 1841-у, той же текст виглядає так: « Благословенієм Його Високодостоїности Преосвященішого Кир Михаїла Левицького, Митрополита Галицького, Архисєпископа Львівського, Єпископа Каменця Подільського... ».

Подаємо тільки ці три взори, які, зрештою, доповнені багатством виданих нашою Церквою книг можуть творити цікавий предмет дослідження. Тут йдеться не про якийсь привілей, але про старе, традицією освячене право Помісної Церкви видавати свої церковні й літургічні книги.

Найцікавішим з різного погляду є Могилянський Антологіон. Він багатий у гравюри ренесансового і барокового стилю, що могло б бути предметом досліді для мистецтвознавців. Він цікавий також з уваги на свою мову. Його церковно-словянська мова різниться в дечому від перекладів пізніших видань, на що в дальшому ще постараємося вказати, ілюструючи прикладами. Нас особливо цікавить богословський зміст, що міститься в творах церковних мислителів і мистців слова, які були авторами богослужебних молитов, церковних канонів, тропарів, кондаків і пояснень до поодиноких празників, які подано в т.зв. синаксарях. Очевидно, це матеріал для довгих студій і окремих наукових праць. Тому тут обмежимося тільки до уривків, зупиняючися на кількох празниках, щоб дати передсмак тих великих скарбів, що їх передає нам наша літургічна традиція.

Наголовна сторінка першої книги Антологіону прикрашена гравюрою, на якій зображена одна з характеристичних думок східньої богословії, іменню Софія — Божя Премудрість. Над усім зображенням в неосяжному просторі ширяє голуб, як символ Святого Духа. Центральне місце займає Ісус Христос, Воплочене Боже

Слово, Божа Премудрість, побіч Божа Мати і Йоан Хреститель, в оточенні Херувимів і Серафимів, які співають « Свят, Свят, Свят, Господь Саваот, ісполнь небо і земля ». В долішній частині гравюри зображені деякі Отці Церкви, як Йоан Золотоустий і Василій Великий, Ієрархи церковні, творці літургічних пісень і канонів, неначе б тим бажалось вказати на те, що, з одного боку, Божа Премудрість здійснювалася в тих заслужених постатях Христової Церкви, з другого ж боку, і ті заслужені святі Отці, мислителі і церковні письменники старалися поглибити й прославити таїнство вочлонування Божого Слова, Божої Премудрости, Христа Богочоловіка.

Вже одне таке зображення містить у собі цілий ряд богословських думок, які плекалися і розвивалися на християнському, в тому й українському, Сході, та різьбили духовість й практичну побожність віруючої людини, приналежної до культурно-духового круга Східньої Церкви.

Під першим вересня за старим календарним стилем наша Церква обходить т.зв. « Начало Індікта », а властиво початок « нового літа », не в розумінні « нового року », але в розумінні *нової часової епохи*, про що виразно говорить в синаксарі до цього свята, як і в стихирах та літургічних піснях цього празника. Празник навязує до євангельської події з життя Христа, записаної євангелистом Лукою гл. 4, 16-22. На св. Літургії цього празника читається це євангеліє. В синаксарі цього празника знаходиться таке пояснення: « Треба ото знати, що Індіктіона празнує Божа Церква, бо в такий день увійшов Господь наш Ісус Христос у сонмище юдейське і в даній йому книзі, якою був пророк Ісаїя, розгорнувши її, знайшов місце, де було написано: Дух Господень на мені, його ради помазав він мене: благовістити ницим послав мене: зцілити сокрушених серцем, проповідувати полоненим визволення і сліпим прозріння: випустити на волю мучених: проповідувати літо приятне ». Автор синаксаря пояснює в дальшому поняття згл. саме слово індіктіон, яке виводиться від латинського поняття на означення окремих часових періодів п'ятнадцяти років, що нас тут зараз менше цікавить. Наприкінці стверджує, що індіктіон в церковному розумінні це те саме, що повеління. « Ми — кажеться в синаксарі — святкуємо начало нового літа, як повеління віри в Христа, якою — вірою — кожна людська істота оновляється, бо ми задля хрещення скинули з себе ветхість (старість) і стали новим створінням через благодать Христову ».

Підкреслюємо деякі поняття в цитованому тексті з уваги на

незвичайну глибину східньо-християнської думки. Йдеться насамперед про початок нового літа, тобто стверджується, що з появою Христа в святині в Назареті почалася наскрізь нова епоха в історії спасення людського роду. Цю епоху проголошує Христос своїм маніфестом, що починається словами пророка Ісаї «Дух Господень на мені...», розкриває деякі конкретні вияви посланництва Христа, які можна коротко схопити, як *благовість нового часу для людства*. Празник нового літа, це празник повеління віри Христа, при чому повеління грецьке — *ἰνδίκτος*, латинське *indic-tum*, точніше українське — *заповідження-проголошення*, а в дальшому значенні також *δῶμα* — *κῆρυμα*, *dogma* — *praedicatio* українське — *правило* — *проповідь-благовість*.

Це означає, що Церква на Сході торжественно святкувала початок проголошення-благовісті віри в Христа, що водночас було початком наскрізь нової епохи в історії спасенної дії Триєдиного Бога у відношенні до людини. Благовість Христа, з одного боку, і віра людини, з другого, спричинюють те, що наступає нова основа самої екзистенції людини. Людина обновляється, стається новим створінням у своєму бутті. Засобом тієї обнови є Тайна хрещення, в якій людині дарується благодать Христова, при чому людина скидає, неначе роздягається, з себе ветхість. Ідея ап. Павла про переображування людини, в якому людина скидає з себе стару людину і зодягається в нову, богословське вчення про «пакиродження», про що розмовляв Христос із вченим Нікодимом, і вкінці ідея т.зв. нової тварі, нового створіння, зустрічаються дуже часто в східньо-християнській богословській мислі і до глибини проникають християнську людину Сходу. Особливо ж свою незатерту печать на східньо-християнській богословській літературі поклало вчення ап. Павла, що можна б ілюструвати незліченними текстами, перегортаючи сторінки наших богослужбових книг.

Дуже вимовним свідченням богословської думки християнського Сходу є тематичне представлення отого повеління, *керісма-тичного проголошення християнської віри*. В ній на початкове місце висувається віра в Триєдиного Бога. Мисль віруючої людини, приналежної до Східньої Церкви, зупиняючись на Абсодюті-Божестві, зараз же бачить у ньому триєдиність, трипостасність, а з тим і динаміку життя у Пресвятій Тройці та вияв цієї динаміки у відношенні до всього сотвореного. Очевидно, на таке мислення склалися і вчення Отців Церкви і виклад християнської віри, що його подають літературні твори надхненних мистців слова. І знову

ілюстрацією може послужити текст кількох стихир із Вечерні празника на Господи возвах. Стихира перша — це заклик до поклону Богові Отцеві: « Віддавшися молитві божественного вчення Христового, яке він самий словами передав, кожного дня закличмо до Творця: *Отче наш*, Ти, що живеш на небесах... ». Стихира друга: « *Той, хто на Синайській горі давно написав* скрижалі, *він і нині в городі Назареті*, бувши в тілі, бере книгу пророчу, щоб її прочитати... ». Ця стихира, це славословлення Божого Слова, бо те, що написане, а такими є і скрижалі завіту, і пророча книга, і те, що читається чи говориться, це вияв дії відвічного Божого Слова. Третя стихира, це просьба про перемогу. Але зараз же в останній, четвертій, стихирі є обов'язкова згадка про Святого Духа: « Ти, що з *Духом Святим* з'єдинений, безначальний Слове і Сину, всього видимого і невидимого Творче й Будівнику... ». І в побудові і в схопленню змісту спостерігається цікаве явище: В стихирах оспівується Христа, але разом з тим прославляється Святу Тройцю в її трьох іпостасях. Інакше говорячи, християнська думка в моменті, коли скеровується на Христа у його людській природі, невідхильно старається вникнути в Тройчне Боже Життя, як щось близьке. Людина вже в молитві чи в пісні неначе оглядає несказанне таїнство Божества. Це і є та *ідея зріння Бога*, глядіння на нього, відкривання Його в воплощеному Христі, яку східно-християнська богословська думка окреслює, як « боговидіння » — теорія, *θεωρία*, що мало б бути початком совершенного зріння Бога « лицем в лице ». У цьому зрінні — теорії треба шукати джерел східно-християнської містики. Бог у своїх трьох іпостасях являється християнській людині, *яка Його зрить*. Людина християнського східного світовідчування не *раціоналізує*, вона *сприймає* Божество у Його найтаїнственнішому житті і славословить Його, а Христос Богочоловік є неначе *живою* Іконою, яка розбуджує в християнській людині *оте зріння*.

Задивлена в живу Ікону Христа-Богочоловіка людина східно-християнської духовної структури відкриває нову тему свого зріння: *Христос-Богочоловік, це відвічна Божа Премудрість-Софія*. У східно-християнській богословській мислі, якої свідчення можна знайти в творах Отців Церкви, в церковній літературі, в іконописному мистецтві і в архитектурі, Божа Премудрість займає дуже видатне місце. Логос і Софія, Слово і Премудрість, які розкриваються перед людиною, що вглиблюється у Тройчне Боже Життя, тісно з собою пов'язуються. Оба окреслення відносяться до однієї і тієї самої Божої Іпостасі, Другої Божої Особи, та в обох випад-

ках мається на увазі інший кут нашого зріння. Коли окреслення « Логос-Слово », що його має на увазі св. єв. Йоан, стосується внутрішнього динамічного життя в самій Божій Істоті, — в даному випадку йдеться про родження Сина від Отця, — то окреслення « Софія-Премудрість » пов'язується із експлікацією Божого Слова на зовні, тобто в космосі, а в його центрі у людині, що є створінням на образ і подобу Божу Премудрість, як Боже Слово в дії, це знову ж ідея св. Йо. Дамаскина. Можна б тому сказати, що Божа Премудрість, це Син Божий, Боже Слово, у своїй творчій і спасенній дії. Премудрість, образowo говорячи, « не спочиває » « в нідрих » Отця Небесного, Вона воплочується у пророчих Книгах, зокрема ж у Книгах Премудрости Соломона, в Книгах Старого і Нового Завіту, вона воплочується й виявляє себе в угодниках Божих і подвижниках віри, вона, якщо говорити про людину, в особливий спосіб воплочується в Богоматері, про яку говориться — « Премудрость создала собі Храм ». Вона вкінці воплочується в Христі, в якому творча динаміка Премудрости перевищає « всяк ум чоловічеський », бо ж сполука двох природ, Божої і людської, в одній іпостасі, це вершина таїнственої Божої Премудрости. І тому людина з подивом глядить на Божу Премудрість. Тому також Божа Премудрість захоплювала думку богословів християнського Сходу аж до наших часів. Варто згадати, що Слуга Божий Андрей присвятив Божій Премудрости свій цінний твір, який ще жде свого опублікування та сумлінного богословського обговорення. Поштовхом цього твору про Божу Премудрість були Святе Письмо, Отці Церкви та наші літургічні книги.

Вертаючися до літургічного празника « Начала нового літа », доводиться ствердити, що другою після Святої Тройці темою є оспівування Божої Премудрости. Насамперед читається на Вечерні чтеніє з Книги премудрости Соломона, в якому вказується на плід Божої Премудрости, що родиться у віком дозрілій людині: « Бо старість, це благочестя, а не багатоліття, кількістю років її не оцінюється. Сидина, оце є мудрість людини, а вік старости, це життя нескверне ». В наступних стихирах на стиховних ширше оспівується з приводу « начала нового літа », тобто з приводу святкування початку нової часової епохи в спасенній історії людства, Божу Премудрість, конкретно її творчу і спасенну дію: « Христе Боже наш, Ти, що премудрістю усе вчинив і від небуття до буття все привів, благослови вінець літа і город наш зберігай непошкодженим. Вірних наших володарів силою своєю розвесели... ».

Божа Премудрість, отже, усе творить, вона покликуює усе з небуття до буття, вона благословить, вона силою своєю дає радість.

І тому в наступній стихирі автор цих стихир, Йоан монах, славословить за те все Божу Премудрість, як дивне Боже таїнство: « Дивний Ти, Боже, і пречудні діла Твої, а шляхи Твої недослідні; бо Ти є Мудрість Божа, і іпостась совершенна, і сила σοφία καὶ ὑπόστασις τερεῖα καὶ τοῦ θεοῦ, ὑπόστασις διναμὶς, собезначальний, і разом повсякчасно суцций; Ти всесильною Твоюю властю ἐξουσία з поміччю прийшов у світ, стараючися до б р и м вчинити своє створіння, неказанно від Матері, незмінившися щодо Боже-ства. Ти завіщав устави-правила і літа на наше спасення, Незмінний... ». Як не можна краще, автор стихири розгортає перед нами таїнство Божої Мудрости у Пресвятій Тройці і в світі. Божа Мудрість в самому Бозі, це совершенна іпостась, собезначальна, повсякчасно разом суцця. У своїй дії в світі, це сила, поміч, всесильна власть, що приходить у світ, щоб неказанно-таїнственно воплотитися з Пречистої Богоматері. Мета тієї всесильної дії, отого втручання у світ, це « одобрити » своє створіння, це значить добрим, гарним, досконалим вчинити його, словом, його, це створіння о н о в и т и. Саме з тієї причини Христос заповітує с в о ї у с т а в и, дає свою благовість, свої повеління і започатковує « нове літо », наскрізь нову часову епоху.

Вкінці, в останній стихирі, в якій славиться « начало нового літа », словами Йоана Дамаскина, який є творцем цієї стихири, щераз, збираючи всі мислі на славу Божої Мудрости, Церква співає: « Ти, що мудрістю все створив, Превічне Боже Слово, Ти що всесильним Твоїм словом усе створіння упорядкував, благослови вінець літа твоєї благоді... ».

Подібно, як у стихирах на вечерні, так і в каноні на утрені Празника « нового літа » основною думкою є величання і славословлення Божого Слова, Божої Мудрости. Це особливо унагляднюється в останній, дев'ятій, пісні утреннього канону, якого творцем Йоан Дамаскин, один з найбільших богословів-мислителів християнського Сходу. Не будемо входити в точнішу аналіз його глибоких думок, а тільки ілюстративним способом передаємо їх у перекладі: « Слове Божий і сило, Мудросте істинна і іпостасна, що все піддержуєш і всім керуєш м у д р о... »; « Всі діла Твої, Господи: Небеса, земля, світло і море, ріки-води і всі джерела; сонце і місяць, темрява, зорі, вогонь; люди і тварини разом з ангелами прославляють Тебе »; « Ти Сотворитель і Творець всієї тварі, Ти

встановив часові простори і літа у своїй владі...»; «Ти, Господи є джерело премудрости і напередвидіння...».

Якщо вглибитися в богослужбові тексти, якими величається «Начало нового літа», то мимоволі приходиться до заключення, що східня Церква, разом із обходженням цього свята початку нової часової епохи, віддає поклін і почитання неказанному таїнству Божої Премудрости, бо всі величання, пісні і гимни скеровані якраз на неї, на Божу Премудрість і її спасенну дію у вселенній для «одобрення» людини.

Тому також, у зв'язку з таким розумінням воплощеної Другої Божої Особи, Церква величає Богородицю «вмістилищем Мудрости», як це співається в богородичному в девятій пісні канону: «*Як Мудрости вмістилище понад найкращий розум* з'явилася ти, Остроковице всенепорочна, одухотворений престіл і двері...».

Перлини східньо-християнського мислення розкидані по всій нашій церковній богослужбовій літературі, от хочби така коротка нерозвинена думка синаксаря на Празник «Входа в храм», згідно, «в церкву», як кажеться в Антології Петра Могили: «...вони — Йоаким і Анна — родили дбайливу трудівницю у спасенні людського роду, Боже примирення з людьми, основу нового сотворення падшого Адама і його двигнення та о б о ж е н н я». Скільки в цьому тексті богословських — христологічних і маріологічних думок. Та навіть про християнську антропологію можна на підставі цього тексту говорити, бо ж згадується в ньому про «обоження» людини, її теозис — *θεωσις*. Знову увиразнюється твердження, як великий вплив на східньо-християнську богословію мав св. ап. Павло із своїми висловами в роді таких, як «чада Божії єсте...».

Та не тільки зацікавлені богословською думкою східнього християнства знайдуть надхнення та тематичні поштовхи для праці, яка в нашій Церкві чекає на своїх трудівників. Про дослідників літургії навіть не згадуємо, бо це їхня криниця. В наших, зокрема старших, літургічних книгах знайдуть матеріал для своїх праць мовознавці. Ось для прикладу: В Антології Петра Могили з 1638 р. при назві місяців по церковнослов'янськи подається переклад в розговірній українській мові: «Місяц Септемврій, сиріч седмий, рекомий *вресень*...». І так подається далше імена місяців — «паздерник», «листопад», «студень», «січень», «лютий», «березол», «цвітень», «май, от вещи рекомий», «червец», «липец», «серпень».

При кожному місяці подано також пересічний час тривання



дня і ночі в годинах; і тому й ті, що цікавляться студіями астрономії, знайшли б тему для студії та праці.

Важливими були б порівняльні текстуальні студії наших богослужбових книг. Для прикладу відмічуємо, що в двох інших трефологіонах, про які на початку згадано, вже нема українських назв місяців. В них виступають також різниці в словництві. Як ілюстрація може служити ціла служба Празників Входу в храм. Могилянський Антологіон постійно говорить про «вход в церков», що й консеквентно переведено в тексті молитов, пісень і канонів. Могилянський Антологіон користується поняттям «храм», — хоч і не завжди консеквентно, — коли говорить про Богородицю. У Могилянському Антологіоні, щоб ілюструвати бодай прикладом з відомого тропаря і кондака, говориться — «Днесь благоволення божія *пр*ображеніє і *человіча* спасенія проповіданіє в Церкві Божій ясно Діва являється і Христа всім *благовіствуєт...*». Натомість у двох інших виданнях пізнішої дати читаємо: «Днесь благоволення Божія *пред*ображенія і *человіков* спасенія проповіданіє, во храмі Божій ясно Діва являється і Христа всім *предвозвіщаст*». В кондаку тексти трефологіонів також різні. Могилянський текст: «Пречистая церков Спасова, моногочінний чертог і Дівица... благодать совводящи Духом Божественним, юже поют Ангели Божії: Та всть скинія небесная...». Оба інші трефологіони: «Пречистий храм Спасов, многочінний чертог і діва... благодать совводяще, *яже в Дусі* божественнім, юже *воспіввають* ангели божії: *сія всть селеніє* небесное».

За цим новішим текстом пішли також римські видання наших літургічних книг, що їх зредагувала Римська літургічна комісія.

Наші літургічні книги можуть бути також джерелом історичних студій заінтересованих церковною історією української Церкви дослідників. В Могилянському Антологіоні згадується під днем 21 грудня пам'ять «во святых Отця нашего Петра, Митрополита Київського і всієї Русі», в під днем 30 листопада пам'ять «Святого і всехвального Апостола Андрея Первозванного». І хоч в богослуженнях його празника не має згадки про апостольську працю на землі Київської Русі, то в синаксарі переповідається вже за старими українськими літописами подорож горі Дніпром на київські гори, проповідження славної християнської майбутности пізнішої столиці України й колиски християнства на європейському Сході: «а сам ап. Андрей — сповняв апостольську працю й обходив Понт, Чорне море, Скитію і Херсонщину, як було сказано. Та не тільки те; але за Божим Промислом дістався до ріки Дніпра, і в руські сторони та, затримавшись на київських горах, сказав до тих, що

були з ним: Повірте мені, що на них возсіяє благодать Божя, і Бог задумує тут задвигнути багато церков і просвітити святим хрещенням всю землю руську. І вийшовши на гори, благословив їх і поставив хрест... ».

Богослови, літургісти й дослідники іконописного малярства, спираючися на студії богослужбових текстів, зокрема ж на богослужбах Неділь Святих Отців Нікейських вселенських соборів, напевно дійдуть до висновку, що *Ікона* в східно-християнській мислі, це не те саме, що « образ », хоч би як мистецький, у західній латинській християнській свідомості.

Перегортаючи сторінку за сторінкою наших богослужбових книг і відкриваючи щораз то більше скарбів нашої християнської думки, не дивуємося, коли в передмові до Антологіона Петра Могили читаємо слова, що звучать як славословний гимн для східної вітки Христової Церкви: « Єдина, Свята, Соборна й Апостольська Церква, яка бореться і перемагає, всюди пресвітло від Сіону сяє божественним законом і словом Господнім із Єрусалиму... і думкою Сходу, даною на світлотворному Сході... Послухайте Церкви на Сході, Матері свої... »!

ОЛЕКСА ГОРБАЧ

## ДВІ СТОРІНКИ З ПІВДЕННО-ЛЕМКІВСЬКОГО РУКОПИСНОГО УЧИТЕЛЬНОГО ЄВАНГЕЛІЯ З 1640 Р.

(OLEXA HORBATSCH: *Zwei Buchseiten aus I. Kapišovskýs handschriftlichen südlemkischen Homilien zu Sonn- und Festtagevangeliën aus dem Jahre 1640*)

На виставку рукописів і стародруків, що відбувалася в червні 1968 р. в Музеї української культури в Свиднику на Пряшівщині, передав д-р А.Ш. з Пряшева фотокопії з двох сторінок рукописного південно-лемківського Учительного євангелія з 17 в., оригінал якого є приватною власністю жертводавця.

На підставі покрайнього запису названо цей рукопис Поучним євангелієм 1640 р. Капішовського з с. Ортутової (бл. 10 км на південний захід від Свидника).

З уваги на цінність цього тексту для історії української мови, а далі й для історії учительних євангелій у нас, публікуємо текст обох названих сторінок на підставі цих фотокопій, що їх додаємо для вгляду; сам рукопис нам доступний не був.

Одна сторінка це народно-мовний переклад великоднього літургійного читання (Євангеліє від Йоана, 1, 1-14), а друга — це виклад євангельської притчі про багача й Лазаря (за Євангелієм від Луки, 16, 19-31).

П и с ь м о. Пізнє дрібно-півуставне письмо виявляє сліди сербського правопису: у визвуці слів і складів пишеться після твердого приголосного інколи -ь (*человѣкъ*, 2 р., *сынѣми*, *быль*), а звідти в одному лиш написанні не стоить слід вбачати не так позначення м'якості дієслівного закінчення -т', як радше графічно-правописну рису. Слововизвучні приголосні літери -л, -т, -ст, -д, -н, -с, -м, -ж, -в, -х виносяться здебільша над рядок. Для голосної літери я вживаються всуміш йотоване а (я) та малий юс (я), подібно для о — всуміш омікрон і омега, а для є — е та ѿ (в назвуці слів). Над голосними літерами ставляться крапки. У формі подвійного гравісу над -ѣ позначене прикметникове закінчення -ый (*яковый*, *справедливый*); але деколи такий подвійний гравіс пишеться за ана-

# МѢСЯЦЬ РОЖДѢНІЯ НА ПАХУ ІІО. ЕВАНГ. СІИ. Г. А

А ПОТѢКЪ БЫЛО СЛОВА. А СЛОВО БЫЛО ОУ  
 БѢ. А БѢ БЫ СЛОВО. ПОТѢЛО ИСПОТѢ  
 КЪ ОУБѢ. НЕШЫКЪ РѢЧНЫ СЧЛЕНА  
 КЪ РѢЧНѢ НИЧО НЕ БЫЛО. ШТО БЫЛОВѢ  
 ЖИВО БЫ СѢТѢ ІІО. НЕ БѢ ВѢЧНОСТІ СѢ  
 ТІІА. И ТЕ МНОГО НЕ МОГЛА ШТО НЕ БѢ  
 БЫ ПОСЛАНЫІ ІІНѢ ІІОБѢ. И МА РМДѢ  
 ЛО ЖІА. ПОТѢКЪ ШО МА ВѢДНѢ СѢТѢ. А  
 БЫ СѢДѢСТВО ВІДѢА ШО СѢТѢ. А ШО ОУ  
 ВІШЫЦІ ВѢРІА КЪ РМДѢ. А ПОТѢКЪ ІІОБѢ. А  
 ЛЕ БЫ СѢДѢСТВО ВІДѢА ШО СѢТѢ. БЫ  
 СѢТѢ СПРАВДЛИВЫ. КОТОРЫІН ПРОСѢЩА  
 РѢЧІІА ІІОБѢ. КОТОРЫІН ПРИІДѢ НА СѢТѢ.  
 ВО СѢТѢ БЫ. НЕ БѢТѢ ПРІІНѢ БЫ. НЕ БѢТѢ  
 НЕ ШО РМДѢ. ДО СВОЙ ПРИШО. НЕ СВОЙ СТО НЕ  
 ПОЗНАЛИ. И НЕ ПРІІАЛИ. КОТОРЫІН СѢТѢ  
 ІІНѢ ПРІІАЛИ. ДА ІІ МО СѢМІА СѢТѢ ІІНѢ  
 ВІШЫЦІ. КОТОРЫІН ВѢРІО ВО ІІМѢ ІІО. ПОІ  
 КОТОРЫІН НЕ ШО РМДѢ. А НИ ІІО ШО ХОТІІ  
 ПЛОСКИ. А ЛЕ ІІОБѢ РОДІІА. ІІ СЛОВА.  
 СѢТѢ СѢТѢ ІІО. ІІ ЛЕ ІІО СЛОВА. ІІО  
 А ЛЕ ІІО СЛОВА. ІІ ЛЕ ІІО СЛОВА. ІІО



логією й над усяким іншим визвучним *-ы* (*бьды, дны*). Єдиний знак перепинання — це крапка.

**Фонетика.** У фонетиці відмічуємо бойківсько-лемківське розрізнявання поміж етимологічними *и* — *ы* (хоч є й *дны!*), при чому пишуться завжди групи *кы, гы, хы* (*оубогыи, вишиткым*); замість *-и-* пишеться перед наступним йотованим голосним літера *-й-* (*пріяли*). Про перехід *-л* в *-в* (*-ў*) в минулому часі чоловічого роду у дієслів свідчить форма *живе* (*старыи не памятает як давно живе*), хоч скрізь інде тут *-л* (*был, былъ, познал, прииол, дал, хотъл бы, бы имал*).

**Морфологія.** Впадає в очі різниця між мовою перекладу Євангелія та мовою викладу. В євангельському тексті виразні сліди церковнослов'янщини (*от похоти плотскыа, единокроднаго*), зокрема ж у лексиці (*живот, свѣдѣтелство, просвѣщаѣтъ, во свѣтъ, прїяли, яко*). Мова ж викладу на Євангеліє знає низку лексичних польонізмів, взятих напевно з розмовної мови (*праця, уставичне* « постійно », *троска* « журба », *нигды* « ніколи », *преложєный* « начальник », *гербъ, титул, яковый*), хоч є вони і в тексті Євангелія (*моц* « сила », *мешкало* « вселилося », *през*). Можна б здогадуватися, що автор викладу спирався на якийсь північно-карпатський (галицький) оригінал.

В деклінації іменників підкреслимо закінчення:  $\Gamma^1$  — з *бьды, от похоти, от крьве, испочатку*;  $\Delta^1$  — *ку праць, къ съмерти*,  $\Gamma^1$  — *тоишнотоу, троскою, завистію, боязню; голодом, непокоєм, лазарем: зимном, горячем, прагньнем*,  $\Pi^1$  — *у тросць, в темности; на початку, у едном часу, о свѣтъ*,  $H^3$  — *бьды, дны*,  $\Delta^3$  — *бьдам, чєловѣком*,  $\Gamma^3$  — *навалностями, рѣчми, сынѣми*,  $\Pi^3$  — *в людєх*.

В деклінації прикметників, займенників і числівників назвемо форми:  $H^1$  — *богатыи, наблиишии, каждыи, которыи, оныи, тот, што*,  $\Gamma^1$  — *каждого, своего, ничего, вго, без него*,  $\Delta^1$  — *старому, єму, к тому*,  $A^1$  — *каждого, през него*,  $\Gamma^1$  — *богатым, тым, оным*,  $\Pi^1$  — *в том, едном, чем*,  $H^3$  — *которыи, вишиткы, ув'шитци, иншии, свои*,  $\Gamma^3$  — *в'шиткых, своих*,  $\Delta^3$  — *великым, вишиткым, им*,  $\Gamma^3$  — *божыми, иншими, иными*,  $H^2$  — *обадва*. Прислівники закінчені на *-о* (*давно*) й *-є* (*уставичне*).

В кон'югації зустрічаються форми: *множит, множат, вст, сук, хочєт, хотят, стоить, памятаєт, имает, видѣлисмо, хотъл бы ся, ишбы имал, знаємыи, пониженєи*. Дієслівна частка *-ся* вживається то окремо від свого дієслова (*як то ся показало, хотъл бы ся знову отмолодити*) то після нього — зокрема в тексті Євангелія (*и вишиткы рѣчи тым сталися, и свѣтъ в темности свѣтитєся*).

З прийменників назвемо: *з* (*з бѣды*), *в//у//во* (*в' бѣду, оу тросцѣ, во свѣтъ*), *къ//ку* (*къ смѣрти, ку працѣ*), *о* (*о чем*), *през* (*през него*), а зі сполучників і часток: *абы, если, ижебы, ноуж* «ще», *понеже, пакы* «же, ж», *так, як, яко*.

**Синтакса.** У синтаксі відмічуємо конструкції: *найблишій вст къ смѣрти, то ся показало над лазарем от брата своего богача, вырозумѣет старому* «зрозумів старого», *быти богатым, преложеным//был свѣтъ человеком*. Присудковий прикметник має ту саму довгу форму, що й атрибутивний прикметник (*подданныи ест каждый человекъ*). Прикметниковий атрибут вживається й постпозитивно (*титул славетный*). За польсько-латинським зразком присудкове дієслово стоїть зчаста наприкінці речення, зокрема побічного (*так ся злост и бѣда в' людех множит, если молодыи вст, нигды у одном часу не стоит*).

На підставі повищого можна сказати, що переклад Євангелія був радше всього списуваний з якогось іншого оригіналу (при чому трапилися пропуски а чи тлумачні поширення канонічного тексту: *не познали*, 1, 11, *то вст*, 1, 12). В загальному ж чисто лемківські форми відображені лиш принагідно: їх автор хіба оминав. Аж вивчення повного тексту дозволить тут на якісь ширші висновки.

#### Тексти рукопису

##### *Євангеліє від Йоана 1, 1-14*

На початку было слово. а слово было оу бога. а богъ был слово. то было испочатку оу бога. и вшиткы рѣчи тым сталися и без него ничего не было. што было [...] в том живот был [и живот был] свѣтъ человеком. и свѣтъ в темности свѣтится. и темност его не могла огорнути. был посланныи человекъ от бога. а имя ему было іоан. тот пришел на свѣдѣтельство. абы свѣдоцтво выдавал о свѣтѣ. былъ свѣтъ справедливый. которыи просвѣщаєт человека каждого. которыи прїидет на свѣтъ. во свѣтѣ был. и свѣтъ през него был. и свѣтъ его не познал. до своих пришел. и свои его не поз'нали. и не прїяли его. которыи его пакы прїяли. дал им моц сыньми божими быти. которыи вѣруют во имя его. то ест которыи не от крѣве. ани от похоти плотскыа [ни от похоти мужескыа]. але от бога родилися. и слово тѣлом сталося. и мешшало в нас. и видѣлисмо славу его. славу яко єдинороднаго [...]

*Виклад притчі про багача й Лазаря (Лука 16, 19-31)*

[...] и ку працѣ. и зав'жды наблишшіи ест къ сѣмрти. а так великим бѣдам подданыи ест каждыи человекъ. оубогыи. и богатыи. старыи. и молодыи. оуставичне оу тросцѣ ест. если не троскою ино голодом. прагнѣнем. зимном и горячем. вѣтром. боязню. страхом. и тошнотою. навалностями. гнѣвом. завистію. и непокоем. и иными рѣчми. а так человекъ ест полныи бѣд. нигды оу одном часу не стоить. если молодыи ест [,] хотѣл бы ся старѣти. а если старыи ест [,] хотѣл бы ся знову отмолодити. обадва хотят з бѣды в' бѣду. понеже як ся дны множат. так ся злост и бѣда в' людех множит. старыи не памятает [,] як давно жив. молодыи не вырозумѣет старому. ноуж иншіи бѣды. которыи сут вшиткым з'наемыи. если оубогыи. хочет быти богатым. мало на том имаєт. але хочет быти над иншими преложеным. а к томуу ижбы имал яковый гербъ. и титул славетныи. але оубогыи ест. от в'шиткых пониженныи. як то ся показало над оным убогим лазарем. от брата своего багача. о чем свѣтчит евангелист лука. зачало. пг. Оубогыи своеи [...]

*Примітка.* Стаття Фр. Тіхого « I. Paňkevyč - člověk a přítel » (Науковий збірник Музею української культури в Свиднику, Пряшів 1969, IV, 1, с. 252) подає, що рукописне Учительне євангеліє Ів. Капішовського було відкрите 1922 р. Ф. Тіхим у гр.-кат. єпархіяльній бібліотеці в Пряшеві, про що відкривець інформував чеською брошурою (Podkarpatská postilla z r. 1640, Bergouno 1922) та укр. статтею в ужгородській «Свободі» того ж року, чим викликав опис рукопису Йосефом Вашицею (Slavica Kovačovu diecézní knihovny v Prešově, Slovanský Sborník — у пошану Ф. Пастрнкові — Praha 1923, s. 10-18). Про Учительне євангеліє І. Капішовського висловився І. Панькевич (Ладомірівське учительне євангеліє, Науковий збірник Товариства «Просвіта» в Ужгороді, 2, с. 93, Ужгород 1923), що воно було списуване з того самого оригіналу, що й Ладомірівське, а в поуках включує випадки проти лютеран. Й. Вашица передрукував з рукопису Капішовського (там таки, с. 15-18) поуку на 23 неділю після Зшестя Св. Духа з Євангелієм від Луки, 8, 26-39.



•

## ВИБРАНІ ПИТАННЯ (ANALESTA)

О. д-р ПАРТЕНІЙ ПАВЛИК

### ПЕРШИЙ МІЖНАРОДНИЙ КОНГРЕС ВІЗАНТІЙСЬКОЇ І СХІДНОЇ ЛІТУРГІЧНОЇ МУЗИКИ

Гроттаферрата, від 6-ого до  
11-ого травня 1968-ого року.

#### I.

Рівночасно з сьогоднішнім блискучим розвитком в різних діялках культурного життя, теж на відтинку церковного музичного мистецтва слід запримітити поважні наукові досягнення. Зокрема це стверджується на основі студій, виданих заходом, як європейських так і американських наукових осередків, що розсліджують візантійську церковну музику, яка, як відомо, здавен давна, ставши невід'ємною частиною літургічних богослужень, нарівні пластичного образотворчого мистецтва, відзеркалює свою притаманну глибоку духовість.

Природне це явище. Як кожна старинна музика, так теж і візантійська своєю стилеву питомою будовою, очевидно, протягом віків різно розробленою, ще досі викликає цілий ряд всіляких проблем і труднощів; над розв'язанням яких музикознавці різних народів у своїх дослідях звернули належну увагу. Під цим оглядом слід підкреслити помітну роль, що її відіграє творчість гроттаферратських ченців, які, маючи до розпорядимости добірну збірку пам'ятників візантійського літургічного співу, вже віддавна, як науковими виданнями, так і літургічними відправами або концертами, присвячують багато старань плеканню цього співу. Тому й не диво, що саме тут, в гроттаферратській обителі, в ідеальній стійці візантійської культурної спадщини на Заході улаштовано від 6-ого до 11-ого травня 1968-ого року перший міжнародний конгрес візантійської і східної музики, в якому крім музикознавців, взяли також участь літургісти та філологи. Бо ж їх досліди, як

про це легко можна було дізнатись підчас самого конгресу, подекуди тісно зв'язуються з візантійською музикою.

Самозрозуміло, що улаштування першого такого роду конгресу в Гроттаферраті, загально кажучи, прийнято прихильно. Та як звичайно буває, теж і тут, напередодні цього конгресу, можна було зауважити якусь схвильованість, чи пак алярмуюче наставлення і напруження серед деяких грецьких кругів, які, почуваячись, як безпосередні спадкоємці музичної візантійської творчості, самі собі приписують право й першенство у правильнім і доцільнім поясненні, як теж у зразковім виконанні візантійського співу; вони уважають цей спів, як основно грецьким та їхнім справжнім традиційним прадідівським питанням, мовляв, що для всецілого пізнання його зміслу вимагається перш усього схоплення духовости народу, якого цей спів є живим витвором. Тому послідовно закидається чужинцям у поясненні й у виконанні візантійського співу, брак його тонкого відчуття. Що більше, опрокидується їх спробу, як старання, звести цей спів на лад григоріянського, що практикується у латинській церкві. Ось менше-більше такі побоювання та вислови переплітувались в статтях митрополита Кир Діонісія та Василя Каціфіса (Κατσιφης), поміщених в органі грецького дяківського союзу «*Ἱεροφαιτική νέα*» (квітень 1968 р.).

## II. Огляд праць конгресу.

6-ого травня перед полуднем відбулось відкриття цього конгресу в головній залі бібліотеки гроттаферратської обителі в імені якої о. Архимандрит Теодор Мініші та організатор конгресу о. Вартоломей Ді Сальво привітали гостей — учасників конгресу. Слідували відтак привіти надіслані від італійського міністерства науки, від грецької державної академії та інших теж чужоземних музичних установ, що їх представники взяли активну участь в цьому конгресі.

Першу обширну доповідь в грецькій мові, написану Преосв. Максимом, митрополитом Лаодикії, неprisутнього на конгресі, відчитав диякон Каллінік. В ній автор згадав про заслуги і старання патріярха Константинопольського Кирила VII-ого (1845-1872), разом з митрополитом Ефезу Діонісієм в справі збереження та реформи музичного візантійського письма, яку перевели архимандрит Хризант, Григорій і Хурмузіос. Підчеркнув теж вклад тогочасних музичних шкіл і товариств в розповсюдненні випечатанням музичних підручників візантійського церковного співу. На жаль, у ди-

скусії, що слідувала по цій доповіді, завважив проф. Томадакіс, ще досі немає повної бібліографії, яка відносилася б до музичної творчості у тій добі, і яка була б дуже корисною для музикознавців. Бо ж завдяки їй можна було б означити вповні суть реформи у візантійському музичному письмі.

Пополудні того самого дня згаданий проф. Томадакіс з Атен виголосив доповідь про ритм у візантійській гимнографії та музиці. Він, подавши спершу поняття ритму, що зв'язується з поняттям часу, який виринає з руху й почувань душі, розслідував відносини між ритмом та мелодією. Заключаючи, що поезія, тобто гимнографія, це філологічне питання, дійшов до висновку, що треба її відрізнити від мелодії — просодії. Не завжди композитори мелодії конечно були поетами. Для приміру навів творчість св. Йосифа Гимнографа (816-886), котрому протиставиться св. Роман Сладкопівець (около кінця V-ого віку — 560). Відтак проф. Томадакіс ствердивши, що в давнині копіювати гимнографічних рукописів знали про базування їх переписаних текстів на мелодії, тому підкреслив доповідач потребу, щоб сьгоднішні науковці — видавці взяли це під увагу і щоби не творили, як Пітра, Маас та інші, свавільні метричні форми, стараючись так підчинити собі поетичні старинні тексти. З цієї тезою основно погоджується опінія проф. Скірò з Римського Університету, що забрав голос по цій доповіді; він заразом натякнув на потребу все більш критичного поглиблення і означення взаємин між візантійською поезією і співом.

7-ого травня. Першу доповідь цього дня виголосив американець проф. Strunk Oliver з Princeton університету (С.Ш.А.). Він розслідував аналогію, що заходить між тропі латинської літургії і тропарями візантійського богослуження. На його думку, тропарі зближуються до латинських антифонів, а канони постають від іпосальмів, тобто приспівів — рефренів. Підчас своєї доповіді Strunk для приміру представив деякі візантійські мелодії, що їх виконав проф. Драґуміс. Дехто з учасників зауважив в них, згідно теж з проф. Струнк-ом, різницю між мелодійним і поетичним наголосом. Відтак монс. Е. Moneta Caglio з Медіолану говорив про початки пісні «Jubilus» в амврозіянській літургії. Більше зацікавлення викликала доповідь серба — проф. Дмитра Стефановича про характеристичні прикмети словянських міней і стихирарів XI-ого і XII-ого століття і їх відношення до тогочасних відповідних візантійських рукописів. Зокрема гідні уваги є їх гимни — первовзори, які не є запозичені від грецьких оригіналів. Підчас своєї доповіді Стефа-

нович показав слухачам три знимки з одного гимну, який був написаний коісленським (Coislin), середньовізантійським і руським музичним письмом, тобто семіографією — знаменом. Це служило б як доказ, що те руське музичне письмо виводиться з двох попередніх.

Доповідь подібну змістом до цієї виголосила професорка Стана Djuric-Klain з Білгороду. Вона оповіла про збережені досі рукописи з сербською церковною музикою записані візантійськими знаменами. Ця музика, хоч має основно візантійський характер, все ж таки пристосовується до вимог сербського тексту.

Темою звіту пані д-р. М. Morgan була аналіза трьох музичних композицій з XV-ого століття, які задержують поліелей. А д-р. Raasted говорив загально про різні серії богослужень в ірмолоях, які є записані семіографією, тобто знаменом коісленським (Coislin). Відповідно до старинності, він їх відтак поділив на слідуючі три групи: оригінальні, перехідні й новіші.

Про розгалуження візантійського співу в мелхітській церкві у XV-ому столітті звітував обширно мелхіт-василіянин з Лівану о. Гавриїл Гаддад, який зараз на початку своєї доповіді звернув особливу увагу на два свіжо відкриті пергаменові музичні рукописи, з яких один походить з 1358-ого року, задержує часослов і подає крім тексту в сирійській мові теж музичні старовізантійські знамена. Ці два рукописи зі своїм мелодійним репертуаром сьогодні ще вповні критично не заналізовані, на думку доповідача, представляли б властиву спадщину мелхітської церковної музики, яка від XIV-ого століття починаючи, протягом віків, піддалась все сильніше впливові з боку візантійського літургічного співу. І це з приводу трьох слідуючих причин:

а) Загально прихильне наставлення мелхітів до візантійської культури.

б) Тісні зв'язки між візантійськими кругами і мелхітськими патріярхами, які залюбки, то з одної то з другої причини, в подорожах удавалися до Візантії, до Греції і до Румунії, де саме в Букарешті 1820-ого року були видані друком перші музичні грецькі тексти заходом Петра Ефесія («Νέον ἀναστάσιμον») і Петра Пелопонісія («Σύντομον δοξαστικόν»). Зрештою нічого дивного, що ще досі, як у католицьких так і у православних мелхітів, вживаються музичні твори, а їх є около сто, що були напечатані у Константинополі.

в) Роздор церков теж сприяв в обох віроісповіданнях цьому нахилению до візантійської культури, а зокрема до її співу.

Пополудні того дня перша доповідь проф. Христоса Бентаса була присвячена розглядові систем Хризанта († 1843), який завів, як відомо, реформу візантійського співу в 1821-ім році. Він, на думку проф. Бентаса, розрізняв три системи.

Першу систему, т.зв. «*διὰ πασῶν*», яка має два віддалені тетра хорди, що їх Хризант вживав у славнях (δοξαστικά) великих свят, як нпр. Успення.

Друга система т.зв. «*τροχὸς*» має злучені три пентахорди.

А третя знову система т.зв. «*τριφωνία*» — триголосся має злучені два тетра хорди.

Проф. Бентас висловив вкінці своє переконання, що Хризант хоч і запозичив слово «система» від теорії з давньої грецької музики, все ж таки не відживив старинних грецьких мелодійних складників у візантійському співі. В дискусії по цій доповіді проф. Йоаннідіс К. зауважив, що для Хризанта глас «*ἦχος*» не є збіркою мелодійних формул, а радше зображується, як мелодійний ідеал. Відтак додав, що у теоретичній візантійській музиці перед реформою 1821-ого року немає згадки про півтони. Відносно питання пів і цілих тонів в природній гамі забирав голос теж проф. Марко Драгуміс з Атен. Він головню зупинився над т.зв. «*ὁ λέγετος*», що є відгілком четвертого гласа, і знаходиться неначе в якомусь коливанні між двома ладами фригійським (з основою «*мі*») і лідійським (з основою «*фа*»). Це явище можна зустрінути, як в одноголосних (a solo), так і в хоровому виконанні. В кожному разі, «*ὁ λέγετος*» має дві гами поміж якими трудно є усталити першенство. Ніхто з теоретиків візантійської музики не згадує про цей «дволад» у «*ὁ λέγετος*». Теж ніколи його не утотожнюється з турецьким сенкіяхом, що багато зближується до лідійського ладу. Все ж таки, ствердив проф. Драгуміс, що передання після якого «*ὁ λέγετος*» мав би співатись у лідійському ладі є однаково давнє, як і те, що вимагає, щоб його співати у фригійському ладі. Можливо, що в XVII-ому столітті, старанням деяких співаків, закорінився напрямок у виконанні співу, наслідуючи мелодійні риси сенкіяху. Висліди своїх дослідів проф. Драгуміс пояснив теж при допомозі записаних пісень на магнетофонній стрічці, які учасники — слухачі конгресу з цікавістю прослухали.

В слідуючій пополудневій доповіді того дня, відомий атенський диригент проф. Симон Карас доказував, що вже з початку візантійська музика користувалась діятонічними, хроматичними і гармонійними родами, як теж характеристиками й інтервалами зі старинньої грецької музики. Присутність тих чинників є, на думку

доповідача, просто необхідною в кожному автентичному виконанні візантійського співу.

Вкінці засідань того дня, Гр. Статіс у своїм звіті розповідав про музичні рукописи, які в числі 315 збереглися у славному грецькому монастирі св. Катерини на Синайській горі. На жаль, не маємо ще їх повного каталога. Під науковим оглядом для музикознавців, найбільшу увагу звертають три рукописи, які є під слідуючими числами: 1764, 1550, 1477. Перший задержує антологію музичних візантійських підручників. В другій рукописі відповідається на питання, що це є хірономія. А третій подає мелодії Балазія і Хризафа молодшого, переписані на пентаграмму. Загально кажучи, можна ствердити — каже Статіс, — що синайське музичне передання є згідне з єрусалимським-константинопольським. В дискусії, що слідувала по цьому повідомленні, проф. Томадакіс слушно спостеріг, що багато осіб — композиторів, згаданих Статісом, походило з острова Крети.

8-ого травня. Рано цього дня учасники конгресу взяли участь в прогульці до старинного міста Тіволі, около 31 км. на схід від Риму. Відтак вечером, у великій ренесансового стилю залі гроттаферратської монастирської палати, виступили з концертом та танками питомці Папської Малої Семінарії св. Йосафата в Римі. В додатку співала теж пані Гузар — Дубляниця, виконавши з побожним відчуттям та по мистецьки почаївську пісню до Богородиці, та «Плотію уснув». Численна публіка захоплена та прихильно ставилась до нашої пісні й танку, в яких могли безпосередно відчутти глибоку побожність закорінену в душі страждучого українського народу, та zarazом відкрити його шляхетну бадьорість і довіря в майбутність. Зворушливими словами привітали українських питомців місцевий посадник і академік проф. Новас в імені учасників конгресу. Про цей виступ українців згадав теж у своїй реляції про гроттаферратський конгрес проф. Драґуміс в грецькому журналі «*Λίριος Κόσμος*» (Атени, травень 1968 р.).

9-ого травня. У першій доповіді виголошеній проф. д-р. Борсаї з Будапешту, слухачі довідалися про останні досліди виконанні заходом музичного відділу малярської академії наук в ділянці літургічної музики коптів в Єгипті. Деякі з тих мелодій представляють виняткову оригінальність та викликають зацікавлення. Про що можна було переконатись, слухаючи їх з магнетофонної стрічки, на яку вони були записані в 1966-1967-их роках. Тепер,

як повідомила Борсаї, вона разом з іншими музикознавцями старасться переписати ці пісні на лінійну нотацію.

Про відгомін передхристиянських містерійних і музичних елементів у візантійській літургії говорив проф. Іван Марці.

Пані д-р. К. Rosemond подала цікаві спостереження про перебування в Англії (1639-1648) грецького музикознавця Натанаїла Конопія (Κωνόπιος), родом з Крети, відтак єпископа у Смирні. Ще досі збереглися деякі уривки з його музичної творчості. Та в історії, під ім'ям Натанаїла виступає ще друга особа — музикознавець, але вже, як єпископ Нікеї. Тому доповідач заключила, що імовірно тут ідеться мова про ту саму особу, про яку згадують візантійські музичні рукописи з XVII-ого століття.

Цікаву теж під оглядом літургічним справу про зникнення другої пісні з візантійських канонів розглядає австрійський бенедиктинець о. Ludger Bernhard. Спершу згадавши, що в VI-ому столітті було в каноні чотирнадцять пісень, яких відтак, либонь в Брусалімі, зведено до дев'ять, згодом і другу (після деяких сумну змістом) виключено. Мабуть з приводу її надмірної довготи (Бек), або, як твердить доповідач тому, що ту пісню було додано до канона штучно. Бо ж в ньому не було вже більше другої біблійної пісні взятої з Второзаконня 32:1-44.

Пополудні цього дня, в присутності грецької княгині Ірини, пані д-р. N. Schiödt познайомлює слухачів, теж при допомозі розданих друкованих примірників, про стихири гр. рук. Coislin 42 — з новим електронічним рахувальним приладом віднайденим у Копенгазі. Цей інструмент може багато прислужитись в розв'язці деяких питань, які натомість звичайними і простими способами прийшлося б часто безуспішно розв'язувати.

Новий згаданий прилад зможе аналізувати різномодні складники, що скриваються у подібних на зовні мелодіях. Безперечно в цей спосіб прискориться праця у відшифровуванні й у кодифікуванні різних візантійських мелодійних аразків. В дискусії дехто натякнув на труднощі, на які можна натрапити в застосуванні цього приладу до відшифровування деяких знаків візантійської музики. Передовсім коли маємо до діла з відрізненням наголосів оксія і петасті, як теж, коли трапляється в рукописах рідкісні музичні формули.

Про впливи візантійського співу у західній Європі в добі імперії Карла Великого (742-814), розповідав проф. M. Huglo. Першими носіями візантійської музики були тут ченці спроваджені з Візантії, які служили у палатинській каплиці Карла Великого.

Згодом на початку IX-ого століття у Західній Європі співали багато візантійських мелодій чи то з їх первісним текстом, чи то з переложеним на латинь. В тому часі латинники пристосовували у своїй церковній музиці інтонації (τὰ ἀπὸ τῶν ἁγίων) візантійських гласів, як теж прибрали багато візантійських музичних висловів, як це можна зауважити у творчості Аврелія з Реоме (IX ст.). Та на самому дворі Карла Великого гомоніли похвальні на його честь, величальні славослов'я (acclamations), які є нічим іншим як наслідуванням візантійських «возглашень» — ἀναφωνήσεις, уживаних для привітів самодержців з над Босфору. Вкінці проф. Huglo натякнув на затрачений сьогодні рукописний підручник з XVII-ого століття візантійської музики, що походив з Атонської гори. Він висловив побажання, щоб його віднайти та видати друком. Про ширину та глибину музичних впливів Візантії свідчить теж повідомлення православного мадярського протопресвітера о. Беркі з Будапешту. Він ствердив, що загально кажучи, у мадярській церковній музиці можна відмітити слідувачі традиційні напрямки — течії: грецько-мадярську, сербо-румунську, руську й уніятську. Отже немає тут музичної однастайності. Подекуди по селах співається румунську музику з мадярським текстом; натомість в православній мадярській церкві в Будапешті сьогодні вживається в літургії мадярську мову з модерним візантійським співом. Про це зрештою можна було легко заключити, почувши з магнетофонної стрічки декілька записаних пісень як нпр. «Да ісправиться молитва моя», «Христос воскрес», «Воскресення день» та інших. Водночас не виключений теж вплив багатоголосної руської музики.

Вечором цього дня відбувся концерт в іротаферратській базиліці. Група мужчин та жінок у яскравих альбанських національних одностроях виконали низку традиційних релігійних пісень у грецькій і альбанській мовах, які ще досі добре збереглись у Пяна делі Альбанесі (Палермо). Ці пісні розвинулись по лінії візантійської музики.

10-ого травня. Окремий музично-фольклорний зміст мала доповідь проф. д-р. Вінка Жґанеча (Žganec)<sup>1</sup> про початки мелодій у глаголичному хорватському співі, який до сьогодні на островах Далматії зберігся усним переданням з доби св. Кирила і Методія. Вправді трудно є щось точного остаточно сказати про їх початок,

---

<sup>1</sup> Жґанець у 1946 р. видав у Заґребі збірку пісень югословянських українців.



та все ж таки в них зустрічаємо численні варіанти, — явище, що його самозрозуміло, вимагають закони фольклору. Але головні складники цих пісень походять з григоріянського, амвровіянського, старослов'янського, візантійського та ілірійського співу. Серед хорватів в сьогодинішнім пособоровім часі висунено постанову, щоб деякі з тих пісень примінити до загального літургічного вжитку, або надалі зберігати їх принаймні там, де вони й досі співаються. Тому доповідач дуже добре поступив, що зібрав і записав всі ці пісні. Бо ж музикознавцям, як слушно завважила в дискусії д-р. Борсаї, крім нотного записання мелодій треба теж збирати й досліджувати живу в народі усну музичну традицію.

Про відносини між літургічним співом в румунській церкві й візантійською музикою звітував проф. д-р. Юрій Цьобану (Ciobanu) з Букарешту. Починаючи вже від IX-X ст., в життя румунської церкви просякає слов'янська мова та заразом літургічний болгарський спів, що основно є візантійським. У Волощині і в Молдавії слов'янська мова стала урядово державною аж до кінця XVII-ого століття. Рівночасно тоді разом зі слов'янською мовою вживано теж грецьку мову в румунській церкві. Доказом цього можуть служити не тільки написи відкриті на територіях Румунії, але теж грецько-слов'янське Євангеліє з 1429 р., написане в монастирі Neamt в Молдавії й цілий ряд рукописів з першої половини XVI-ого століття. Щойно з початком XVIII-ого століття обидві мови заступається поступенним вниканням румунської мови. Перед тим століттям не маємо жодних пам'яток румунської музики, яка в загальному виді, без сумніву, відчувала вплив візантійської музики, що тут основно виступає в ірмологічному і пападичному оформленні. Але це не всюди так проявляється, бо ж не виключаються різні місцеві форми. Грецькі музичні рукописи в Румунії мають візантійський нотопис відповідний даній добі; проте невідомо, чи вони були написані в Греції. Музичні твори, які появились друком в половині XIX-ого століття вже мають чисто національний характер.

Останню доповідь цього дня і подібну змістом до доповіді вже виголошеної п. Schiödt (див. вище) мав болгарський професор д-р. Лаазаров Степан, що почав з такого висновку: мелодія є системою інтервалів, які приймаються як скількість, тому можуть уточнитись цифрою; в цей спосіб мелодія представляється цифрами і виринає як сума інтервалів. Згодом створюються при допомозі рівнянь математичні моделі мелодії, корисні у відчитанні рукописів, передовсім там, де музичні знаки є сумнівні своїм виглядом, або їх не можна розрізнити з причини ушкодженого місця в рукописі. При

помочі математичного моделю є можливо доповнити мелодію, якої не вми — знаки музичного письма — виражають рух. В дискусії, професори Strunk, Ciubanu і Marzi висловили сумнів про можливість цього математичного пристосування, чи пак математичної теорії до означення всіх інтервалів і до відшифровування старовізантійського нотопису, який ще досі не досліджено як слід і вповні.

Рівнож того дня вечором був концерт хору папської вірменської колегії в Римі. В програмі були релігійні й народні вірменські пісні, з яких деякі в новішій добі були згармонізовані вірменськими композиторами.

Початки давніх вірменських пісень, передовсім тих, що співається у Страсний Тиждень, слід шукати — як сказав у своєму вступному слові й повідомленні Монс. Нарсес Сетєян — у візантійських і антіохійських мелодіях. І справді вже з V-ого століття, в якому жив С. Сагар — автор кількох літургічних пісень, походить вісім гласів, запозичених вірменами з візантійської музики. В XI-ому столітті переложено Шаракан з грецького і сирійського. В новішій добі перший, що впровадив поліфонію у вірменську літургічну музику, був Христофор Ігара — Мурза (1854-1902). В ділянці поліфонічного співу, як церковного так і світського, найбільше признання осягнув о. Гомідас Вартабед (1869-1935), якого питоменною рисою творчості є намагання вичистити вірменський спів від впливу грецьких і турецьких мелодій.

11-ого травня. В першій доповіді останнього дня конгресу пані д-р. G. Engberg розглядала, як календарний порядок текстів з цитатами зі Старого Завіту у візантійських літургічних книгах вказує на це, що вони пов'язані з одним константинопольським перовозором.

Відтак в другій доповіді проф. д-р. Костас Йоаннідіс з Кипру говорив про мелодійне відтворення одного уривку (регисоре) в кіпрійській євангелії з XI-ого століття, в якому є т.зв. екфонетичні знаки, що основуються на екфонесах (возгласах), відомих у грецькій, латинській і вірменській традиції, систему яких вже описав Egon Wellesz.

Про жидівську музику говорили професори Е. Пяттеллі і Л. Леві. Перший представив recital традиційних пісень римської синагоги. Натомість другий, професор єрусалимського університету, звітував про візантійську екфонесіс (возглас) та біблійне синагогальне читання. На його думку жидівські екфонетичні знаки є радше тільки вказівки для самого прямолінійного читання з ма-

леньким мелодійним рухом, який слідує за тонічним а зокрема реторичним наголосом. Так отже в жидівській синагогальній літургії є це тільки екфонесіс в понятті читання (ἀνάγνωσις), яке відрізняється від екфонесі, як це ствердив теж Hoeg Carsten в понятті співу (ψάλλειν).

Щодо передань про властивий спів Пентатевха, що дійшли до нас з кінця середньовіччя, з приводу великих труднощів неможливо є вивести якусь важливу гіпотезу. Певного рода зближення до середземноморської музичної візантійської системи можемо спіткати у розспівах жидів Сальоніків (Солуня), Янни та Халькіді. В дискусії проф. Томадакіс зауважив, що у візантійським церковнім переданню слово ἀναγνώστης (чтець) означає ту ж саму особу, яка співає і читає.

У веселому тоні розвивалося повідомлення проф. Йоаннідіса про візантійські літургичні розспіви зі світськими, любовними та жартівливими словами. Вони у своїй будові притримуються восьмиголосів і співаються в Кипрі звичайно, як пародії при різних веселих нагодах.

Про т.зв. ἑλξίς, явище, що у візантійській музиці означає стягання несталіх нот, звітував п. Дзеляс «лампадаріос» православної катедри в Атенах. Елксіс, сказав він, була вже відома у давньо-візантійській музиці, однак для її означення не було окремих знаків. Сьогодні в новішій візантійській музиці маємо вже знаки, які виразно вказують на її функцію. Щоби теж практично показати, яке елксіс має значення у розспівах, доповідач виконав деякі характеристичні сучасні, грецькі й церковні пісні.

Вельми цікаву доповідь, яка справді здебільшого відносилась до візантійської філології виголосила д-р. Генрика Фоллері, професор римського університету. Тема її доповіді була: «Гимнографічна творчість митрополита Евхаїтів Івана Мавропода», якого літературна, літургична спадщина може сміло поставитись поруч творів таких світоців візантійської церковної поезії, як Іван Дамаскин (VII-VIII ст.), Козма (685-750), Андрей (ок. 660-740) з Крети та інших. Іван Мавропод родився в Клавдіополі (Мала Азія), прикінці X-ого або початку XI-ого століття. Тут на студіях провів молодечий свій вік і став, як учитель, приятелем свого учня, відомого честолюбного мрійника Михайла Пселлоса (1018-1078?). Через нього незабаром заізнався з царським двором Константина Мономаха (1042-1054), великого прихильника літераторів, що відтак мабуть під намовою, назначив Мавропода єпископом Евхаїтів у Малій Азії, де він крім ревної душпастирської праці плекав церковну пое-

зію та вчив теж жінок церковного співу. Та в старшому віці свого життя Мавропод вступав як чернець до константинопольського монастиря св. Івана Предтечі, де помер 5-ого жовтня, як це можна заключити з похвальних, надгробних гимнів написаних Теодором і Пселлосом. На жаль нічого певного не знається про рік його смерті. Обширна та багата в літературна творчість Мавропода. Крім « Неара », твору написаного прозаїчно, маємо цілий ряд ямбічних пісень та параклетичних гимнів, в яких нарівні виразу почувань глибокої віри і мислі зачерпнутої зі св. Письма, переважає ліричний момент. Мавропод зложив канони в честь св. Івана Предтечі, св. Івана Золотоустого, св. Миколи, а зокрема в честь Ісуса Христа (які задержалися в 25-ьох грецьких рукописах) та Матері Божої (які задержалися в 70 грецьких рукописах). Деякі з тих канонів вийшли вже друком, як нпр. сама Фоллері видала 8 канонів христологічних.<sup>2</sup> Часто Мавропод під цими канонами себе підписує титулами: смиренний, монах, грішник і т.д. Мова в його творах в грецька т.зв. кіні (κινῆ), уживана в візантійській літературі. Іноді зустрічаються вирази запозичені з творів Гомера й Евріпіда, як теж бувають штучні форми метафори, які д-р. Фоллері назвала бароковими. Ось для прикладу: серце грішника порівнюється з твердим каменем, а пристрасті з опришками і т.д.

На кінець доповідатка, згідно теж з думкою проф. Томадакіса, який забрав голос в дискусії, висловила своє переконання, що на основі однотайности стилю, всі нею заналізовані твори треба приписувати тій самій особі й авторові, тобто Іванові Мавроподові.

Відтак бельгійський венедиктинець о. Теодосій Hannick з Шевтонь звітував про висліди своїх порівняльних дослідів на основі рукописів Синайського монастиря між літургічними, слов'янськими, георгіянськими і грецькими текстами відносно канонів параклетики. Загально кажучи, він ствердив наявно, що георгіянські тексти більше зближаються до грецьких ніж слов'янські. Вкінці о. Hannick накреслив методологічні принципи для свого наукового твору про ці канони, які мають незадовго появитись друком у Відні під наголовком: « Studien zu den Anastasima in den sinaitischen, griechischen, georgischen und slawischen Handschriften ».

Для кожного візантиніста, що стежить за розвитком дослідів про візантійський спів, в дуже важною справою питання про т.зв. хірономію, яку видвигнув у своїй доповіді о. Вартоломей Ді Саль-

---

<sup>2</sup> FOLLIERI ENRICA, *Giovanni Mauropode, Otto canoni paracletici a N.S. Gesù Cristo*, Roma 1967.

во, не подаючи, на жаль, ніяких інших нових конкретних даних, що сприялиб розв'язці цієї мабуть найбільш складної і спірної проблеми, що узяв би саме пояснення музичних візантійських знаків та їх перепис на сьогоднішню лінійну нотацію.

Хоч етимологічно, слово хірономія (χειρονομία), означає правило руки, якою супроводжається спів у його виконанні, то все ж таки це етимологічне поняття не відповідає точно її справжньому вжитку й повному значенню. Тому зайшла потреба, щоби в цьому загальному понятті хірономії розрізнити три окремі більш ограничені поняття, а саме: 1) Ексірісіс (ἐξήγησις) — пояснення, інтерпретація, розвинення, 2) Пійотіс — якість (ποιότης), 3) Ортографія.

1) Докази на існування хірономії в змислі ексірісіс можемо зустрінути в дуже давніх пам'ятках, як нпр. в італо-грецьких і константинопольських типіконах (гляди, типікон Евфретідос), в яких хірономія — ексірісіс стає явищем, що його вимагає прямо сама звичайна Богослужбена відправа, передовсім тоді коли є всеношна (агріпнія), підчас якої Богослужбова відправа є багато продовжена, хоч маємо однакове число псалмів, гимнографічних текстів та читань. На основі хірономії взятої, як ексірісіс, провадиться мелодійний розвиток і створення формул Псалтикона й Асматикона, двох відмінних стилів, що виступають у рукописнім репертуарі старинної візантійської музики. І тут годиться згадати теж на штучність в організуванні формул, яку відмічаємо у т.зв. музиці агіополіта, тобто монастирській (саме слово агіополіт зв'язується з монастирем св. Сави біля святого міста Єрусалиму).

2) Хірономія взята якісно відноситься до практичного виконання співу, вказуючи на його час, спосіб, ритм та динаміку.

3) Якщо все те, що є подане вгорі, висловлюється теж матеріально музичними знаками, тоді хірономія виступає в змислі ортографії, тобто ортографія є частиною хірономії, як вже твердив Thibaut. Очевидно, послідні два поняття хірономії, які логічно вирінули зі загального поняття хірономії можна зустрінути в малих трактатах візантійської музики, які дійшли до нашої доби. В рукописах знаки хірономії іноді є зображені червоною краскою над словами пісні; вони виступають теж і у слов'янських рукописах, де є розложені у двох або трьох рядках; і самозрозуміло, що ці знаки слід уважати, як частину, яка належить до цілоти нотопису.

О. Ді Сальво думає, що було б перебільшенням, коли вимагалася б, як цілком конечна хірономія в понятті ексірісіс до виконання візантійського співу. По цій доповіді вище згаданий допо-

відач повідомив про можливість існування у давній візантійській музиці поліфонічного співу. Це можна було б ствердити на основі грецького ґроттаферратського рукопису Г. γ. VI з XIII-ого століття, в якому мабуть під впливом заходу, спочатку однієї мелодії в ключі, тобто т.зв. мартирія, є подане двоголосся (діплофонія). Таким чином цю мелодію можна було б співати теж квінтою.

В дискусії, по доповіді о. Ді Сальво підкреслено факт, що ще досі проблема про хірономію є досить еніґматичною, отвертою до дальших дослідів, як теж проф. Карас добачував в хірономічних знаках означення каденції, ритму та довготи павзи підчас співу.

На закінчення цього цікавого та вдалого конгресу кінцеву промову виголосив передсідник останнього дня проф. Томадакіс, який подякувавши організаторам та учасникам конгресу, висловив побажання, щоби музикознавці в майбутнім висловили свої погляди на сторінках грецького журналу «Епетиріс етеріас віз. спудон», якого він є головним редактором. Він теж порадив, щоби старатись видати повну бібліографію візантійської музики від 1820-ого року по сьогодні. Згодом він заповів, що слідує конгрес відбудеться в Атенах в 1971-ому році, коли буде рівночасно теж конгрес візантійських студій в Букарешті. Добре було б ці два конгреси програмово зсинхронізувати. Усталено рівнож, що всі доповіді й повідомлення цього першого міжнародного конгресу візантійської музики появляться друком.

Вкінці відбувся концерт візантійської музики, що її в більшості переписав з рукописів о. Лаврентій Тардо (1883-1967). Співали ґроттаферратські ченці та питомці папської Грецької колегії під орудою о. Вартоломея Ді Сальво.

### III. Заключення.

На нашу думку, головним додатнім вислідом цього конгресу було глибша спроба музикологів запізнатись з всебічною проблематикою розвитку візантійського співу з яким є споріднені мистецькі течії в кожному народі Сходу, зокрема в українським. Та в сьогоднішніх обставинах досліди про нашу давню музику, як зрештою і про музику інших слов'янських народів є щойно в початковій і складній стадії. І про це, надіємось, обширніше щось сказати в окремих праці.

## ОГЛЯДИ Й ОЦІНКИ

### (CONSPECTUS ET RECENSIONES)

Історія українського мистецтва. Академія Наук Української РСР. Головна Редакція Української радянської енциклопедії. Гол. редактор Микола Бажан. Київ, 1966 і далі. Том I: Мистецтво найдавніших часів та епохи Київської Русі; том II: Мистецтво XIV — до першої половини XVII ст.; том III: Мистецтво другої половини XVII-XVIII ст.; том V: Радянське мистецтво 1917-1940, том VI: Радянське мистецтво 1941-1965.

Це монументальне (кожен том приблизно 450 сторінок) видання, дуже солідно видрукуване, хоч порівняно й невеликим тиражем 8 тисяч примірників, заповняє ту пустку, що існувала в українській культурі вже від давна. Різні брошуровані і здебільшого популярно написані видання або видання фрагментарні, що не охоплювали цілоти матеріялу, вкінці всякі конспекти і статті по збірниках та енциклопедіях не в силі були заповнити браку всеохопного синтетичного видання з науково-мистецтвознавчим підходом. У періоді між двома війнами Львів та еміграція на подібне видання не були спроможні через брак безпосереднього доступу до матеріялів і немалі кошти здійснення такого складного завдання. Не було таке видання можливе й на Україні радянській, де довгий час панували поплутані і самим авторам-теоретикам незрозумілі поняття про пролетарське, марксистське й матеріялістичне мистецтво й мистецтвознавство. В результаті, в ту добу з українського мистецтва були вилучені цілі періоди, особливо мистецтвознавці не знали, що робити з мистецтвом релігійним.

Всю роботу над «реабілітацією» релігійного мистецтва зробили вперед мистецтвознавці російські, які здобули для російської ікони назад повне визнання як для творчості народної і цим якоюсь мірою пробили стежку й для українського мистецтвознавства на радянській Україні.

Може найважливішою тут справою було вироблення критеріїв відношення мистецтва українського до мистецтва російського. Це стосувалося передусім мистецтва доісторичного і мистецтва Київської Русі, які входять у всі історії російського мистецтва як її органічна частина. Тут вироблено досить зручну «діалектичну» (себто з двома кінцями) теорію про те, що давня Київська Русь була спільним джерелом культури для росіян, українців і білорусів. Теорія ця вигідна для росіян, які далі вважають добу Київської Русі своєю власністю, але вона добре вкладається і в схему історії української, де ми самі завжди твердили, що Київ був куль-

турними Атенами для Сходу Європи і що це ми накинули свою культуру тим північним окраїнам київської великодержави, які пізніше еманципувалися і створили власні державні й культурні осередки. Якщо в цій теорії щось викликає застереження, так це ритуал її висловлювання. Для українських мистецтвознавців це, сказати б, обов'язкова формула, яка повинна бути згадана в кожній праці, щоб була не бути запідозреним в українському націоналізмі. Росіяни ж, якщо про це згадують, то радше з чемности і між іншим, зате зовсім не церемоняться у виданням, призначених для закордону, де російське мистецтво всіх часів єдине і неподільне. Згадати б хочби найновішу італійську енциклопедію археології: всі статті про українські пам'ятки написані виключно росіянами й Україна трактована тут як кожна інша провінція Росії.

З погляду наукового, українські мистецтвознавці, які писали історію українського мистецтва, не мали й половини тієї свободи писати про свої проблеми, що її мають їх колеги російські. Тут існують різні табу і ритуали. Наприклад, годі собі уявити, щоб якась російська радянська історія мистецтва дозволила собі лаяти російських закордонних мистецтвознавців за « буржуазний націоналізм ». Такий для Росії взагалі не існує. А в радянській Україні без цього ритуалу ніяке видання в друк не піде. Це видно і в історії мистецтва, про яку мова: тут кількома наворотами виклинається українських « буржуазних » мистецтвознавців, незважаючи на те, що цілі томи цієї історії побудовані саме на дослідях тих учених та, в загальному, принята їх ціла концепція українського мистецтва як окремої, відмінної від інших історично-культурної єдності. Гірше, що в цих намаганнях здескредитувати давніших українських мистецтвознавців бувають випадки свідомих перекручень фактів, які мають заступити брак аргументів. Проте кожен читач цієї історії повинен мати в тямці, що написана вона була в крайнє ненормальних умовах зовнішнього тиску; звідси — ряд важливих промовчань, викрутних стверджень і висновків, млявість опису творів, яких фактично вже немає, бо були вони знищені за радянських часів з явним або тихим дозволом влади.

Факти знищення численних пам'ятників українського мистецтва, особливо архітектури княжої доби, збуто декуди сухою приміткою, що той твір « до наших днів не зберігся ». Ту саму і незмінну стереотипну примітку носять такі знищені пам'ятники, як Михайлівський Золотоверхий собор, Трьохсвятительська церква з 1183 р. і церква св. Пирогощі (згадана в « Слові о полку Ігореві ») — всі в Києві. Але при знищених будовах, фундованих гетьманом Іваном Мазепою — Микольським соборі в Києві і Братській церкві там само — і цієї примітки немає. Зате висаджений радянською міною за німецької окупації Успенський собор у Лаврі записано на конто німців, хоч в офіційному списку « Пам'ятників архітектури, знищених німецькими наїзниками », виданім Академією Наук у Москві, цього собору — немає.

Найбільші спроби замаскувати знищення української архітектури знаходимо в третьому томі, що трактував мистецтво козацької



доби. Із збудованих тоді козацьких соборів з їх подивугідною архітектурою, яка не має для себе аналогій у дерев'яній архітектурі світовій, залишилися тільки рештки. В результаті, про чимало будов, які вже не існують, історія мистецтва пише як про об'єкти існуючі, або ж пускається в словесну гру типу «в — нема»: речення починається в часі теперішньому, але закінчується в минулому. А між тими церквами були будови до 50 метрів висоти, досконало скомпоновані за типово українським правилом церковної архітектури: зверхній вигляд будови точно відповідає її внутрішньому об'ємові.

Гірка доля постигла знамениті іконостаси бароккової доби, не раз п'яти поверхової висоти (20 метрів). Їх нищено систематично, між ними іконостаси соборів Києва, Чернігова, Ніжина, Полтави, Козельця і інші, з них залишився мабуть єдиний у Спасо-Преображенській церкві в Сорочинцях. Серед знищених колосальних іконостасів слід згадати іконостас у Катерининській церкві Єлецького монастиря, що займав усі три нави, та іконостас Троїцького собору в Чернігові. Вони визначалися не тільки монументальними формами, але й досконалими динамічними пропорціями мас. Всі ці знищення дбайливо промовчано і в результаті стаття про різьблення в третьому томі вийшла дуже куца. Очевидно, це сталося не з вини мистецтвознавців, яким припало на долю писати про ці справи: вони самі прекрасно мусіли знати справжній стан справи. Все таки, при всіх недомогах, вони встигли дати більш-менш точний реєстр зацілілих пам'яток українського мистецтва і це має свою вартість і значення: ті твори тепер важче буде «вилучити» з обігу. Для кожного ж, кому відомий дійсний стан справи, ця історія мистецтва є історією його нищення.

У перших трьох томах особливу увагу привертає той факт, що чимало місця віддано мистецтву релігійному. Логічно, без цього взагалі не було б про що писати, бо давнє наше, як і кожне інше, мистецтво було передусім релігійне, бодай до 17 ст. Це добре розуміли мистецтвознавці російські, які саме ікону поклали в основу історії російського мистецтва. Ця справа була не така проста і легка для мистецтвознавців українських, в час бо, коли скарби російської іконографії вже склясифіковані й опрацьовані монографічно, основний фонд українських ікон, що був у збірках Національного Музею у Львові, замкнутий на колодку в кол. Вірменському соборі і доступний тільки за спеціальним дозволом. Гірше, що коло 10 тисяч ікон складені на станках тісно одна коло другої, що унеможлиблює їх вивчення. В результаті та збірка, два з половиною разів більша за іконописні фонди Третьяковської галерії в Москві, є мертвим баястом, бо, як це писав московський журнал «Новый мир» (ч. 10, 1966), «директор музею у Львові боїться й думати про якусь експозицію, щоб йому не пришили релігійної пропаганди».

Тому не можна не відмітити, що в перших трьох томах історії українського мистецтва знаходяться досить змістовні статті про українську церковну архітектуру, іконографію, мініатюру й гра-

вюру. Сюди належать у I томі статті про архітектуру Київської Русі архітекта Ю. Асєєва, про монументальне малярство (мозаїку і фреску) пок. Є. Мамолата, про станкове малярство (ікону) В. Богусевича і Л. Міляєвої, і про книжну мініатюру В. Богусевича. В статті цього останнього, може вперше в українському радянському виданні, знаходимо кольорову репродукцію одної з мініатюр Трірського псалтиря (молитовника Гертруди, матері київського князя Ярополка), що зберігаються тепер у Міському музеї в Чивідале в Італії. Том II приносить статті про архітектуру Г. Логвина і Ю. Нельговського, про монументальне малярство — Г. Логвина (м.і., про фрески українських мистців у Польщі), статті про ікону Віри Свенціцької і Ф. Уманцева, про мініатюру П. Жолтовського і про гравюру А. В'юника. Том III має статті про архітектуру дерев'яну — П. Юрченка і муровану — М. Цапенка, про монументальне малярство Г. Логвина і Ф. Уманцева, про іконопис — П. Жолтовського і портрет — П. Білецького та графіку П. Жолтовського. Всі автори — фахівці свого предмету і кожен з них опрацював свою ділянку по змозі найкраще, хоч за не одну проблему можна сперечатися. Отак, В'юник почав історію українського друкарства від львівського «Апостола» Івана Федоровича 1574 р., тоді як кириличні друки для тодішньої України ще у 80-их рр. 15 сторіччя видавав у Кракові Швайполт (Святополк) Фіоль, якого І. Свенціцький, В. Січинський та інші українські дослідники вважають нашим першодрукарем.

Це сугерує, що авторіві тієї статті не дозволили відбирати Федорову-Федоровичові права першодрукаря для Московії й України. Але ця історія мистецтва не вагається й «ревіндукувати» від російського мистецтва деякі з його ключових творів. До них належить славетна ікона Оранти («Велика Панагія») в Третьяковській галерії в Москві, яка довго вважалася твором ростовсько-ярославської школи. Але сильні впливи мозаїкового монументалізму, якими визначається ця ікона, привели самих таки російських дослідників до висновку, що в 12 віці така школа в Ярославлі існувати не могла і що це мусів бути твір центру — Києва. Дальші досліді показали, що Велика Панагія — це, дуже можливо, той образ, який Вел. князь Володимир Мономах замовив у київського печерського іконописця Аліпія і подарував для уфундованої ним церкви в Ростові. Після перенесення митрополії з Ростова до Ярославля, перейшов туди й згаданий образ, був там замальований і в 20 рр. наново відкритий, до речі, в тому самому монастирі, де граф Мусін-Пушкін знайшов рукопис «Слова о полку». До цієї групи київської школи належить також знаменита ікона св. Димитрія з тієї самої галерії.

Ікона галицька, яка досі найчисленніше і найкраще збереглася, дає змогу робити далекойдучі стильові порівняння по лінії Греція (Атос), Балкани, Галичина, Новгород. Галицькій іконі в другому томі історії мистецтва присвячені дві досить вичерпні і проглядні статті В. Свенціцької і Ф. Уманцева; а все ж виринає пекуча потреба видати врешті документальну монографію про українську

галицьку ікону вроді двотомного каталогу ікон Третьяковської галерії в Москві, що обіймає коло тисячі статей про окремі ікони. Бо хоч і які цінні були праці пок. Іл. Свенціцького з цієї ділянки, вони вже перестарілі хочби з погляду поліграфічного: за 40 років завдяки добрим репродукціям ми маємо вже інший погляд на багато мистецьких пам'яток минулого. Покищо, українську лемківську ікону опрацьовують поляки, виставляють її в себе і в музеях Заходу і рекламують її як ікону «польську». Доказ того, що кожна порожнява старається виповнити себе сама.

Про два заключні томи, присвячені мистецтву радянського періоду на Україні, можна сказати хіба те, що якогось окресленого пролетарського, революційного чи соціалістичного стилю в мистецтві ще не знайдено. Твори т.зв. соцреалізму, співпоставлені з високимистецькими творами минулих діб, виглядають дуже вбого і ніяка «правильна» ідеологія їх не рятує. В цих томах знаходимо потвердження того, що радянське мистецтво творилося коштом нищення мистецтва українського всіх стилів, в самій історії мистецтва тихе признание, що з малярства М. Бойчука не збереглося нічого і що така сама доля постигла півтора сотки знаменитих портретів А. Петрицького. Не залишився ні один. Проте не можна не відмітити навіть у самій історії деяких оновних тенденцій, що їх внесли в мистецтво України передусім молоді мистці. Ці нові тенденції вичутні в декоративному мистецтві і графіці і їх можна б назвати поворотом до тих вихідних позицій українського мистецтва, що були в 20-их рр. і були зліквідовані після того, як усі українські мистецькі організації були закриті і всіх мистців включено до одної урядової спілки.

В час, коли пишеться цей наш огляд, ще не появилася друком 4 том історії, що має обіймати українське мистецтво 19 ст.

С. Гординський

## ДЖЕРЕЛА СХІДНЬОЇТЕ ОЛОГІЇ

(Ідея серії публікацій — «Софія»)

Від 1961-ого року Lambertus — Verlag Freiburg/Br., видає серію публікацій, метою яких є отворити доступ до поглибленого знання східних літургій і східної духовости.

Sophia, Quellen östlicher Theologie, herausgegeben von Julius Tyciak und Wilhelm Nyssen.

Колекція тих публікацій подає переклади текстів з рівночасним введенням і коментарями, а також заокруглені розвідки, тематика

яких — у найширшому змислі — розтягається на науку літургії: історія літургії, морфологія літургії, теологія літургії і пояснення літургії. Далше, ці публікації мають на меті прослідити і представити патристичні джерела літургічної спіритуальности. До джерел літургічного світу думки належать також ікони, архітектура храмів та світ символів, врешті також визначні теологи, оскільки вони мають якесь значення у розвитку літургічної морфології, чи духового оформлення літургій. Тут маємо на думці літургічні коментарі візантійських літургістів і духових мужів, а також духовість містиків, поетів, творців гимнів і філософів. До слова, отже, приходить тут ціле широке оточення, не лише у змислі Евхаристійної Літургії, під якою на Сході єдино розуміється літургія, але сюди також належать всі оформлення прилюдної Служби Божої, які в західній науці літургії розуміється загально як літургія, пр. Часослов, Церковний рік, св. Тайни, Благословення і проче.

Далше, метою тих публікацій є передати скарби східньої духової спадщини і форм східнього мислення для голошення Божого слова до церковних громад. Тому видавці тих публікацій мають на оці також пасторальну ціль, а саме розбудження святости у священників і вірних, то є цілого Божого люду, який в туземній мандрівці знаходиться на шляху до вічного життя. Крім цього, серія тих публікацій наміряє дати свій вклад до єкуменічної теології.

Софія — серія видала дотепер дев'ять публікацій. Перша публікація появилася в 1961 році п.н. Таїнство Господнє у візантійським церковнім році, авторства Юлія Тицяка.<sup>1</sup> (В 1963 році появилася переклад цієї публікації на італійську мову п.н. « Il mistero del Signore, nell'anno liturgico bizantino ». Edizione A. Gemelli — Milano).

Головною думкою і тому Софії є те, що найглибшим змислом Евхаристійної відправи і церковного року взагалі є уприсутнення таїнства Пасхи. Конституція про Літургію II-ого Ватиканського Собору виразно потвердила цей факт (I. Глава 15, 6). Кожна неділя особливо уприсутнює таїнство Великодня. Упродовж церковного року Господнє таїнство розвиває у різних відмінах Пасхальне таїнство. Для латинської літургії Rupert Berger у своїй розвідці п.н. *Ostern und Weihnachten zum Grundgefüge des Kirchenjahres* (Archiv für Liturgiewissenschaft Bd.VIII, 1-20) виказав співзвучність і паралелю великодніх і різдв'яних служб і тим самим наглядно представив, що великодній мотив є домінуючим у різдв'яних уявленнях літургії. Ще сильніше, як у латинській літургії, проявляється великодній основний тон у Евхаристійній Літургії і Часослові візантійської Церкви. Перший том Софія — серії п.н. « *Heilgenmysterium* » старається цей факт узасаднити.

---

<sup>1</sup> Автор є надзвичайний професор про орієнтальні Літургії на Українському Католицькому Університеті в Римі і парох у Рамерсговен біля Бонн-у.

У введенні автор виказує наперед закорінення церковного року у духовім світі Старого Завіту. Багато текстів Старого Завіту мають своє стале «місце життя» в культі. Вони частіше родяться в культі. Вони оповідають про досвід, який Божий нарід, громада синів Ізраїля, мав з Богом. У поодиноких старозавітніх святах, многократно є представлена велика Божа інтервенція, теофанія, в історії відкуплення. Уприсутнення історії спасення в культі відбувалося через рецитацію текстів. Така рецитація уважалася за стягнення Божої ласки з неба на зібрану громаду. В очах громади ця рецитація була певного рода епikleзою, в якій наново був присутній минулий Божий чин. Той рід Божого уприсутнення виступає в обох кругах візантійського церковного року. Підчас коли неподвижні свята церковного року беруть свій початок від 1-ого Вересня (день індікта), подвижні свята залежать знову передовсім від Великодня.

Великдень — як осередок — визначає неділі передпосного круга, як передсмак попереджуючого досвідчування Великодня; також передпосного і посного круга знаходяться в Посній Тріоді. Назва Тріодь або книга трьох од — пісень, походить від Канону од — пісень на Утрені. Досвітні ранні молитви Утрені мають як головне ядро канони, кожний з дев'яток пісень, а в поснім часі три оди — пісні, і звідси походить назва Тріодіон.

Перша передпосна неділя називається також неділею Митаря і Фарисея. Ця неділя є назнаменована великодньою величчю, перед якою християнин може стояти лише в покірній тиші і свідомості своїй власної незначности.

Друга передпосна неділя, то є неділя Блудного Сина, уважає потонення у глибокім жалю, як одинокий шлях до висот Великодньої прослави.

Чотири передпосні неділі формують духову поставу, яка означає приготування християнина на стрічу таїнства Пасхи. Саме це приготування є чистою ласкою, якої не можна досягнути зусиллями, лише даром можна її прийняти.

Третя передпосна неділя є Неділею про Страшний Суд, який наступить у славній Парузії, коли Господь знову прийде. Кожне Великодне святкування є попереджувачим унааявленням парузії — пришествія Господнього.

Четверта передпосна неділя, — то є Неділя про Рай, — дає нам вже тут передсмак райського мира через всепрощення в любові, яке приготує новий світ силою Великоднього всевідкуплення.

В понеділок перед першою неділею Посту зачинається Великий Піст. В передпосному часі є ще дозволені молочні і товщеві страви. Різномодні посні часи візантійських Церков, розвивають специфічну теологію посту, особливо у т.зв. Пасхальному пості, в Чотиридесятниці, в якому крім повздержання від м'яса, також всі молочні страви є заборонені. В поетичній частині Часослова більше разів звертається увагу на значіння посту. Піст виступає тут в першій мірі не як аскетичне зусилля людини, лише символічно, як життєва форма безплотного ества (ангелів), як містична

зустріч з Божеством, таїнственно — теологічно, як участь в христологічній перемозі над ворожими силами; гнозеологічно, як приготування до вищого пізнання у віднові вступних св. Тайн (Хрещення, Миропомазання, Евхаристія), яке завершується в Страсному Тижні і в день Пасхи.

Цією теологією посту є назнаменовані також інші дні посту візантійської Церкви, нпр. Марійський піст чотирнадцять днів перед святом Успення (15-ого серпня), і передріздвяний піст перед Різдом Христа (25-ого грудня). Крім субот і неділь, всі дні тижня Чотиродесятниці є безлітургійні, то значить, що св. Жертва Евхаристії відпадає. В середи і п'ятниці вірні причащаються на Службі Пржедєосвященних Дарів. (Пор. Пржедєосвященна Літургія латинської Великої П'ятниці). Змістом тих безлітургійних днів, є вислів поваги приготування до великого празника Великодня, яка, однак, перемінюється на пасхальну передрадість у кожную неділю. Кожна Жертва Літургії завжди є радісною подією, є висловом рясної радості в Господі, яка в пості виявляється більш помірковано. (Подібна думка знаходиться в латинській Літургії, коли опускається радісне Аллилуя в першу неділю перед постом, то є *Ser-tuagesima*).

Шість неділь Чотиродесятниці є кожночасно передчуттям Великодня. Вони називаються:

1) Неділя Православ'я або Правовіря на пам'ятку проголошення христологічної догми Сьомим Собором (787 р.), на яким було здефініоване право почитання образів.

2) Неділя св. Мощів у католицьких християн візантійського обряду. А православні у другу неділю обходять пам'ятку Григорія Палами (теолога гезихазму з XIII-ого століття).

3) Неділя Хрестопоклонна. Тут у всій висоті і глибині приходять до вияву в таїнстві Хреста інтимна єдність пониження і прослави (кенозіс і докса).

4) Неділя св. Івана Клімакса. Сирійський Отець Церкви описує у своїй «Драбині небесній» шлях до величі в огляданні Бога.

5) Неділя Покутниці. Св. Марія Єгипетська досвідчила милостивої ласки Господа хвали.

6) Неділя Квітна. Благословення Пальм пригадує муки і перемогу Господа.

Вершком Великодньої перемоги є відправи Страсного Тижня, а їх завершенням є невгомна радість великодньої ночі.

Сім тижням передсмаку Великодня і відновлення, відповідають сім тижнів насолоди Пасхою. Ці тижні називаються св. П'ятдесятниця. Тексти тих тижнів знаходяться в Пентекостаріоні. Сім рази сім днів є одним єдиним Великоднем. Вони вигравають цілу повноту Великоднього Таїнства.

Ці неділі називаються:

1) Антипасхи або Томина Неділя, силою Воскресення невірство переміняється у віруюче сприймання.

2) Неділя Мироносиць. Жінки — Мироносиці є символом духовного помазання Таїнств.

3) Неділя Розслабленого жилами — неділя милосердної любови.

4) Неділя Самарянки.

5) Неділя Сліпоуродженого.

Обі ці неділі є присвячені Великодній Тайні Хрещення, як відродження і воскресення з Христом.

Послідня неділя перед Зеленими Святами є присвячена пам'яті Отців Нікейського Собору. Отці потверджують христологічне таїнство — особову сполуку Божої і людської природи в Христі, — праобраз і начало убожествлення світа.

Неділя Зелених Свят є неділею сповнення. Сім рази сім днів і один день, приготавляють Христологічну повноту у Святім Дусі, що сам є завершенням Божого Об'явлення.

Зелені Свята означають в першій мірі христологічний празник і сповнення Христового Великоднього Таїнства. П'ятдесятый день по Великодні має на думці ціле завершення. У Старому Завіті, в передмойсєвій епосі, Великдень був стародавнім семітським празником пастухів. По виході з Єгипту, Великдень стався празником визволення і тим самим образом відкуплення. Зелені Свята уважалося, як празник завершення сімох тижнів. У Старому Завіті був це празник жнив — збору плодів і завершення плоду пшениці. В Новому Завіті цей празник умістовлює повноту христологічного таїнства і завершення Божого Об'явлення в зісланні Святого Духа.

Як христологічний празник, Зелені Свята є також троїчним празником, що має на думці сповнену життям зустріч з Тройцею. Троїчний потік життя, в якому є занурене сотворіння, завершується у Святому Дусі.

Неділя по Зелених Святах є неділею всіх святих. В той день небесна Церква обходить глибоко змістовне завершення П'ятдесятниці.

Увійшовши в славу Триєдиного Бога, стоїмо в крузі блаженних, які прославляють Бога в небеснім царстві. Небесне царство вже осягаємо, наскільки ми, ще несовершенні, можемо це відчуті. Латинська літургія також розуміє «Неділі по Зелених Святах» як літургію небесного царства. У візантійському духовому світі це відзеркалюється у співі «макаризмів» — блаженств, які співаються на Службі Божій в неділі замість третього антифона на службі оглашених. Дальше, наново дзвенить тут думка спільности у небеснім житті праведних у піснях Октоїха, які від тепер знаменують всі неділі аж до першої неділі посту.

Під Октоїхом розуміється книгу недільних і тижневих пісень, які є упорядковані відповідно до вісьмох церковних гласів. Кожний глас співається упродовж одного тижня з відповідними текста-

ми. Кожної неділі починається новий глас. Вісім тижнів творять одну єдність, звану «стовпом», — які повторюються що вісім тижнів. Змислом цього осьмигласного ритму є вислів завершення. Число 8, яке є надвишкою числа 7, в Старому Завіті уважалося за блаженство і надмір.<sup>2</sup> Тим чином, — упродовж цілого церковного року, — приходить до вияву блаженство повного таїнства Пасхи. Отже, цілий церковний рік є драматичною грою повноти відкуплення, осередком якої є Пасха Господня. У великодній подвижний ритм є вставлений неподвижний церковний рік, мотивом якого є Теофанія — Богоявлення. Теофанія або Епіфанія,<sup>3</sup> має на думці преславне об'явлення Божества в історії спасення. Великі Господські празники Преображення, Воздвиження Чесного Хреста, Різдество, Богоявлення — 6-ого січня, Стрітіння — 2-ого лютого, висловлюють ці теофанічні думки і є назнаменовані передчуттям остаточної парузії Господа при кінці світа.

Але цього самого дня парузії очікує літургія і в день Великодня. Тому ми можемо істоту подвижного і неподвижного церковного року окреслити як теофанічну Пасху і як Великодню парузію в бігу святого круга.

## II. Свідомство образу (Ікони).

В серії публікацій Софія появився в 1962 році II том<sup>4</sup> про образи, авторства Wilhelm-a Nyssen-a, співвидавця цієї серії. Другий том носить назву «Свідомство образу в ранній Візантії». Є це спроба увійти в духові та теологічні основні джерела ідей віри, з яких постало східне образотворче мистецтво ікон. Тим самим вже висловлено, що ця праця має виразно теологічний зміст. Вона не має наміру в першій мірі заторкувати мистецько — історичні та естетичні проблеми. На цю сторінку проблеми зверталось дотепер занадто багато уваги. Тут образ розглядається теологічно і рівночасно вкладається його в цілість духових та історичних розвиткових ліній. Особливо робиться спробу розуміти образ, як вислів історичного акту спасення. Тій цілі мають служити докладне введення і пояснення до самих образів, які є взяті з рукописів 6-10 стол., і подано там 4 чорно-білі і 20 кольорових таблиць. Особлива заслуга автора полягає в тому, що теологічні пояснення він скріплює текстами з літургії і патристики. В той спосіб положено підвалини до розуміння раннього і пізнього світу ікон, візантійського, а також слов'янського Сходу взагалі.

У вступі автор розвиває широку панораму образотворчої думки від Старого Завіту про вислови Нового Завіту, почерез світ

<sup>2</sup> Пор. 8 блаженств, довершення і совершенство.

<sup>3</sup> Богоявлення або з'явлення.

<sup>4</sup> Dr. Wilhelm Nyssen є студ. душпастирем в Кельні і доцентом для світоглядних питань Кельнського Університету.



Отців Церкви, аж до остаточного признання образу на VIII Вселенським Соборі 869-870. Тут є замарковані важні точки духово-історичного та догматично-історичного розвитку: абсолютна трансцендентність Бога в Старім Завіті забороняє всякий образ Бога. Вона стоїть в оборонній поставі супроти поганського многобожжя. В епосі пророків (8-5 ст.) виринає питання відносно одуховленої візії Бога в зміслових образах візіонарних з'яв. (Іс., Ез.). Тим чином злагіднюється тверда позиція супроти заборони образів і внаслідок цього до закам'ялої одноти Бога вноситься многогранність відношень. До певної міри лагідніше відношення супроти образів в пізно-юдейській Мемга Шокта науці поширюється в персоніфікаціях, які провадять до поняття св. Тройці в Новому Завіті. Новий Завіт бачить в Христі образ Отця. Логос є відбиткою Бога Отця, а вочоловічення безконечного Бога світить далі у відкуплених, в яких ясніє лице Отця, в багатьох братах Господніх. Доба Отців Церкви в перших часах християнської епохи 1-3 ст. була назначена боротьбою проти поганства. У виразній символіці св. Тайн, у знахідках катакомб і патристичних поясненнях, автор бачить виразний вилім. Все це з внутрішньою конечністю мусіло спонукати до образного вислову. Тому початковим фактором світу образів первісної Церкви не є поганізація чи етнізація, лише стимулом до розвитку образів є сакраментальний світ символів, щоб тим чином через поволоку і символи дійти до самого обличчя Божого величі. Цю сторінку особливо підкреслює Діонисій Псевдоареопажіт у своїх творах про «Ієрархії», в яких він пізнав ціле сотворення як єдиний образ Божого таїнства.

Остаточним теологом культу ікон є св. Іван Дамаскин, який проти раціоналістичного іконоборства у Візантії (720-843) дає догматичне узасаднення почитання образів на основі факту вочоловічення; на ікону дивиться як на таїнство, як гаранта і вислів преображеного світу.

Друга частина праці дає пояснення до кольорових табель; ці пояснення подає він не лише під кутом мистецько-історичним, але передовсім під кутом теологічним, і підбудовує їх текстами з Отців Церкви.

Перша кольорова таблиця подає нам репродукцію вигнання з раю, взяту з багряного рукопису Віденської книги Буття з половини шостого століття. Цей рукопис походить правдоподібно з Малої Азії, або з Константинополя. Він має текст Буття на багрянці пергамені і є писаний срібними і золотими знаками. В цьому рукописі знаходяться 24 образи з першої книги Старого Завіту, від гріхопадіня аж до смерті патріярха Якова. Таблиця вигнання з раю представляє провинену блуканину людської історії в пригноблених постатях перших людей. Рівночасно проявляється там обітниця визволення у світлих чертах супровідних постатей ангелів, які неначе висловлюють здогад, що через терня і смерть шлях людства провадить до світла вічного миру.

Друга таблиця провадить нас у квітучу епоху по іконоклястичних заворушеннях в другу половину дев'ятого століття. Вона подає

нам образ жертвування Ісаака, образ взятий з рукопису гомілій Григорія Назіанзенського. До круга цього рукопису належить також т.зв. *Kosmos Judicoplenstes*, від якого походить таблиця жертвування Ісаака. В типічному поясненні події жертвування Ісаака автор завертає до коментаря 8 гом. Орігена на кн. Буття, в якій ця сцена (жертва Ісаака) розуміється як прообраз Христового священства.

Інші кольорові таблиці подають сцени Старого Завіту, які своїми візрцевими висловами вказують на відкуплення через Христа кожноразово з поясненнями з патристичної літератури.

Кольорові таблиці 10-16 представляють факт таїнства відкуплення і є взяті з різних рукописів, нпр. з багряного рукопису катедральної бібліотеки в Синопі з половини шостого століття, з кодексу *Rossanensis* в катедральній бібліотеці в *Rossani* і з кодексу *Rabbula* в монастирі *Zagbe* в Мезопотамії (около 586 року).

Другий том серії «Софія» поєднує іконографічно, іконологічно і теологічно знамениті мініятури і образи, які разом взяті, дають нам вгляд у зміст образу, тексти Отців з рівночасним супровідним теологічним поясненням. Цей другий том уможливлує нам доступ до пізнання духовости ранньої Візантії і початкових форм східного іконопису.

### III. Про «Пасса» — Пасху.

В серії — «Софія» — появилася в 1963 році третій том, переклад і коментар старохристиянського письма Мелітона зі Сардес «Про Пасса», авторства *Josef-a Blank-a*.<sup>5</sup> Основою цього перекладу є виданий в 1960 році текст папирусу *Bodmer XIII*, з бібліотеки *Bodmer* в Женеві. Тут йде мова про гомілію Мелітона зі Сардес, найстаршу Великодню проповідь, про яку знаємо. Ця гомілія є дуже вартісною для Літургії і патрології. Введення орієнтує нас про особистість Мелітона зі Сардес і про його значення, як свідка передання віри другого століття по Христі, а також про цілу проблематику первісно-християнського свята Великодня взагалі.

Мелітон є свідком т.зв. «квартадецимальної» пасхальної відправи малоазійських громад. Відомо, що первісне християнство мало два роди великодньої відправи і Римський рік, який остаточно прийнявся в цілій Церкві, обходить Великдень в неділю по жидівським Великодні, який завжди обходиться 14 Нізана. Той звичай перейняли малоазійські громади, внаслідок чого названо їх «квартадециманами». З цього постав т.зв. спір щодо святкування Великодня між Малою Азією і Римом, але папа Анісет і св. Полікарп його злагіднили. Остаточо через інтервенцію св. Іринія

---

<sup>5</sup> Dr. Josef Blank є асистентом для новозавітного семінаря на Вірцбурзь-  
нім Університеті.

цей спір закінчено. Нікейський Собор установив римську практику для всіх громад.

Книги св. Євангелія подають дві дати смерти Ісуса. По заподанні синоптиків Тайна Вечеря була послідною пасхальною вечерею і відбулася 14 Нізана, а 15 Нізана мав тоді бути днем смерти Ісуса. Традиція, що йде за Євангелистом Іваном, не знає жодної Пасхальної Вечері. На основі цієї традиції була це звичайна вечеря, то є пращальна вечеря зі своїми учениками. Отже, смерть Христа мала б наступити 14 Нізана, в т.зв. « День Приготування ». Ісус помер тоді, коли в святині кололи великодні ягнята.

По думці Lohse<sup>6</sup> синоптична традиція була міродайною для практики квартадециманів. Малоазійська громада постила цілу ніч від 14-15 Нізана й очікувала приходу Господа. Около третьої години рано вона відправляла Евхаристійну Літургію і приймала прихід Господа сакраментально, — бо очікувана парузія Господа не сповнилася. Проти цього погляду виступає Блянк. Він каже, що у практиці Квартадециманів приходить до вислову радше традиція св. Йоана і звертає увагу на Апокаліпсу, яка говорить про малоазійські громади.

З Апокаліпси виходить, що малоазійські громади були оформлювані авторитетом Євангелиста Йоана. Їх осередком є Ефез, велика митрополя. По його думці Великдень квартадециманів є позначений таїнством. А це таїнство має в собі спасенну присутність Відкупителя з усіма його спасенними актами смерті і воскресення. Великодня Евхаристія була б, отже, уприсутненням або празником Господньої пам'ятки. Blank доказує це на основі екзегези самої Гомілії Мелітона і закидує Lohse те, що він занедбав глибший розгляд цієї гомілії. Власне на основі докладнішого розгляду Гомілії, Blank доходить до висновку, що таїнство Пасхи має в собі спасенне уприсутнення Христа. Цьому відповідає есхатологія св. Йоана, яка в сакраментальній дії бачить попереджуюче досвідчення есхатологічної події. В самій гомілії нема Парузії, в розумінні безпосереднього досвідчення з — близька, бо в часі Мелітона († 175) вона вже зникла. В той спосіб перекладач і коментатор цієї гомілії приходить до такого висновку: « Пасха квартадециманів є святом Великдня на основі традиції св. Йоана. А корені цього свята сягають аж до перших початків християнського празника Великдня » (ст. 41).

В розумінні Пасхи за традицією євангелиста Йоана смерть, воскресення і преображення є одною есхатологічною цілістю і вони стаються присутніми в таїнстві. Слово « нове таїнство » є ключевим словом до повного зрозуміння Гомілії.

А що означає « нове таїнство »? J. Blank вникає тут у теологію пасхальної гомілії Мелітона: нове таїнство висловлює цілий комплекс змістів, від Божого пляну спасення через продовження спасенного досвідчування і об'явлень в історії спасення; кульмі-

---

<sup>6</sup> A. HONSE, *Das Paschafest der Quartadezimaner*.

наційна точка яких знаходиться в Пасці Христа, ділі відкуплення, аж до уприсутнення спасення в Евхаристійнім таїнстві. Головним елементом історичної теології Мелітона із Сардес є тяглість Теофанії в історії спасення від Старого Завіту аж до сповнення в Новім Завіті.

«Старе таїнство» стояло під знаком обітничі, якої образом є вихід з Єгипту, а нове таїнство полягає на сповненні, на правді (ἀλήθεια).

Від праобразу Ісх. 12 аж до Пасхи простягається лук сповненого спасення. А повнота спасення знаходиться в Киріосі єонів, який цілу глибину зміслу свого відкуплення постійно уприсутнює. Про цю дійсність оповідають останні слова Великодньої Гомілії:

«Я —  
говорить Христос,  
Я переміг смерть,  
і над смертю затріюмфував,  
і до царства мертвих вступив,  
Сильного (Сатану) зв'язав,  
а людину пірвав я  
до висот неба,  
Я, говорить Христос,  
Нумо, отже,  
прийдіте всі ви, племена людські,  
які валяєтесь в грісі,  
і прийміть прощення гріхів!  
Бо  
Я є ваше прощення,  
Я є Пасха спасення,  
Я є ваше воскресення.

#### IV. «Вихід — Восход Мойсея».

Крім орієнтаційних розвідок і самостійних публікацій серія «Софія» приносить також переклади текстів грецької і сирійської патристики. Третій том Йосифа Блянка був передовсім дослідом над Пасхою квартадециманів і тільки в додатку до публікації подав текст Великодньої гомілії Мелітона зі Сардес. Знову четвертий і восьмий томи є передовсім перекладами з основнішим введенням. Головна увага спрямовується на перекладений текст. Переклад і введення зладив Manfred Blum.<sup>7</sup>

Четвертий том подає переклад одного з найславніших містичних текстів патристики. Під наголовком «Восход — Вихід Мойсея», перекладач випроваджує перед нами твір св. Григорія Нис-

<sup>7</sup> Manfred Blum є гімназійним учителем вищого службового ступня.

сейського п.н. «Життя Мойсея». Переклад зроблено на основі грецького тексту вид. Sources chrétiennes de Jean Daniélou, Париж 1953.

Заки приступимо до аналізу введення Манфреда Блюма, наперед належить пригадати про істоту християнської містики. Теологічно під містикою розуміємо благодатне внутрішнє переживання, надприродно спричинене досвідчення Бога (*cognitio experimentalis*) і божеських правд, у злуці з глибоким пізнанням і любов'ю Божеського. Впарі з цим може бути получене досвідчування стану ласки.

Східня містика завжди є повна Божеської трансценденції, навіть в іманентнім переживанні остає вона трансцендентною. Це показується передовсім в тому, що містики і теологи у своїх висловках уживають залюбки негативної форми. Негативна теологія немає відваги говорити, чим Бог є, радше висказує вона те, чим Бог не є. Переконливим прикладом такої теології є власне твір Григорія Ниссейського про «восход» Мойсея.

Як Мойсей в темноті хмари міг сприймати Боже слово, так само діється і з людиною, що бажає пізнати Бога; лише в темряві містичного дивлення показується людині світло Бога в невиразних контурах.

В кожній містичній зустрічі з Богом остає велика тінь недовідомого Божества висловом і ограниченням рівночасно.

Введення перекладача має на меті накреслити ці лінії, які провадять до Бога. Трансцендентність Бога завжди залишається ненарушеною. Ніколи не можемо бути в самій цілі. Хто вірив би, що він дійшов до цілі, обманює сам себе. Неспокій в напрямі до Бога є найвищим нашим досвідченням. Совершенство треба завжди наново шукати. Лише в «піднесенні» шукаючий Бога дух може вдержатися.

Це безупинне «піднесення» понад самого себе провадить, правда, не до спокою, але до якогось відчуття Божеської радості, яка завжди кличе до нових берегів, хоч не знаходить спокою в цьому. Отже, завжди неосяжний, незглибимий Бог — сам осягає нас в Христі. Христос є Божим шляхом до нас, щоб і ми в Христі прийшли до Отця. Христологічна синтеза є перехресним пунктом усіх ліній, від Бога до людини і від людини до Бога. Цією вказівкою на Христа, як осередок всього буття і шукання, кінчиться ця книга містичного неспокою: «...Стати приятелем Бога — принайменше на мою думку — це завершення цього життя... А те, що ти знайдеш, коли твій дух піднісся до величного і Божеського, — а ти, як я добре знаю, багато знайдеш, — буде повним успіхом, пожитком для всіх в Христі Ісусі, нашому Господі, якому хвала і сила належить аж до кінця віків, Амінь» (ст. 135).

## V. Про Святого Духа.

Крім перекладу містичного твору св. Григорія Ниссенського, Manfred Blum дає нам ще в німецькій перекладі головний догма-

тичний твір брата св. Григорія, св. Василя († 378) про Святого Духа (VIII том серії — «Софія»).

Цей переклад зладжений на основі французького видання Sources chretiennes, B. Purche, Paris 1945 (Basilius de Caisarée, Traité du Saint Esprit).

Цей твір впроваджує нас у питання другої половини четвертого століття, а саме питання про «пневма» — πνεῦμα Бога. Нікейський Собор (325) здефініював лише Божество Сина. Проблематика Святого Духа залишилася відкритою. Навіть саме Боже Синівство Господа не було ще однозвучно вияснене. Цісарський двір у Візантії спомігав семіаріянів і наносив багато заколоту. Пояснювання рішень Нікейського Собору було хитке. Що властиво належало розуміти під словом «гомоузіос» — ὁμοούσιος? Семіаріяни пояснювали це слово, як істотно-подібний, а не істотно-рівний (не ὁμοούσιος лише ὁμοιοούσιος,). Внаслідок цього і Святий Дух не міг бути істотно-рівний з Богом Отцем. «Пневма» розуміли як щось сотворене. Твір св. Василя доказує, що Пневма є істотнорівна з Отцем і Сином, хоча з резервою він примінює слово «Бог» до Святого Духа. Приятель Василя, Григорій Назіанзський пояснює це тим, що св. Василій старався узгляднити людську неміч і тому уникав надто острого формулювання. Ближчою причиною появи твору про Святого Духа була просьба Ампліоха з Іконії, щоб пояснити своєму приятелеві літургічну формулу «Слава Отцю і Сину і Святому Духу», яка була уживана в культі в Кесарії. — Побіч цієї формули стоїть старша формула «Слава Отцю *через* Сина у Святім Дусі». — Цю формулу семіаріяни і пневматомани (заперечували Божество Святого Духа) розуміли в еретичнім змислі. Василій знову доказує, що обі формули мають однакове значення. Цей доказ є біблійний, опертий на аналізі біблійних текстів. Взагалі Василій показується тут позитивним теологом, який свої тези скріплює цитатами зі Св. Письма і традиції. Власне в цьому полягає властиве значення св. Василя. Він не є спекулятивним мислителем, лише бажає далше передати безпереривну традицію, саме в тих захитаних і замотаних часах, перед третім Вселенським Собором в Константинополі (381), який осудив пневматоманів, а католицьку науку виразно здефініював.

Остаточно можемо ствердити, що Захід з Августином і його т.зв. психологічною наукою про Трійцю пробував дати біблійно-спекулятивні узasadнення таїнства Пресвятої Трійці, коли александрійські Отці Церкви насвітлюють сторінку економії спасення, а Кападокійці видвгають біблійно-традиційну лінію. Завершення науки про Пресвяту Трійцю дає св. Григорій Назіанзський, який своїми славними п'ятьма теологічними бесідами перед Собором в Константинополі представляє, таїнство Трійці як живий кругообіг Божеського взаємовідношення, як величну періхорезу (взаємне просякнення) одного і триєдиного Божества.

## VI. Похвальна пісня з пустині.

René Droagnet видав в Лювені «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium». В цій збірці появилася твір гимнів св. Єфрема Сирійського († 373) в німецькій і сирійській мові, авторства Edmund-a Beck-a.

Перекладач і коментатор E. Beck подає нам в сьомім томі серії — «Софія» — вибір тих гимнів (Ephräm der Syrer: Lobgesang aus der Wüste, eingeleitet und übersetzt von Edmund Beck, 1967).

Введення орієнтує нас про літературний твір сирійця та подає біографічні нотатки, наскільки вони для нас доступні.

Особливо важними для нашої цілі є літургічні гимни головних празників церковного року: Великодня і Різдва. Гимни «de nativitate» — «епіфанія» — в різних формах антиномічного вислову, типічного в Літургії, звітують нам про чудо Божеського народження, що дарує життя всім, які відродяться. Тим чином день Рождества являється як великий день світла з глибин Божеського Слова, яке походить з глибин Ненародженого. День Рождества є великим «Сьогодні», бо «Божество самовідало себе людству на те, щоб люди прикрашували себе печаттю Божества» (Гимн Рожд., 99, ст. 26).

В подібний спосіб пасхальні гимни висловлюють подивугідне таїнство Божеського пониження, яке всіх підносить до висот. Великі типічні образи святої історії сповняються в Божеській дійсності. «Коли Господь в кімнаті Тайної Вечері споживав пасхальне ягня, Він вступав у сам символ. Справжнє Ягня споживало пасхальне ягня, символ поспішив — вступити у нутро дійсности».

«Бо всі праобрази мешкали у Найсвятішому і чекали на Того, хто всіх наповняє» (Azumis III, 11, S. 48). В таїнстві Пасхи сповняється ціла історія спасення. У двох святах Пасхи, старій і новій Пасці, проходить суд і відкуплення.

«Щаслива ти, храмино Тайної Вечері! Бо в тобі наставлена була вага правди на оба боки, — тут були дві Пасхи і два ягнята — та два народи, два закони. — Народ рівнявся зі своєю Пасхою; проминаюче ягня; і як час ягняти проминав, і зникав народ. Відкуплення народів є правда, яка не зникає. Бо це є ягня, яке не проминає» (З гимнів Розп'яття III, 3, ст. 50).

У воскресних гимнах показується космічна сила відкуплення:

«І злетів на землю той Всепастир — та шукав Адама, заблукану вівцю. — Він ніс її на раменах і возвигнувся в гору. Він стався жертвою Господа пастви. — Нехай благословенне буде його милосердя!» (З гимнів Воскресення I і II, 2, ст. 52).

«Слово Отця вийшло з лона (Отця) — і прийняло одержу тіла з іншого лона. — Від лона до лона йшло (Слово), і враз із ним наповнялися чисті лона (Марії і Церкви). — Нехай буде благословенний той, що замешкав у нас!» (7 ст. 53).

«З висоти зійшов Він як Господь, — з лона матері вийшов він як раб, смерть впала перед ним на коліна в Шеолі (аді), а в його

воскресенні життя поклонялося йому. — Слава його перемозі!» (8, ст. 53).

Особливе становище займають «Пісні Нізібенські». Перед сто роками видав їх вже G. Bichel, E. Besk бере з них передовсім біографічні дані. Він видав їх наново і поділив на дві частини. Другу частину він називає радше «Пісні Едеські», бо вони походять з часу побуту святого в Едесі, по здобутті Нізібіс персами. Ці пісні мають виразно есхатологічну ноту. Тут, каже він, промовляти самій смерті, а смертних закликає, щоб не плакали, лиш величали Бога і невтомними голосами приносили хвалу Богу. Єфрем, здається сам близький кінця — і оце підноситься його зір до Господа величі, вічної любови, яка радо завжди прощає і забуває. Його прощальний спів завжди міг бути тільки хвалою Бога:

«Прийдіте, ви і я, щоб приносити хвалу тому, який убиває та також оживляє, щоб помагати» (Нізібенські пісні 18, ст. 108).

«Нехай наша хвала, мій Господи, станеться живою жертвою, бо ти жертвою твого тіла дав життя живим і мертвим» (Ніз. пісні 19, ст. 108).

«Хвала тому, що приодів себе нашим тілом, помер та воскрес! — Він помер задля нас, а ми живемо через нього. — Нехай возвеличен буде Господь — во віки вічні» (Ніз. пісні 20, ст. 108).

## VII. Поучення — Мислі Отців (том VI).

До перлин старохристиянської літератури належать, без сумніву, т.зв. *Apophthegmata Patrum* (Мислі Отців). Вибрані поучення — мислі Отців були видані вже 1963 році у збірці, яку зладив Endre von Ipanke, а які серія — «Софія» — вперше переклала в цілості і в шостому томі предложила для німецько-мовної публіки. Переклад зладив Bonifaz Miller з грецької збірки I.P. Cotelier у вид. Migne (P.G. 65, 71-440) і заосмотрив їх доповнюючим вибором з латинської традиції на основі видання H. Roswende (Migne EPL, 73, 855-1022)<sup>6</sup>

Крім перекладу, Bonifaz Miller заосмотрив це видання відповідним коментарем, який орієнтує про різних давніх Отців Церкви. Збірка ця подає переклад славного *Gerontikon*-у, або *Alphabetikon*-у, назва якого походить від того, що грецьке видання є упорядковане алфаветично, підчас коли латинський переклад є уложений тематично.

В цьому томі йде мова про одно з найважливіших свідoctв східнохристиянської духовости, про першу книгу, яку дається до рук новикам в монастирі і яка побіч «*Philokalia*» (Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν πατέρων) була найбільш відомою аскетично-виховною книгою Східної Церкви.

Видання *Gerontikon*-у (від γέρωντες) було зладжене перший раз в п'ятому столітті. Редактор цього видання є невідомий. «*Apophtheg-*

<sup>6</sup> Bonifaz Miller є Венедиктином в Scheyten



mata» відзеркалюють доволі багато інтересних культурно-історичних елементів; нпр. дають нам вгляд в життя еремітів, анахоретів, в Єгипті, Тебах, Синаю, і Палестині. Вони передають нам образи про убогість і досвід строгого життя анахоретів, а також про їх внутрішню боротьбу і подвиги. Рівночасно маємо тут перед очима початки кенобітичного, спільного монашого життя. Ми довідуємося про взаємну поміч і про початки організаційного життя монастирів, про давних Отців і їхніх учеників, про мудрість настоятелів та про ревність учеників. Тут дістаємо вгляд в їхній душевний мир, а також довідуємося про внутрішню розсіяність мучених демонами. Пізнаємо їхню космічну всебільність, а також їхнє безсилля супроти нічевости, чи супроти безможности природи. Відчуваємо тут монотонію пустині та демонію печер і гірських скель. Відчуваємо тут також розраду тиші і довідуємося про братерство, про мир совершенства тих, які перемогли в Бозі, про довір'я уповаючих і вповні відданих Богові. Ми прислухуємось їхнім внутрішнім сумнівам у вірі, підшептам ворога, також сприймаємо розраду — потіху в речах, сприймаємо мову квітів, велич простору і чудовий гірський красвид, дістаємо розраду від німих сотворінь; сприймаємо дивні звуки звірят, джерел і потоків; мелодію бурі і ритм віддихаючої ночі, світло небозводу, рокіт дичини і пустині.

Ці сентенції Отців є передовсім свідком — вістуном внутрішнього духа. Хто вміє уважно прислуховуватися тому свідцтву, розв'язка сумнівів є підбадьоренням в його боротьбі та потіхою, яка походить від миру успокоючої тиші. Як вислови Отців про внутрішню молитву, які в Філокалії звертаються до поступивших у внутрішньому житті і взивають їх до контемплятивного життя містиків, так само вказівки-поучення *Aprophthegmata* є призначені для малих і початкуючих. Вони не є лише аскетичним поштовхом, але їх можна розуміти остаточно на основі містичної духовности. Св. Отцям в однаковій мірі чужою є схематична різниця між початкуючим аскетично-духовим, а містично-поступовим життям, як також різниця між індивідуальним зусиллям і сакраментальним обдаруванням. Індивідуальне зусилля і сакраментальна ласка мусять себе взаємно проникати. Аскезу може вправляти лише сакраментально освічена і наділена ласкою, відроджена людина, як також містичне переживання мусить йти в парі з аскетичним життям. Містика та аскеза збігаються, отже, разом є нерозривно з собою пов'язані. Це власне є духовою мудрістю «*Aprophthegmata*» — Поучень.

### **VIII. Візантійська Літургія.**

Про візантійську історію Літургії не появилася до тепер жодна систематична публікація в німецько-мовному світі. Крім звичайних підручників літургії, які в більшості загально орієнтують, є вправді цілий ряд нарисів і статей в теологічних фахових періодиках, що займають становище до поодиноких проблем, але немає досі монографії про історичний розвиток візантійської Літургії,

яка б систематично розглядала всі важні проблеми. Тому п'ятий том серії — «Софія» є заслуженою працею, яка заповняє дошкульну прогалину відносно візантійської історії Літургії.

Hans-Joachim Schulz<sup>9</sup> зладив таку монографію, як п'ятий том в серії — «Софія». Сам титул цієї монографії «Візантійська літургія, походження її символічного виду» не зраджує ще того, яке багатство аспектів і сміливих думок розвиває автор. Він не вдовольняється поданням генези справи, але втягає до кола своїх розважань духову і культурну історію, літературні та мистецько-історичні образи і, врешті, теологічні пояснення символів. З цього об'ємистого розважання виходить образ цілого засягу літургічної морфології. На особливу увагу заслуговує те, що автор на основі догматично-історичного вислову розуміє постання історичних форм, літургічно-творчі енергії і постаті, які отримують свою оцінку від їхнього близького відношення до таїнства.

Під таїнством автор розуміє — в змислі католицької містеріо-теології новішого часу — уприсутнення чину діла відкуплення Христа в Евхаристійній Жертві. Це власне дає авторові сильну теологічну станицю, на основі якої він може дати оцінку літургічних висловів відповідно до змінливості духових сил і постатей первісної Церкви. В той спосіб в цьому томі сполучується в одну органічну цілість історія, історія духовості і теологія.

Висліді його дослідів можна зформулювати в цей спосіб: Розвиток візантійської Літургії триває упродовж одного тисячеліття, від первісних Отців Церкви аж до його завершення в чотирнадцятому столітті.

I. Перший період появляється в часі між другим і третім Собором (381-431). Є це доба покладення основ і розвивання тринітарних та христологічних догм. Для візантійської Літургії цей період є одночасно епохою консолідації. Оба уживані в тому часі формулярі Літургії приписуються св. Василієві († 343) і св. Золотоустому (407). Це приписування не означає в ніякому разі історичного устійнення. Лише відносно Анафори Василя можемо з певною правдоподібністю припускати авторство цього Отця Церкви. Ця правдоподібність є тим більша, коли приймемо до уваги факт, що теологічна думка Анафори годиться з такою ж думкою Василя. Зрештою, походження — початки візантійської форми Літургії св. Івана Золотоустого, якої найстарший рукопис *Barberini Codex* походить з восьмого століття. В часі св. Івана Золотоустого в Константинополі відправляли Літургію Апостолів, батьківщиною якої є Сирія.

На основі ситуації четвертого століття зрозумілими будуть для нас деякі догматично-історичні властивості візантійської Літургії.

---

<sup>9</sup> Автор є професором Літургіки на теологічно — філософичній високій школі в Königstein/Taunus.

Відомо, що давній Схід уживав Славословія « Слава Отцу через Сина у Святім Дусі » та пізнав посередничо-священничу функцію Христа. В часі арія́нського за́колоту уважалося це Славословія неправильним, як субординація Отцеві. Принайменше можна було це примінити до історичного Ісуса. Але Преображений Христос одержує рівну честь. Тому правовірні в Антіохії, на чолі з Діодором з Тарсу і Флавіяном, змінили літургічну формулу на « Слава Отцу зі Сином і Святим Духом ». Подібно сталося в Кесарії в часі Васи́лія. Також Анамнеза в тому часі була сильніше розбудована. Щоб Службу Божу можна розуміти, підчеркувано тоді « Пам'ятку земного діла відкуплення Ісуса ». Цю пам'ятку розумілося, як репрезентацію, уприсутнення. У Гиполита сказано: « Споминаючи обходимо », тим чином описується тепер докладно пам'ятку всіх діл спасення. В той спосіб ми стоїмо при джерелі патристичного розуміння таїнства.

Подібно мається справа і з Святим Духом. Він виступав особливо в Епиклезі. Підчас коли під Епиклезею в часах Іполита і під Анафорою Addey і Magi в першій мірі розумілося освячуючу Епиклезу учасників Евхаристії, по 381-ім році (Собор в Константинополі) Епиклеза зводиться щораз то більше до освячуючої формули, в якій лише слабо пробивається первісний характер.

Факт таїнственного характеру Літургії Івана Золотоустого автор виказує на основі розуміння Літургії з творів того ж Отця Церкви. Підчас коли G. Fittkau<sup>10</sup> доказує, що поняття таїнства в Івана Золотоустого в ширше взяте, як таїнство культу взагалі, Н. J. Schulz в докладній аналізі доказує, що це всеобіймаюче поняття таїнства реалізується особливо в таїнстві культу Пресвятої Евхаристії. Тайна Евхаристії виступає тут передовсім есхатологічно, як небесним реалітетом сповнена дійсність. Сильний реалітет символіки таїнства Евхаристійної Жертви висловив ще інший Антіохієць. Теодор з Мопсвестії ще сильніше зв'язує пам'ятку смерті і воскресення з таїнством культу Евхаристії. В цьому культі він бачить образ відображення таїнства відкуплення — спасення, а в земному священнику бачить він ікону Первосвященника — Христа, в дияконах бачить відбитку небесних чинів, які невидимо є присутні при звершенні Жертви. Своїми мистагогічними катехизаами Теодор положив фундаменти для пізніших коментаторів Літургії, які представляють небесну в земній Літургії.

II. Другим періодом розвитку Літургії були часи, коли Константинополь став домінуючим центром цісарства. Теодор з Мопсвестії накреслив теологічні напрямні до розуміння Літургії. Літургію уважалося як відображення Божеських діл спасення і небесної дійсности. Відносно цього розуміння особливе значення має твір Псевдо-Діонісія про Ієрархії. Ідея Діонісія Ареопагіта опановує

---

<sup>10</sup> G. FITTKAU, *Der Begriff des Mysteries bei Johannes Chrysostomus*, Bonn 1953, S.F.

юстиніянську епоху, між 381-им роком і 12-им груднем 537-ого року, коли то за цісаря Юстиніяна завершено посвячення св. Софії в Константинополі. В тому часі припадають сумні століття несторіансько-монофізитичних заблуджень-вресей. Особливо послідні століття цієї епохи відзначаються сильним розвитком Літургії.

На Халкедонському Соборі 451 р., який у 28-ому каноні признав Константинополеві перше місце по старому Римові, католицькі єпископи піднесли проти монофізитів божий клич: « Святий Боже, Святий Кріпкий, Святий Безсмертний ». У зміслі Халкедонського Собору, цей клич скерований до Христа мав на меті підкреслити злуку обох природ незмішано і нерозділено. Від того часу цей клич називається *Τρισάγιον* (Трисвяте), але незабаром його мильно інтерпретовано. В тому часі напевно впроваджено до Літургії *τρिसάγιον* — « Трисвяте ». Антіохійський патріярх Петро Кнафей (468), який схилився до монофізитизму, додав ще слова: « що за нас був розп'ятий ». Ця теопсихічна формула була пізніше поправлена православно: « Один із Святої Тройці був розп'ятий ». Так, отже, ця формула ввійшла до « Єдинородний Сине » цісаря Юстиніяна і була прийнята також монофізитами.

III. Третій період розвитку візантійської Літургії становить юстиніянська епоха. Ця епоха є характеристична ідеєю св. Софії, яка має відобразити небо на землі. Тут переживається Літургія як земне відображення небесної Літургії. В юстиніянській Літургії приходять вже великий вхід — перенесення Дарів на головний престіл, — херувимська пісня та уживання теплоти (*Zeon*) при змішанні святих Дарів. « Докладне значення храму і Літургії юстиніянської епохи подає містагогія Максима Ісповідника. В цій містагогії виступає консеквентне застосування діонісійського принципу культу в Літургії ».<sup>11</sup>

IV. Четвертий вирішальний період літургійного розвитку припадає на часи іконоборства, в яких то часах почитання образів доходить до літургійного розквіту через теологічні праці почитателів ікон. Сьомий Вселенський Собор окреслив право почитання ікон і узаasadнив його фактом Вочоловічення. Тим чином цей Собор був завершенням христологічної теології. Мистецьким висловом тих ідей є т.зв. « Нова Церква » в Константинополі, яку посвятив Фотій (в історії мистецтва znana під назвою « Nea »). Важним явищем в тому часі є оформлення культу приношення Дарів з глибокою символікою (Проскомидія). Висловом теологічного пояснення літургійного розвитку є літургійний коментар св. Германа з Константинополя (около 730).

V. Найбільш завершене оформлення візантійської образної думки припадає на епоху династії Комnenів. В одинадцятім і два-

<sup>11</sup> H. J. SCHULZ, s. 189.

надцятім століттю це оформлення знайшло свій вислів в храмі, що є святим місцем прийняти Тайнства. Прикладами такого оформлення є славна монастирська церква св. Луки (початок XI-ого століття), церква Nea Moni в Хіосі (початок XI-ого століття) і церква в Дафні (кінець XI-ого століття). Під оглядом літургічним замітним є в тому часі впровадження Asteriskos (звізда) в Проскомидії. Звізда вказує на Вовлочення і на космічне всесповнення Христової Теофанії. Висловом того теологічного погляду є коментар Літургії Теодора з Андіди, який проводить до кінця літургічний принцип образу Теодора з Мопсвестії.

VI. Властиве завершення візантійська Літургія досягає в епосі послідної візантійської династії Палеологів. В іконографії відзначаються передовсім ікони « Причастя Апостолів ». Пізніше розвивається іконостас і його літургічне значення. Теологічно важними є літургічні коментарі Симеона Солунського († 1429), вартість і заслуга яких полягає в зібранні і устійненні символічно-пояснювальних мотивів.

Найбільше завершене пояснення Літургії подає Николай Кабазілас († 1371), який бачить суть Евхаристійної Літургії в Анамнезі і тим чином повертається до суті тайнства. У творі Н. J. Schulz-а сплітаються в одну нерозривну єдність літургічні пояснення та історія Літургії.

## IX. Присутність ласки в східній Літургії.

В 1967-ому році появилася студія про присутність спасення в східній Літургії авторства Ю. Тицяка, як дев'ятий том. (J. Tyckiak: — Gegenwart des Heiles in den östlichen Liturgien GBd. der Sophia — Reihe, Freiburg/Br. 1967).

Метою цієї праці є дослідження містерії в Літургії Сходу. Духовий світ східньої Літургії коріниться в патристиці. Вступні гадки розглядають власне ці духово-історичні основи східньої Літургії і теології. Автор пробує тут представити ясно, в якій мірі християнський Схід є зобов'язаний супроти первісної Церкви і як його духовість у безпереривній традиції зберігає аж до сьогодні епоху Отців Церкви та теологічні й літургічні ідеї християнської старини. Ця безпереривна лінія лучности зі стариною, вірність супроти давньої Церкви, не є лише чистою консервацією-зберіганням старого, але завжди новою конфронтацією християнства з його первісними джерелами. Це витривале передавання дає нам можливість пізнати нас самих в образі східнього християнства в самих його началах і в цьому самопізнанні помагає нам оновлюючо виправляти. В цій конфронтації зі стариною лежить також провидінне завдання і значення східного християнства для Заходу.

Будова вступного розділу кружляє довкруги давніх культурних центрів, як Александрія, Антіохія і Кападокія. Відповідником до тих культурних центрів є світ єгипетських, сирійських і капа-

докійських Отців, які даліше живуть у візантійських умах і теологах. Тим трьом центрам відповідають також літургічно-творчі фактори, які, в багатогранній вирівнюванні між собою, пізніше витискають печатку на формулювання східних Літургій. У світі Отців Церкви єгипетська теологія привласнює собі вирізьблення обличчя Льогос-у, яка дає напрям сирійській теології поетів і філософів. Пневматичний жар духа, внутрішнє життя і діяння Божеської Трансценденції витискає печатку на кападокійський, сирійський і візантійський спосіб мислення. В дальшому бігу своєї праці автор досліджує думку таїнств у літургічній космосі взагалі. Тут він стверджує факт, що по першій світовій війні в німецькій католицькій теології витворилося три роди розуміння таїнств, які взаємно себе проникають і доповняють. Відкриття пам'ятки таїнства на терені Німеччини є зв'язане з Венедиктинцем Odo Casel von Maria-Laach, який ціле своє життя посвятив на дослідження містерій. В таїнстві знаходить він ключ до розуміння Евхаристії і святих Тайн взагалі. Під таїнством Casel розуміє присутність спасенного діла ласки Христа, особливо уявлення відкуплюючих і спасаючих чинів Христа, зокрема у відправах Евхаристійній і сакраментальній (в Евхаристії і Священнодійствах). Бо Христос не є лише присутнім в Тайні, але також у своєму чині відкуплення. Реальна присутність є також актуальною присутністю (Joh. Betz). До цього пізнання Casel дійшов на основі досліду релігійно-історичних фактів. Через цю залежність від історії релігії Casel мав багато противників, та мимо цього він не міг легко покинути релігійно-історичну школу, з якої він вийшов. Його пізніші праці займаються передовсім позитивним доказом з Божеського Об'явлення. Св. Письмо і традиція, біблія та світ Отців були ним докладно просліджені. Своїй поглядів про таїнство Casel остав вірний аж до смерті в 1948-ому році.

Своїм відкриттям давньої науки про таїнство Odo Casel без сумніву запліднив на завжди у вирішальний спосіб католицьку теологію. Знову інше розуміння події таїнства пропонує мюнхенський догматик Gottlieb Söhngen.. Він розуміє — так само як Casel — спасаючу присутність чину Христа в сакраментальній факті, але не в нім самім, лише у причасниках Тайни, яка довершується після чину відкуплення Господа в членах Христа, отже в Церкві. Цю теорію таїнства можемо назвати еклезіологічним поняттям таїнства.

Третьою модифікацією теорії Таїнства є есхатологічне поняття таїнства Schmaus-a, Kuhaupт-a. Мюнхенський догматик Михайло Шмаус і його ученик, мюнстерський доцент Герман Кугавт бачать в таїнстві уявлення небесного преображеного Киріоса — Господа. Ця присутність містить в собі цілу повноту спасенного діяння Киріоса, перманентно у собі присутню. Цей погляд може опертися і покликуватися на поштовх великого кельнського теолога Mattias - Josef Scheeben, який у чотиротомовім догматичнім творі розробив небесну жертвовну екзистенцію Христа.

У великій мірі орієнтальні Літургії є визначені потрійним аспектом таїнства. Автор пробує показати це на деяких примірах. Він видвигає поняття Таїнства, спираючись на поняття Анамнези

Божеського діла відкуплення у св. Івана Золотоустого і на давні єгипетські та сирійські літургії. Церковний рік також у різній формі подає таке уявлення. Господські празники візантійських свят, Стрітіння і Воздвиження, є сповнені цією думкою. В особливий спосіб показується таїнство Христа в Марійських празниках візантійського церковного року. Празники святих є також празниками Господа. У властивому змислі Марія є включена в життєву спільноту з Христом. В найбільше живий спосіб вона бере участь у таїнстві Господнім, як мати Господа і образ Церкви. Основа христоцентричності Марії і святих спочиває на факті містичного Тіла Христового. Унааявлення Таїнства Господнього просвічує в житті і смерті святих, які в Христі боролися і перемогли — або, радше сказавши, Христос сам є в них прославлений.

Спасенно-історичне становище Божої Матері в христологічній і еклезіологічній площині автор показує на старозавітніх праобразах: праобразах Пречистої Діви, в яких відзеркалюються спасенно праобразне накреслення цілого Старого Завіту в напрямі до Христа.

Останній розділ про духовість позавізантійських літургій західно-сирійського, східно-сирійського, коптійського, вірменського літургійного круга закінчує цю книгу, якої висліди автор віддає слідуючими словами: « Наші досліди мали на меті видвигнути факт наявності таїнства зі Східних Літургій і духового світу. Многогранний світ форм Літургії: Евхаристійна Літургія візантійського і поза-візантійського Сходу, цілий сакраментальний космос, Часослов, празничне таїнство свят, ікони і духова історія одержують змисл і зміст щойно від унааявлення цілої, універсальної дії відкуплення в Христі.

В такому розумінні можна буде сказати, що Літургія сама є « Плерома » — повнота самого Христа.

Крім дотепер виданих дев'ять томів, серія « Софія » наміряє дальше служити своїм цілям, то є зустрічі східньої і західної теології, через публікації і переклади. Наразі передбачені є переклади середньо і пізно-візантійських коментаторів Літургії, як також бесіди одного анонімного приятеля ікон проти іконоклястичного цісаря Константина Кабаліноса.

*о. н. - звич. проф. Ю. Тицяк*

### ЛЕОНИД ФЕДОРОВ <sup>(1)</sup>

Передо мною лежить пространный труд (835 страниц) — отца диакона Василия, принадлежавшего к ордену Бенедиктинцев и скончавшегося в 1959 году. Эта книга озаглавлена: « Леонид Федоров (Жизнь и деятельность) » и издана старанием « Publications

<sup>(1)</sup> Хоч Редакція не вповні погоджується з висновками Критика, то полишає їх без змін, як свідоцтво часу. Ред.

scientifiques et literaires », Studion Monasterium Studitarum, N. III-V, Рим, 1966) ».

Это капитальное произведение вызвало во мне целый ряд самых счастливых воспоминаний моей юности, а именно мое пылкое увлечение Идеей Святой Унии, вследствие чего произошло мое близкое знакомство с слб. митрополитом Андреем графом Шептицким и в результате всего — со слугою Божиим — отцом Леонидом Федоровым, который сделался моим духовным руководителем и наконец, со многими лицами, упомянутыми в этой книге, как например, отцом Зерчаниновым, Верховским, Колпинским, Грум Гримейло, с князем Петром Михайловичем Волконским, Ушаковой и княжной Грузинской. Зная все это, меня попросили в виду предстоящей Беатификации моего духовного отца, Слуги Божьего Леонида Федорова дать мой отзыв об этой книге, тем более, что я, как бывший студент Петербургской Православной Духовной Академии и воспитанный в строго-православной семье, игравшей известную роль в церковно-приходской петербургской жизни, знаю довольно хорошо религиозные настроения петроградского православного клира и мирян того времени. Задача эта далеко не легкая, вследствие трех причин: 1) Книга отца диакона Василия не совсем соответствует своему заглавию, потому что она далеко не ограничивается дать монографию о жизни и деятельности отца Леонида Федорова, но дает довольно обширный исторический очерк вообще о жизни русско-католической Церкви восточного Обряда, начиная с конца 19-го века (Часть Первая, Главы 1, 5, 6, 7. Часть 2-ая, Главы 5-ая, Эпilog, страницы 681-824, т.е. дальнейшая судьба Студитов и т.д.), кончина княгини Волконской в 1897 г. (т.е. событие, не имевшем абсолютно никакого прямого отношения к жизни отца Леонида Федорова); Стр. 747-, письмо Владимира Соловьева к епископу Штротсмайеру, стр. 755, случай одержимости бесом — 792-745 и т.д.). Дать критический отзыв о всем этом, весьма обширном материале, в небольшой журнальной статье — почти невозможно. 2) Книга отца диакона Василия передает также урывки различных идеологий по отношению к миссионерской деятельности в России, так, например, дух русской католической общины города Петербурга и дух общины супругов Абрикосовых в Москве представлены — очень различными, а также разница взглядов отца Леонида по отношению мнений отца Зерчанинова, Дейбнер и польских ксендзов — латинизаторов, являются, по моему мнению не только совершенно противоположными, но скрывают за собой разные идеологии, о различии которых надо бы написать целую книгу. 3) Я лично находился в непосредственном общении с отцом Леонидом довольно короткое время, т.е. начиная с марта 1917-го года и до лета 1918-го и то с некоторым перерывом. Правда, и после моей эмиграции из Петрограда в 1918 году, я с 1922-го года снова вошел с отцом Леонидом в письменное общение, сначала через мою маму, а потом даже получил одно письмо от отца Леонида Федорова, но все это продолжалось очень краткое время, ибо Экзарх был вскоре арестован большевиками. Поэтому я не могу высказать своего личного мне-



ния о судьбе Слуги Божьего после его ареста большевиками, а должен ограничиваться свидетельствами, полученными из книг и моих родителей. Все эти три вышеизложенные трудности приводили меня в глубокое смущение. Я просто не знал, как я должен начать мое благочестивое дело, т.е. дать свой отзыв (о свидетельстве) о деятельности Слуги Божьего, почерпнутыми из книги отца Диякона Василия и тем, может быть, ускорить процесс его беатификации. Но вдруг, в Праздник Святой Троицы мне пришла в голову одна благочестивая мысль: взять идею Святой Троицы, т.е. Единства Божества в Трех Лицах (Ипостасях) при Одной Божественной Сущности, как образец для подражания. Вот почему моя статья имеет три различных параграфа при одном заключении, имеющим почти единственную цель доказать, что Слуга Божий Отец Леонид достоин сопричисления к лику блаженных, угодников Божиих. Итак, первый параграф этой статьи дает *общее впечатление* о книге отца диякона Василия, второй разбирает *форму и особенности ее изложения*, третий говорит о *лицах и событиях*, изложенных в книге, конечно подчеркнув главную цель книги — представить наглядно образ отца Леонида и опуская совершенно излишние детали, мало касающиеся его личности, как например, характеристика деятельности отца Сусалева, обстоятельства кончины княгини Волконской, слухай одержимости бесом и т.д. И наконец в эпилоге я подвожу итог моего изучения книги отца диякона Василия, сравнивая со своими воспоминаниями и со сведениями о нем, полученными некогда мною через письма моей благочестивой матери и в заключение всего этого я прихожу к выводу, что Слуга Божий отец Леонид достоин быть прославленным, как блаженный угодник Божий и что, может быть, в скором времени, я, его ученик, могу поставить свечку перед святой иконой моего достойного всякой похвалы великого учителя. Итак, переходя к изложению моего отзыва о книге: 1) Первое, что бросается в глаза при чтении труда отца диякона Василия, это то, что книга очень хорошо издана и иллюстрирована. Автор, повидимому, задался целью показать все, что он знает об истории греко-католической русской церкви и доказать, что никто иной, как отец Леонид вместе со своим духовным руководителем — митрополитом Андреем являются душою всего русско-католического движения и что восточный обряд, конечно не только по одной своей форме, но с сохранением своего особенного духа древнего православия будет служить единственным мощным звеном для соединения Церквей, и что латинизация и все переходы в латинство, имевшие место среди русской аристократии (иногда не имевшие никакой прочной связи с духом, традициями и благочестием православной Церкви) — обречены на *полную неудачу*. Что же касается автора книги, то он, повидимому, является не только хорошим историком, но также и благочестивым мистиком, вдохновленным традициями Владимира Соловьева. Вот почему вся его книга, имеющая три части, плюс эпилог с приложениями — содержит глубочайший исторический смысл: Часть 1-ая — «Перед зарей» — стр. 310 — то русское католическое Движение до 1917-го года, т.е. до об'яв-

ления свободы совести, биография отца Леонида, а также митрополита Андрея, отца Зерчанинова, история первой католической церкви восточного обряда в Петербурге и конец страданий ее исповедников — митрополита Андрея и отца Федорова. Часть 2-ая — «Солнце свободы» (стр. 311-432) — русские униаты пользуются полной свободой. Идея святой унии привлекает сердца не только православных мирян, но и духовенства. Часть 3-я (стр. 433-680), озаглавленная: «Бич Божий» — страдания обоих Церквей Православной и Католической, под напором воинствующего безбожия и, наконец, блаженная кончина слуги Божьего отца Леонида 7-го марта 1935-го г. и — эпилог, т.е. сведения о дальнейшей судьбе русско-католических духовных лиц, вместе с приложением части, сравнительно мало касающейся (по моему мнению) судьбы и деятельности отца Леонида, как я уже указал выше. Все это написано очень хорошо и картинно и проникнуто духом Апокалипсиса. Доказательством чему служат даже названия глав, так например, в части 3-ей озаглавлены: «Бич Божий» — страницы 433. Глава 1-ая носит название: «Зверь из бездны», стр. 433. Глава 3-я — «Здесь терпение и вера святых»; глава 4-ая — «Даны были зверю уста, говорящие гордо и богохульно, и дано было ему вести войну со святыми и победить их», стр. 503. Глава 4-ая, стр. 559, «Кто имеет мудрость, сочти число зверя, ибо это — число человеческого», стр. 559. Глава 7-ая — стр. 588: «Кто ведет в плен, тот сам пойдет в плен» и т.д. Все вышеозначенные главы, несомненно вдохновлены духом Апокалипсиса. Отец диакон Василий совершенно справедливо считает власть воинствующего безбожия за предтечу Антихриста, т.е. — зверя из бездны, а праведников, не желавших поклониться образу зверя (т.е. иначе говоря, пойти на компромис с безбожием) — за святых мучеников, предстоящих перед престолом Агнца. В числе этих святых праведников стоит, конечно, на *одном из первых* мест — мой блаженный наставник отец Леонид Федоров, сотворивший столько добрых дел и бывший бесстрашным исповедником Непорочного Агнца перед лицом зверя из бездны, воплощенного в лице воинствующего безбожия. Отец диакон Василий уверен, что в окончательном итоге победит не Антихрист, но Агнец и что дело отца Леонида еще не погибло. Вот почему главу 3-ю, стр. 620 он называет: «И свет во тьме светит и тьма не об'яла его». Но перед этим небесным торжеством последовала земная кончина отца Леонида. Последняя глава 9-ая, (стр. 674), озаглавлена: «Честна перед Господом смерть преподобных Его». В этой главе описываются последние дни земного странствования моего достойного всеяческой похвалы духовного руководителя отца Леонида Федорова.

2) Форма и особенности изложения, а также достоинства и недостатки книги отца диакона Василия.

Отец диакон Василий является не только очень хорошим знатоком русского языка, но также незаурядным писателем, умеющим изложить свои идеи не только в красивой форме, но и заинтересовать темой своего читателя. Ярko бросаются в глаза и эрудиция и беспристрастное отношение автора к вопросу святой Унии. Он дает

аргумент и за и против (*pro et contra*), особенно в приложении, на странице 804, в статье 10-ой: «*Audiat et altera pars*» (статья православного В. Михайленко в украинском католическом журнале «Поступ», Номер 4-5, за 1930 г.). Эта статья заключает вполне справедливый протест «ревиндикации» шовинистического, тогдашнего правительства Польши, желавшего разрушить множество православных храмов и вообще силой снести все православие с лица земли ляхов. Название: «*Audiat et altera pars*» не совсем удачно, так (как) на стороне гонимого поляками Православия выступили не только наши православные братья во Христе, но, хотя весьма малочисленные, но лучшие сыны святой Католической Церкви во главе с блаженной памяти митрополита Кир Андрея, а также некоторыми другими духовными лицами, как например, моим хорошим знакомым отцом Диодором Колпинским (священником экзархата отца Леонида).

Автор статьи указывает на героическое поведение митрополита Андрея в этом вопросе, но утверждает, что он был только единственным случаем. Я думаю, что это мнение г. Михайленко не совсем точно, ибо два польских епископа (насколько мне известно) — епископ Люблинска — граф Пшездецкий и Монс. Лозинский, епископ Пинский далеко не одобряли нечестивое дело польских фанатиков — шовинистов. Кроме того, професора Католического. «Луувенского Университета» глубоко возмущались польским варварством. Конечно, нельзя обвинять всего благочестивого польского народа за этот поступок, но только кучку фанатиков — латинизаторов, к которым принадлежал, повидимому также бывший друг русских, бывший митрополит Могилевский, барон Эдуард фон Ропп. Наш Экзарх отец Леонид пророчески предвидел это. Этим объясняется его отвращение, не к полякам вообще, как к нации, но к некоторым фанатикам — ксендзам — латинизаторам, для которых интересы Польши были дорожее христианской любви к нашим родным во Христе братьям — православным христианам.

Несмотря на все свои многочисленные достоинства, к моему глубочайшему сожалению, книга отца диакона Василия имеет также свои *недостатки*. Особенно неприятное впечатление производит помещенное внизу, на странице 282 примечание номер 8-ой, о некой русской католичке — Капитолине Николаевне Подливахиной, (ухаживавшей за отцом Леонидом Федоровым с 1914 г. по 1917 год, когда он находился в ссылке в Тобольске). Отец диакон Василий пишет о Подливахиной следующее: «Как и все петербургские акушерки, Подливахина жила раньше *абортами*. Теперь ей объяснили, что *акушерке-католичке* не подобает добывать себе средства производством аборт. Она это поняла и твердо усвоила, хотя и осталась почти без всякого *заработка*. Подливахина стала действительно ревностной католичкой, не только на словах, но и на деле. «Прочитав подобную заметку, я, как житель старого Петербурга, выросший в строго-православной семье и знакомый вообще с честными петербургскими акушерками и знавшим, что практика *абортов* была в старом Петербурге гораздо *реже*, чем в тогдашнем Па-

риже, или же в Германии, потому что она даже каралась не только ссылкой в Сибирь, но также при повторных случаях *каторжными работами*, просто не верил своим глазам, что досточтимый отец диакон Василий, столь безпристрастный в своем историческом изложении истории русской униатской Церкви, смог написать такую клеветническую ерунду. Я думаю, что не отец Василий виновен в этом, но вероятно, какой-либо из его сотрудников, *редактировавший его труд*. Вот мои аргументы. Аборты в России карались гораздо строже, чем в Западной Европе и если бы все акушерки занимались только абортами, то прирост населения в царской России был бы гораздо меньше, чем в *Западной Европе*. На самом же деле, Императорская Россия при огромной детской смертности, стояла на одном из *первых мест* по приросту населения. Кроме того, православное петербургское население до 1918-го года было, по моему мнению, гораздо религиознее в общей своей массе, чем население Парижа или Берлина. Что касается осуждения практики аборт — практика тогдашней православной Церкви была в некотором отношении даже строже католических установлений западной Церкви в этом отношении, ибо вытравление зародыша, даже в своей первоначальной стадии считалось, по мнению хорошего православного человека — (ничем) иным, как убийством. Вероятно автор этой заметки смешивал воззрение на аборт, господствующий в СССР — с мировоззрением русской православной Империи и думал, что «если аборт у большевиков законом разрешен, то конечно при схизматическом царском режиме эта практика тоже не каралась», «так как всему виной является проклятая схизма, сильно искажающая дух христианства». Заметка номер 8 интересна также и в другом отношении. Г-жа Подливахина, якобы обратилась в католичество, благодаря процессу преступного монаха Ченстоховского — ксендза Мацоха, убившего и разрезавшего на куски свою любовницу и замуровавшего части трупа в стену. Процесс ксендза Мацоха служил пропагандным материалом против католичества (хотя вдали католической Церкви, забывая, что подобный случай случился также с одним православным иеромонахом часовни Иверской Божией Матери в Москве, но о котором не писалось ничего в газетах). Утверждение, что госпожа Подливахина, вследствие грязного дела ксендза Мацоха, обратилась в лоно католической Церкви — совершенно невероятно. Но конечно, среди петербургских женщин было не мало психопаток?

3) Лица и события, описанные в книге отца диакона Василия.

Центральной фигурой выше указанного труда является, конечно, биография отца Леонида, описанная довольно подробно и хорошо. Часть 1-ая, глава 2-ая, страница 30-45. Глава 3-я: озаглавление: «Все пути ведут в Рим» — страница 45-60, — наглядно указывает духовный путь студента Леонида Федерова, освещаемый благодатно Христовой, ко святой Унии со Вселенской Церковью, — встреча его с выдающимся прелатом отцом Иоанном Сциславским, утвердившим юного богоискателя в его стремлении ко Вселенской Церкви, приезд во Львов к митрополиту Андрею, семи-

нария в Ананьи и общении достойного сына с его благочестивой строго-православной матерью, которая сама в последствии последовала по пути своего единственного сына и сделалась еще более православной «иже в мире и единении с Апостольским Престолом пребывающей». Далее, а именно в главе 4-ой, страницы 60-91, хорошо описано начало активной работы будущего Экзарха, встреча с Ассумпционистами, с великим пионером дела святой Унии в России — отцом Алексеем Зерчаниновым. Первый Велеградский С'езд. *Соблазнительное* предложение русского посла в Риме Созонова — основать русскую латинскую церковь в Белоруссии, но слуга Божий не стремился к материальным, личным интересам и пренебрегая *земную славу*, отверг это заманчивое предложение, ибо принятие его и переход в латинский обряд с целью одной только руссификации белоруссов и борьбы с польской пропагандой вредило бы *основным интересам* дел святой Унии и предпочитал оставаться скромным греко-католическим священником, даже пребывая за то в тюрьме, чем быть российским прелатом-ксендзом руссофикатором, награжденным орденами и богатым бенефицием или даже стать епископом — игрушкой в руках светских властей. Я уверен, что этот отказ от земных благ и *почестей юного* семинариста Федорова был, вероятно, одним из первых *героических* подвигов, ведущих его по пути святости в Царствие Божие.

В главе 8-ой, страницы 147-173, говорится о двух первых поездках отца Леонида в Россию в 1910 и 1911 году. Первое краткое пребывание отца Леонида на своей родине, страница 146, было уже плодотворно, ибо он с'умел связаться с редакцией белорусского журнала «Наша Нива» и познакомиться с деятелями национального религиозного возрождения Белоруссии — братьями Луцкевичами, беззаветно преданных делу святой Унии и утвердить их в этом направлении. Итак, дело святой Унии начало приобретать себе новых сторонников, даже среди латинского духовенства, не забывшего еще своего белорусского происхождения. Сторонникам Унии приходилось работать весьма осторожно, так-как малейшая оплошность вызвала бы тотчас репрессии, не только со стороны российского правительства, но также и противодействие со стороны шовинистов-поляков. Вскоре после возвращения Леонида Федорова из России, он был рукоположен болгарским униатским епископом, владыкой Михаилом Мировичем в болгарской католической церкви Пресвятой Троицы в Галате (Константинополь, 22-го марта 1911-го г. — в диаконы, 25 марта — в священники).

Глава 9-ая: «Гроза в Петербурге», стр. 175. «Крах русской греко-католической группы» — подчинение ее. Весной 1911 года была узаконена в России первая католическая церковь восточного обряда. В ноябре 1911 г. в Петербург приехал отец Леонид уже в сане священника (стр. 181). Эта его третья поездка была из всех самой длительной; он пробыл в России полгода, до апреля 1912 г. К этому времени относятся его встреча и беседа с архиепископом Антоном Волынским — этим страстным врагом Западной Церкви.

Закрытие епископом Никандром петербургской греко-католической церкви, страница 212.

Глава 11-ая: «Иеромонах Леонтий», стр. 236-264. Эта глава весьма важна для характеристики духовного, аскетического идеала слуги Божьего о. Федорова, ибо монашество привлекало его уже с четырнадцатилетнего возраста. Состоявшееся рукоположение побуждало его теперь осуществить давнишнее желание; оставаться мирским священником он не хотел. Митрополит Андрей назначил ему пройти искусы в монашеском послушании (новициат) в Студитском монастыре в Босанской Каменице, в родственном его русскому аскетическому духу, среди тамошних русинов. Задерживали теперь отца Леониды в миру лишь дела, которыми он был связан, прежде всего по должности префекта новооснованного Львовского Института. В мае 1912 года он был уже в Каменице. К своему поступлению в монастырь о. Леонид относился очень *серьезно*, что видно из его первых писем из Каменицы к митрополиту Андрею, стр. 273. Если отрыв от мира прошел для него безболезненно, то вступление в совсем новую монастырскую жизнь оказалось для слуги Божьего все-таки немалым событием. Одно дело-теоретически находить монашескую жизнь привлекательной, а другая — *фактически стать монахом*, утратит свою волю, с'узлит жизненный горизонт до границы весьма монотонной, прозаической повседневности, примириться с тем, что останешься навсегда в той же обстановке, с теми же людьми «в четырех стенах», без существенных перемен. За год до поступления своего в монастырь, о. Леонид сделал, так сказать, генеральную репетицию, начав жить по монашески в Львовском Институте: перестал есть мясо, ходил на все церковные службы, спал на деревянной постели и т. под. Все это, по его признанию, давалось ему необычайно легко, даже самые трудные работы были для слуги Божьего как бы *развлечением*. Желания наград, почестей, карьеры, (с)пособия, — не могло смутить его столь богато одаренную натуру. Все это было органически чуждо о. Леониду (стр. 238). Гордость в верующем человеке он находил греховной, а в неверующем — смешной. Прежде чем сделать последний шаг к принятию монашеского подвига, отец Леонид обратился к «Светильнику», (как он однажды назвал владыку Андрея, в свете которого он видел себя направлявшимся «к незаходимому свету») с письмом-исповедью. По моему скромному мнению, также поступал о. Леонид, и весь его аскетический идеал есть лучшее доказательство его героического подвига в духовной, внутренней борьбе между добрым и злым началом, незримо скрытым в душе каждого человека, даже самого праведного. В Каменице, в этом благодатном уголке Божьем, первым ощущением отца Леониды была духовная радость (стр. 243). Отец настоятель, монах «от чрева матери своея» и, к тому же — русский монах, счастливо соединяющий в себе греческий аскетизм со славянской добротой и мягкостью, так пишет о. Леонид митрополиту Андрею в своем первом письме из монастыря. Отец Леонид совершенно отрекается от суетного, грешного мира, ибо просит

митрополита Андрея « Из писем, присылаемых на мое имя, прошу пересылать мне только письма моей матери (стр. 244).

Благодать Божия, несомненно, содействовала о. Леониду переносить легко тяжелый искуc монастырского подвига отцов Студитов, как пишет он (стр. 244): « Встаю в полунощницу каждую ночь свежим и бодрым и чувствую самое благотворное ощущение от всех предметов, находящихся в церкви ». Простота жизни, простота людей, в соединении с простой физической работой, оказывают на него самое благотворное действие. Он наблюдает себя в новой среде не без своего характерного юмора и сравнивает себя с гоголевским богословом Халевой, который после многотрудного курса наук был сделан пономарем на самой высокой киевской колокольне; так и я, говорил он, после « философских хитростей » и богословских наук « упокоряюсь » на столярне под руководством плотника, брата Исидора. Кроме того, работаю на винограднике, а после обеда мою посуду ». Читая эти строки моего учителя, отца Федорова, я просто восхищаюсь его святому, ангельскому смирению, которое, к моему глубокому сожалению, не соответствует моей гордой натуре. Свою трапезу характеризует он так: « Вилки не признаю, салфетки — тоже. Воду пью из общих кружек. Кушанья — самые природные. Наш повар брат Иоаким берет всякие травы и корни, кладет их в горячую воду и — обед готов. После работы на винограднике я готов съесть не только блюдо отца Иоакима, но кажется и старую подошву ». Эти строки характеризуют то, что он высоко поднялся на духовной лестнице древнего восточного аскета святого Иоанна Лествичника: — он сделался весьма неприветливым и истинным иноком Фиваидского благочестия. В своей жизни я посещал много очень строгих монастырей Восточной и Западной Церкви. Я видел постников строгого острова Валаама — Обители святых Сергия и Германа — просветителей карелов; я посещал французских и бельгийских трапистов, но я думаю, что их скудная трапеза, кажется иногда, роскошью по сравнению с пищей отцов Студитов Каменецкого монастыря. О своем монастырском подвиге пишет отец Леонид следующее, стр. 245: « Хожу босой, столярничаю, плотничаю, молочу, пашу, работаю на винограднике и на огороде, исполняю домашние работы. Никакой усталости не чувствую и всем доволен ». « Монастырь крайне беден; нужно работать изо всех сил, чтобы прокормиться ». « В церкви так холодно, что коленеют ноги ». « Суровость обстановки и строгость жизни переношу легко, обладая крепким здоровьем и уживчивым характером ». « Товарищество, пожалуй, умерщвляет меня больше всего. Правда нет недостатка среди наших схимников в умных и развитых людях, но все-таки их кругозор не подходит к моему... Иногда меня берет досада за их религиозное невежество и некультурность », стр. 245. После кончины отца Федорова, монахи Студиты, знавшие его в Каменце (иеросхимонах Никон, иеромонах Иосафат, иеродиакон Никифор, схимонахи Иоаким и Мирон и о. Ковч, настоятель в Капучинцах — написали краткое воспоминание о пребывании его в их среде. « Обычно известия о смерти вызывают грусть, пишут они,

— известие же о смерти о. Леонтия (монашеское имя о. Леонида), доставило нам радость, т.к. мы убеждены, что имеем на небе исповедника — мученика, вышедшего из нашей семьи, который будет нам помогать», стр. 247, приложение номер 6. Монахи Студиты говорят о нем еще следующее: «Он еще не будучи монахом — обладал уже духом монашеским, в особенности относительно обладания предметами первой необходимости... Ряса, которую он привез с собой из Рима, была старой, поношенной, короткой и, тем не менее, он не хотел согласиться, чтобы ему сшили новую. Когда нужно было заменить какой-либо предмет, он просил всегда самые дешевые и простые», стр. 247. Жил он так свято, что никогда никому не сказал никакого обидного слова». «Отличался он также своим большим послушанием, подвигами умерщвления плоти, терпением и энергией».

Отец Леонид закончил свой послушнический искуc 12-го февраля 1913 года и стал рясофорным монахом под именем Леонтия и сделался, по отзывам окружавшей его монашеской братии, еще более набожным. На вопрос, что служит ему в жизни наибольшей утехой, он говорит, не колеблясь: (стр. 249) «Конечно *богослужения*. Но это не моя новая утеха, а старая потребность души... Теперь эта потребность только усилилась, сделалась, так сказать, *регулярной*. Главной же моей утехой является удаление от мира. Я живу только в Каменицком скиту и для Каменицкого скита». На церковных службах он держал себя чрезвычайно набожно. Слова молитв он произносил благоговейно, ясно, медленно и внимательно, так что, действительно было приятно присутствовать на его службе, особенно на Литургии. Миране тоже очень любили его слушать. С ними он говорил очень мягко, спокойно, медленно и почтительно, так что все его понимали, восхищались и интересовались его разговором. Все что он говорил, имело всегда отношение к Богу, стр. 249. Он очень страдал, что его российский народ отделен от Апостольского Престола. Никакая работа для дела воссоединения его не страшила. За него он готов был пролить свою кровь. (стр. 251). Все это ясно показывает, что душа слуги Божьего сделалась как бы храмом Божиим, в котором обитала святая благодать Христова, страстно влекущая все его существо на жертвенный подвиг для вищей славы Божией и для спасения душ своих заблудших братьев во Христе. Его каждодневное житье в Каменицком скиту протекало следующим образом: 6 ч. 50 м. посвящалось молитве (считая богослужение и испытание совести), 8 ч. работы, считая пение и катехизис, 1 ч. 15 м. отдыха; 1 час на еду, 15 м. на туалет, 6 ч. 15 м. на ночной сон. Он вставал в 3 ч. 45 м., в 8 ч. 30 м. уходил ко сну, но сон этот перерывал ночной службой — полунощицей, которая длилась с 12-ти часов ночи до 12-ти ч. 30 м., так что, приняв во внимание, то, что надо было вставать (на) несколько минут ранее полночи, чтобы не опаздывать на службу, то время, уделяемое на ночной сон, было только теоретически 6 ч. 40 м., а практически, конечно, менее.

Если мы сравним порядок дня в монастыре весьма строгого ор-



дена Западной Церкви — Трапистов — со Студитским Уставом, мне кажется, что жизнь в Каменицком Ските (конечно, скит Каменницах, что сама жизнь Студитов) за исключением обета молчания — был несколько строже, чем в Траппе. В своем строгом удалении от всего мирского, о. Леонтий не сделался сухим, безстрастным аскетом-фанатиком, но сохранил глубокую привязанность, сыновнюю любовь и самую почтительную дружбу к своему дорогому Владыке митрополиту Андрею: моментами он просто тоскует о нем и этого отнюдь не скрывает. Все это видно из его писем (стр. 254): « Я уподобляюсь, так пишет он, теперь псаломскому оленю, который желает к потокам воды; так и я хочу слышать Ваших слов, хотя на бумаге, если не устно ». В благодатной тиши о. Леонид рос духовно, закаляя себя для предстоявшего подвига. Не смотря на свое глубочайшее сыновнее почтение и искреннюю любовь к своему Архипастырю, слуга Божий отец Леонид никогда не льстил ему и оставался совершенно искренним перед своим Архимандритом и отнюдь не страшится высказывать ему свои личные мнения. Так пишет он, стр. 257: « Вы не правы, пишет он владыке Андрею, что синодальный обряд более испорчен, чем галицийский. Правда, сознается он, в нем появились искажения... Но эти искажения не затрагивают сущности обряда, а галицийский воляпюк выработался из смеси народно-русской и польской культуры. Восточные черты, которые еще сохранились, уже представляют из себя мертвый балласт, например: самый иконостас фигурирует только, как украшение церкви, как знамя русской национальности на польской земле; он не необходимая пища, как у нас, а только десерт после обеда » (стр. 257). « Владыко, не смотрите на меня, как на дикого восточного фанатика, который слепо ненавидит все латинское. Я говорю так, потому что вижу ясно весь вред смешения латинских религиозных практик с нашими: я вижу и боюсь раздвоенности религиозной жизни среди монахов. Что же получается? То что уже теперь центр их религиозной жизни лежит не в правиле *церковном*, а именно во всех этих девициях, набоженствах, адорациях и т.д. Церковное же правило, которым они должны жить и питаться, как манной небесной, для них только « тягар » (стр. 257). Далее продолжает свое обличение, как пророк, неустрашимый слуга Божий — о. Леонтий (стр. 258): « Отношение к священным предметам на Западе, сравнительно с Востоком — неуважительное, самое примитивное. С престола, кто хочет, берет крест, Евангелие; под престолом устроен склад огарков; мощи лежат в какой-то железной трубке в шкафу; в ризнице на малый престол кладут что попало. Иногда мне кажется, что я попал снова в мое дорогое Ананье, где сакристан собора свободно расхаживает по престолу ». « Для понимания истинного благоговения к св. престолу и уважения к обряду — нужен иконостас, роскошный престол с ковром, катапетасма, лампы. Только такая обстановка способна удержать восточную, и особенно, развихлявшуюся русскую натуру в страхе Божиим, внушить ей мистический трепет перед алтарем и храмом. Отсюда уже будет вытекать любовь к богослужению и правилу, чем и процве-

тает Афон». Читая эти строки из письма о. Леониды к митрополиту Андрею, можно было бы подумать, что он является обрядовым шовинистом. Но таковое мнение будет крайне ошибочным, ибо идею Вселенского Христианства, воплощенную в духе Католической Церкви, возглавляемой Преемником Св. Петра — Папой — о. Леонид ставит выше обряда и выше интересов отдельных поместных Церквей Западной или Восточной. Доказательством тому служит тоже письмо слуги Божьего ко владыке Андрею, (стр. 258). Он задает ему вопрос: «Как вы думаете, куда я пойду, если опыт со студитами не удастся»? Он даже подчеркнул в письме свой ясный и определенный ответ: «Прямо в латинский обряд»! «Я даже выбрал себе орден Сильвестринцев, как последний этап моих идеальных исканий», (стр. 259). Скажите же мне теперь, пишет он далее, что Вы боитесь для меня духа обрядового шовинизма. Трудно, я думаю, найти другого такого восточного, который так спокойно относился бы к вопросу об обряде, как я. Но, где бы я не был, в восточном обряде или в латинском, я всегда буду обрядодец до мозга костей и никогда не буду (стр. 259) представлять из себя латино-восточного бастарда (помесь двух различных пород или видов животных) — это мой принцип, который я воспринял в себя всеми фибрами своего существа... и именно на основании этого принципа не хочу жить иной жизнью, как только той, на которую мне указывает св. Церковь. (стр. 259).

Примечание автора письма к слову «бастарда»: Мнение слуги Божьего о. Леониды Федорова я, как ученик его, вполне разделяю. *Бастард* у собак — немцы называют: «Mischling» и оно весьма подходит к имени латинизатора.

Я потому так долго останавливаюсь на этой теме, что вижу ошибку, которую делает подавляющее большинство униатов: они *идентифицируют* Вселенскую Церковь с провинциальной *латино-римской* и дух этой последней принимают за дух Вселенского Христианства. Хотя *римско-католическая Церковь в догматическом* есть одно и тоже что греко-католическая, однако этот ее *авторитет* не распространяется на *суб'ективные* стороны религиозного уклада каждой отдельной церкви. Мы должны в этом отношении сообразоваться с ее *религиозным* прогрессом и с величайшим *уважением* прислушиваться к ее материнскому голосу, но не на столько, на сколько это не *нарушает основных черт* нашего религиозного самосознания и специфического *характера нашей* Церкви. И это тем более, потому, что римская Церковь совершенно не *знает Востока*, живет своей замкнутой жизнью. Она считается только с *традициями* остальных западных церквей и *совершенно игнорирует* наши. Наши же греко-католики обыкновенно привыкли смотреть на *латинскую Церковь*, как на *выразительницу* голоса *Вселенского* предания. Они забывают, что всякая *Церковь*, после своего присоединения к *римской*, имеет такую же благодать и так же, как латинская Церковь — является представительницей Вселенской Церкви; имеет с нею во всем *равные права*, как и все *провинциальные* Церкви — итальянские, испанские, польские и другие.

Следовательно, для того, что бы жить духом Христовым, духом Вселенской Церкви, *не нужно* брать религиозных практик других национальных латинских Церквей или *особенным образом* почитать их святых; нам достаточно только прислушиваться к голосу *Вселенского Архиерея* и голосу Вселенских Соборов, как выразителей духа Вселенской Церкви», (стр. 259). «Мы уже не блудные сыны, а возлюбленные дети и должны жить так, как живет каждая отдельная провинциальная Церковь. Ни одна из этих Церквей даже и не думает заимствовать что либо с Востока или проникаться духом наших святых» (стр. 260). Таковы были святые и мудрые слова слуги Божьего отца Леонида Федорова. Я, конечно, следую его принципам. Эти слова служат для меня как бы новой Вифлеемской звездой, содействующей мне найти верный путь среди темной ночи разных заблуждений к яслям Младенца Иисуса и Его Пречистой Божией Матери; да поможет мне мой ангел Хранитель, Святой Иоасаф, Св. Димитрий Солунский и также св. Нил Столобенский, проживший 25 лет в отшельнической кельи, созерцаая образ Пречистой Девы (в этом), и спасший меня чудесно от казни в 1943 году. Я тоже надеюсь, что слуга Божий Леонид и Андрей помогут мне в этом, пока я кончаю свой скромный труд. Мой отзыв основан почти *исключительно* на основании книги о Леониде Федорове, которая является замечательной книгой во всех отношениях. Ее редкие недостатки, вероятно, происходят не от автора, а от человека, который делал примечания.

Д. Любичев

## ВСЯЧИНА — ХРОНІКА

### (VARIA — CHRONICA)

**Св. Тома Аквінський і християнський Схід.** Що св. Тома Аквінський думав про християнський Схід? Що християнський Схід думав про св. Тому? Ці два питання були вичерпно висвітлені у науковій доповіді Верх. Архiep. Кард. Йосифа 13 березня 1969 р., виголошеній у римському університеті « Анджелікум ».

Св. Тома великий богослов XIII ст., із захопленням читав твори східних Отців Церкви, а на Сході кожен видатний богослов з пошаною згадує ім'я св. Томи. Велику пошану мав св. Тома зокрема в Україні. В час відродження католицького вселенського думання в Україні митр. Рутський уважав за потрібне впровадити « Сумму » Аквіната до наших шкіл, щоб на цій здоровій науці оперти і закріпити нею ідею церковного з'єднання, зберігаючи при цьому прикмети східної богословії, засновані в нас на вченні св. Івана Дамаскина. Також православний митр. Петро Могила був того переконання, що науку богословії можна підвищити, притримуючися методи св. Томи. І справді на творах св. Томи зростала наша Києво-Могилянська Академія в час свого розквіту, а падала із занепадом Томиної науки під впливом протестантських течій, що доходили й до нас.

Багато хто з протестантських мислителів заперечував учення св. Томи і взагалі всю т.зв. схоластику, мовляв, це чисті абстракції, далекі від життя. Деякі східні богослови виступали проти св. Томи в ім'я грецької традиції. Хоч ще і сьогодні зустрічаються такі погляди, однак поглиблені студії над схоластикою реабілітували її, як науку стислого думання, що звертала увагу на досвідні науки, які в той час мали ще дуже скромні здобутки.

Найбільше філософськи обдарованим народом були греки, у них кожна система давала оригінальний погляд на дійсність, а природне пізнання завдяки філософії Платона й Аристотеля досягнуло найбільшу висоту. Християнство, зі свого боку, ублагороднило аристотелівську філософію, вивіляло з неї непотрібну половину і залишило здорове зерно таких правд, як існування Бога, субстанціальність душі, позагробове життя. Слушно, отже, вже в II ст. Климент Олександрійський казав, що філософія приготувала грецький народ до науки Христа так, як старозавітний закон підготував жидів.

Згадана доповідь під наголовком: « S. Tommaso e la Scienza Teologica e Filosofica nell'Oriente » — була надрукована в журналі « ANGELICUM », 46 (1969) Fasc. 1-2, pag. 3-15.

**Про Беатифікацію Слуг Божих.** В п'ятницю 11 квітня 1969

ватиканський щоденник опублікував новий папський документ (« Моту пропріо »): « САНКТІТАС КЛЯРІОР ». Це нові норми для канонічної процедури початкової фази у процесах беатифікації. Документ по суті стисло юридичного характеру з нав'язанням до V-го розділу Догматичної Конституції « Про Церкву »: « Про покликання до святости в Церкві », бо « Церква, що її таїнство викладає священний Собор, уважається незмінно святою » (ч. 39). І тому документ починається словами: « Святість все більш осяйна та в безупинному розвитку... ».

Всі члени Церкви покликані до святости, а що деякі із ревніших синів та дочок Церкви постійною практикою євангельських рад, наслідуючи Божественного Учителя як взір всієї досконалості, дійшли до вершин святости, Церква проголошує їх святими і ставить їх як світло та приклад християнського життя для всіх своїх членів. Святість у Христовій Церкві — одна. Та численні шляхи ведуть до неї, і кожний святий чи свята — це зовсім окремий своєрідно індивідуальний шлях і взір досконалості, новий шедевр Божої благодаті та дії Святого Духа. « А щоб ці незвичайні приклади святости можна було відрізнити, щоб могли засяяти в повному блиску їх індивідуальності, — на це безперечно потрібні канонічні дослідження, які, з уваги на виїмкову важливість справи, мусять бути проведені найбільш старанно і докладно » (Док. « Санктітас кляріор », Вступ).

Для точнішого ведення цих канонічних досліджень в беатифікаційних процесах Церква в минулому встановила була певні канонічні норми; зокрема папа Венедикт XIV поклав великі заслуги для цієї справи, бо він остаточно оформив всі процесуальні норми для беатифікації та канонізації святих, і так вони опісля ввійшли у Кодекс Церковного Права та осталися діючими аж по-сьогодні. Після останнього Вселенського Собору, Ватиканського II, зайшло чимало змін і оновлень в житті Церкви, тому папа Павло VI вважав відповідним пристосувати до сучасних вимог і обставин і цю важливу канонічну процедуру; тимбільше, що Собор блискуче уточнив єпископську власть поодиноких ієрархів, обсяг їх колегіальної дії, очоленої верховною властю Вселенського Архисвєря; і тому треба було також вирішити, до якої міри і ступеня беатифікаційні процеси можуть бути встановлені і ведені із зарядження місцевих ієрархів, а що виключно належить до компетенцій Апостольського Престола, щоб якнайбільше урухомити хід процесуальної практики.

В цілості документ охоплює вступ і три розділи. Про вступ вже сказано. Подає причину і мотиви появи цього нового папського документу. У першому розділі, в трьох параграфах, пояснюється, що дотепер в Церковному Праві існували дві форми беатифікаційного процесу в початковій фазі його розвитку: *Апостольська*, тобто ведення беатифікаційного процесу виключно Апостольським престолом вже від самого початку; і *Єпархіяльна*. Відтепер — і в цьому саме новість в новій канонічній процедурі — буде лише одна форма початкової фази встановлення і ведення беатифікаційних процесів: *ЄПАРХІЯЛЬНА*. Але тепер вона більше поширена і в делогованій

формі Апостольським Престолом затверджена і вивіщена, хоч перед відкриттям цієї початкової фази беатифікаційного процесу місцевий ієрарх має засягнути opinii Апостольського Престолу, подаючи причини започаткування даного процесу.

В другому розділі документу, в п'ятих параграфах, описано, як має відбуватися початкова фаза цих єпархіяльних процесів. Третій розділ присвячений трибуналам, які мають встановити і вести ці процеси. Він охоплює 7 обширніших точок. Трибунали можуть бути *єпархіяльні, міжєпархіяльні і національні* (помісні). Документ дає власть Єпископським Конференціям на створення міжєпархіяльних і національних трибуналів. Створити єпархіяльний трибунал — є в компетенції місцевого ієрарха. Все інше в цьому розділі, зокрема § 11-12, це вказівки для Єпископських Конференцій, як створити й урухомити територіяльні трибунали. § 13 накреслює обсяг компетенції такого територіяльного трибуналу, а § 14 уточнює, що ієрарх даної єпархії, хоч і міг би створити свій трибунал, може, однак, всі беатифікаційні справи свої єпархії повірити міжєпархіяльному трибуналові; ба навіть тоді, як уже є створений міжєпархіяльний трибунал, єпископ має повну власть створити свій єпархіяльний при консисторії, аби лише мав на це компетентних людей (§ 15). Документ офіційно датується 19-м березня, бо тоді був підписаний і затверджений Папою.

**Нова митрополія для закарпатців в ЗСА.** Для заокеанських закарпатців в ЗСА, 21 лютого 1969 р., створено митрополію з осідком у Монголі і вона має три єпархії. Пітсбурзька єпархія поділена надвоє, на єпархію Мангольську і Пармську, а Пітсбург перестав бути осідком єпископа. Пітсбурзький єп. Стефан Коціско підвищений до гідності митрополита, а єпископом Пармської єпархії став Еміль Мігалік. Третя, це Пасейська єпархія, де єпархом є єп. Михайло Дудик.

Для закарпатських і галицьких поселенців в ЗСА від 1907 р. був один єпископ — Сотер Ортинський, так воно є тепер в Канаді або в Югославії. Поділ на два екзархати наступив в 1924 р. і тоді екзархом для Закарпатців став єп. Василь Такач, але він брав участь у нарадах наших Владик під проводом митр. Андрея Шептицького, подібно як і мукачівські, прясівські і крижевацькі єпископи, бо вони уважали, що належать до того самого обряду не тільки літургійного, а теж юридичного. І Апостольський престіл у воєнні роки опублікував офіційне видання літургійних книг «руського обряду», призначених не тільки для галицьких єпархій, а також для Закарпаття, Югославії, Канади, Америки, та інших країн. Отже, з літургійного погляду Пітсбурзька єпархія належала до того самого обряду, що і яканебудь єпархія галицька.

**Участь Представників Святішого Отця в святкуваннях на честь св. Кирила в Болгарії.** В часописі «Ль'Оссерваторе Романо», ч. 109, з 12-13 травня 1969 поміщено велику статтю п.в. «I voti del Santo Padre per celebrazioni di San Cirillo» («Побажання Святішого Отця з нагоди святкування річниці св. Кирила»). З приводу святкування 1100-ліття св. Кирила Святіший Отець Папа Павло VI пере-

дав болгарському православному патріярхові в Софії, Кирилові, голові Православної церкви в Болгарії, вислови братньої приязні та пошани. Делегатами до Патріярха були єпископ Реймсу Морі (Maury), єпископ Веролі-Фрозіноне, Марафіні й о. Льонг із Секретаріату по справам з'єдинення християн. Крім привітального письма Папи єп. Морі подав Патріярхові обширний текст (французькою мовою) історії почитання Римською столицею св. Кирила та його брата Методія, як апостолів Слов'ян, що перші проклали шляхи до поширення й закріплення Христової віри в східньому обряді серед південних і східніх Слов'ян. Хоч Христова віра серед західніх Слов'ян прийнялася в західньому (римському) обряді, світло Христової віри, ширене слов'янською мовою св. Кирилом і Методієм, промінювало теж на захід. Східній християнський світ старався нав'язувати релігійні та культурні зв'язки без уваги на віровизнаневі різниці, що постали після відділення Візантії від Риму. Доказом цього є, між іншим т.зв. Реймська Євангелія, привезена туди в 1044 р. княжною Анною Ярославною, донькою київського князя Ярослава, одруженою з королем Франції Генрихом I.

Цитуючи місце з постанов II Ватиканського Собору, єпископ Морі висловлює думку про вплив місійної праці св. Кирила й Методія на ідею зближення й майбутнього об'єднання всіх Слов'ян і всіх християн різних віровизнань: «Християни, які прямують до небесного городу, повинні знати і шукати те, що вгорі; тим, однак, ніяк не применшується, але радше зростає вага їх зобов'язання: працювати разом з усіма людьми над гуманнішою побудовою світу. І справді, таїнство християнської віри дає їм помітні спонуки і посібники для пильнішого виконувannya цього обов'язку, а передусім для повнішого зрозуміння такої праці, звідкіля людська культура, в суцільності людського призначення, знаходить своє визначне місце» (Конституція про Церкву в сучасному світі, ч. 57).

**Нові знахідки трипільської культури.** Археологи різних східноєвропейських країн знаходять щораз більше доказів існування великої дохристиянської української культури, відомої після знахідок біля села Трипільля на Київщині під назвою *Трипільської культури*. Цю культуру створили українські прапредки, які заселяли Правобережжя і Лівобережжя України в до-княжих часах, обабіч Дніпра. Найновіші знахідки пам'яток цієї культури відкрито під час розкопів і на території Румунії та Молдавії, а тепер і в Польщі, куди сягали наддніпрянські впливи. Досліджуючи неолітичні стоянки IV-III тисячоліть до Хр. в Камені Луканським у Сандомирському повіті, археологи виявили чотири фрагменти оригінальної кераміки. Встановлено, що це — уламки посуду трипільської культури. Знахідка свідчить, що контакти домінуючої в Польщі культури лійчастого посуду з трипільською сягають багато далі на захід, ніж вважалося досі. Вони перейшли не тільки лінію Бугу, але й Вісли.

**Цінна українська культурна пам'ятка.** Предметом великого зацікавлення на Україні і на еміграції стала книга Юрія Дрогобича «Judicium pronosticon» — *найстарша друкована праця укра-*

*інського автора — видана в Римі 1483 р.* Ця книга дійшла до нас лише в двох примірниках, які зберігаються в бібліотеках Краківського та Тюбінгенського університетів. Тепер її перевидано у Львові. Справжнє прізвище автора — Котермак, що народився в Дрогобичі, близько 1450 р. Від 1468/69-1473 р. студіював на Краківському університеті, опісля на Болонському, де в 1478 р. став доктором філософії, а в 1482 р. доктором медицини та й був обраний ректором університету медицини і вільних мистецтв у Болонії. Деякий час перебував в містах Феррара і Касале, а в останні роки життя (1487-1494) викладав у Краківському Університеті. Книга «Юдіціум проностікон» присвячена астрології. Її вступ адресований папі Сикстові IV. В ній передбачено час двох затемнень сонця і місячних фаз протягом всього року. Подано географічні довготи, в межах яких розташовані найважливіші міста. Це також перша спроба, в друкованій літературі, точного визначення географічного положення Львова, Поділля та Русі (Галицького князівства).

**Першодрукар Святослав Фіола** Народився близько 1460 р., а помер після 1526 р. і походив з лемків. В 1483 р. заснував друкарню в Кракові. Впродовж вісім років видав: «Октоїх» або «Осьмогласник», «Часословець», «Тріод постну» і «Тріод цвітну» та ще деякі книжки. Книжки були призначені, в першу чергу, для «русинів» на Закарпатті і в Краківщині, й на інші українські землі, а також білоруські, московські, болгарські, сербські і румунські. В 1491 р. в наслідок вироку краківського трибуналу друкарню і видання Фіоли знищено. Після деякої перерви Фіола почав друкувати книжки заходом і накладом князя Костантина Острозького Старшого.

**Наради Представників Східних Церков.** У Ватикані, в резиденції Верховного Архiepіскопа, Блаженнішого Кир Йосифа, відбувся дня 23 жовтня 1969 наради представників Східних Церков, учасників Папського Єпископського Синоду в Римі. Метою нарад було покликати до життя спільну Єкуменічну Конференцію Східних Церков. Ініціатором і господарем, який запросив на наради всіх на Синоді присутніх представників Східних Церков, був Блаженніший Кир Йосиф.

На наради були запрошені:

Блаженніші: Кард. Стефан I Сідарус, Патріярх Александрійський Коптів,

- » Петро Меучі, Патріярх Антіохійський Маронітів,
- » Максимос V Гакім, Патріярх Антіохійський Мелхітів,
- » Ігнатій Антоній Гаск, Патріярх Антіохійський Сирійців,
- » Павло II Шейко, Патріярх Вавилонський Халдейців,
- » Ігнатій Петро XI Батаніян, Патріярх Киликійський Вірмен,



Блаженніші: Кард. Йосиф Перекатіль, Архiepіскоп-Митрополит Ернакулум Малябарців, Індія.

Високопреосвященні: Грегоріос В. Варгезе Тангалатіль, Архiepіскоп-Митрополит Трівандрум Малянкарців, Індія,  
Матей Кавакут, Архiepіскоп - Митрополит Чанганачеррі Малябарців, Індія,  
Максим Германюк, Архiepіскоп - Митрополит Вінніпегський Українців,  
Асрате Маріям Єммеру, Архiepіскоп-Митрополит Адіс Абеба Етіопійців,  
Амвроз Сенишин, Архiepіскоп - Митрополит Філадельфійський Українців,  
Стефан Коцішко, Архiepіскоп - Митрополит Мангальський Русинів

Преосвященний: Методій Дімітров, Єпископ-Кoadьотор Апостольського Екзарха Софії з Болгарії.

Блаженніший Верховний Архiepіскоп Кир Йосиф привітав усіх присутніх і поставив на обговорення три теми: 1) Однообразність представників Східних Церков, якщо вони беруть участь в різних богослуженнях латинського обряду. 2) Ставлення різних Східних Католицьких Церков до виявів ворожої постави деяких екуменічних кіл до цих Церков. Справа т.зв. уніятизму. 3) Плян праці на екуменічному полі Східних Католицьких Церков.

При обговорюванні цих тем присутні присвятили найбільшу увагу двом останнім темам, при чому Митрополит Кир Максим, член Секретаріату Християнської Єдності поінформував присутніх про справжні проблеми відносно цього комплексу питань, піддаючи деякі сугестії, як повинні поступати Східні Католицькі Церкви.

Після обміну думок присутні вирішили: 1) Відбувати свої спільні наради в Римі кожний раз, коли тільки будуть відбуватися наради Папського Єпископського Синоду. 2) Уповажити Митрополита Кир Максима — діяти в характері Секретаря групи представників Східних Католицьких Церков та інформувати всі ці Церкви про всі важливіші справи і події з ділянки екуменічної праці всіх інших Церков. 3) Уповажити Митрополита Кир Максима — в Секретаріаті Християнської Єдності бути речником Східних Католицьких Церков.

## УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО (THEOLOGICA SOCIETAS SCIENTIFICA UCRAINORUM)

Після торжественного посвячення Собору Св. Софії в Римі в присутності Святішого Отця Папи Павла VI і всього Українського Католицького Єпископату з Верховним Архиспископом і Кардиналом Кир Йосифом на чолі, в днях 29 і 30 вересня 1969 р. відбулися Загальні Збори Українського Богословського Наукового Товариства у викладавій авлі Українського Католицького Університету ім. св. Климента Папи в Римі.

Збори звеличив своєю присутністю Верховний Архиспископ і Кардинал Кир Йосиф, Митрополит Кир Максим Германюк, Архiep. Кир Іван Бучко, Єп. Кир Ніль Саварин, Єп. Кир Іван Прашко, Єп. Кир Платон Корниляк, Єп. Кир Володимир Маланчук і Єп. Кир Йоаким Сегеді. Збори відкрив уступаючий містоголова УБНТ-ва, о. проф. д-р Іван Гриньох наступною промовою:

« Ваше Блаженство, Високопреосвященні і Преосвященні Владика, Всесвітліші і Високопреподобні Отці, Високодостойні Пані, Панове й Гості.

1. Користаючи з незвичайної історичної нагоди посвячення Храму Святої Софії, Рада Українського Наукового Богословського Товариства в особах вибраних останніми конституючими Загальними Зборами Т-ва в 1960 р. — Містоголови о. Івана Гриньоха й Генерального Секретаря о. Івана Хоми — скликала своїх членів на Загальні Збори, що мають відбутися сьогодні. Повідомлення про Загальні Збори було оголошено в « Вістях з Риму » та передруковане в усій католицькій пресі і тому задосить учинено вимогам Статуту для легального відбуття Загальних Зборів.

2. Як усім відомо, УБНТ-во, як це відмічено в Статутах, стало в 1960 р., після проведеної кількарічної підготовчої праці та після того, як Конференція Владик Української Католицької Церкви поза межами України в 1959 р. рішила покликати до життя науково-богословську установу та затвердила Статут Товариства, прийняті Загальними Зборами в 1960 р., в часі Міжнародного Євхаристійного Конгресу в Мюнхені.

В цьому ж часі відбулася також І Наукова Конференція Т-ва, присвячена богословській проблематиці « Таїнства Пресвятої Євхаристії ». Загальні Збори вибрали свій керівний орган, Раду Товариства — в складі о. Атаназій Великий — голова, о. Іван Гриньох — містоголова, о. Іван Хома — генеральний секретар. Директорами Секцій обрано — о. Івана Гриньоха на європейські країни й о. Ізидора Нагаєвського для Америки, а о. Михайла Гринчишина для Канади.

УБНТ-во — не являлося, якщо мова про зміст, *якоюсь новою установою в Помісній Українській Католицькій Церкві*: воно так у своїй генезі, як і щодо змісту своєї праці, мало стати продовженням раменем Богословського Наукового Товариства, створеного на початку двадцятих років у Львові для цілої Галицької Митрополії. Цей момент тяглості відмічено виразно в Статутах УБНТ-ва, де дослівно читаємо: «Виходячи з становища, що Українська Католицька Церква поза межами Батьківщини є духовою дитиною Матері-Церкви, Галицької Митрополії, Українське Богословське Наукове Товариство є спадковим цем ідей і традицій та продовжувачем богословської наукової праці, що їх плекало і здійснювало Богословське Наукове Товариство у Львові» (§ 2 Статутів).

Отже, в основу УБНТ-ва лягли два основні принципи: Єдність цілої Помісної Української Церкви: Мати-Церква — Галицька Митрополія і Дочка-Церква — поза межами українських земель; і друге тяглість — ідейна, духовна, навіть органічна — між Богословським Науковим Товариством в Батьківщині й Українським Богословським Науковим Товариством в країнах поселення українців в цілому світі.

Згідно з тими принципами УБНТ-во почало свою, не легку в умовах розсіяння наукових сил, працю. (Точніше про це у звітному Ген. Секретаря).

3. Вже на самому початку своєї праці заіснували дві події, які мали вплив на становище УБНТ-ва: а) Заповідження Вселенського Ватиканського Собору та покликання Голови Ради Т-ва, о. Атанасія Великого на Секретаря Соборової Комісії для питань східних Церков, б) Приїзд до Риму на Вселенський Собор Блаженішого Верховного Архiepіскопа Кир Йосифа, Голови Матірнього Богословського Наукового Товариства, якого продовженням являлося на чужині УБНТ.

О. д-р Атанасій Великий склав свої обов'язки Голови на руки містоголови, о. Івана Гриньоха.

Роки Вселенського Собору і після нього, характерні новою проблематикою та науково-богословськими шуканнями в цілій Церкві, та ряд питань ієрархічно-структурального характеру з проблематикою збереження одности цілої Української Католицької Церкви в Батьківщині і поза нею, а в зв'язку з тим дезорієнтація членства, не сприяли наладнанню систематичної богословсько-наукової роботи. Та залишаючи на боці питання статутно-правного характеру, щасливим збігом умов склалося так, що сама праця, яку накреслиють статuti матірнього БНТ-ва та УБНТ-ва, проходила завдяки ініціативі та праці Голови БНТ-ва, Блаженішого Верховного Архiepіскопа. Зі створенням Українського Католицького Університету почали появлятися також видання Богословського Наукового Товариства, зокрема ж відновлено науковий журнал Товариства, Богословія, і Праці УБНТ-ва та Видання «Богословія».

4. Сьогодні йдеться про те, щоб, поладнавши правно-статутіві проблеми БНТ-УБНТ-ва, накреслити дальшу працю Товариства. Йдеться про те, щоб наше наукове Товариство стало осередком і

кузьнею наукової й дослідної праці на службі Українській Помісній Церкві, а тим самим на службі Вселенській Христовій Церкві.

Богословське Наукове Товариство, якого праця в Україні припинена, але яке себе ніколи не розв'язало, мусить дати свідчення невмірущості української богословської думки. В ньому гуртуються наукові працівники без уваги на країни і структуральну схему нашої Церкви поза межами рідних земель. Тому воно відзеркалюватиме ту єдність Української Церкви, якої завершення в помісності і власному патріархо-синодальному устрої є не тільки бажанням, але наказом хвилини для дальшого росту й життя нашої Церкви.

5. Після тих кількох вступних завваг вважаю великою честю для себе — привітати Вас усіх, Високопреосвященні і Преосвященні Владики, Вас, що в 1959 р. благословили ініціативу віднови праці БНТ-ва на чужині; вітаю зокрема Високопреосвященного Владика Архiepіскопа Кир Івана, Протектора УБНТ-ва, покликаного на цей пост тодішньою Єпископською Конференцією. Я вітаю Вас, як одне живе пастирське тіло нашої Церкви, як наш Синод, очолений Верховним Архiepіскопом, Блаженішим Кир Йосифом. Якою буде Ваша єдність, такою буде й праця Богословського Товариства.

6. Особливою ж честю і радістю для мене є привітати на нашому Зборі Вас, Ваше Блаженство, Вас, не тільки як символ і персоналізацію єдності нашої Церкви в Батьківщині і в розселенні по всіх країнах світу, але як справжнього Главу і Замісника Київсько-Галицького Митрополитичого Престолу Української Помісної Церкви. На цьому ж місці вітаю Вас особливо, як члена основника Богословського Наукового Товариства в Україні в двадцятих роках, його довголітнього Голову і оновника науково-богословської праці в Українській Церкві.

7. Ви, Блаженіший Владико, недавно, коли Вам вручили на Українському Вільному Університеті Грамоту Почесного Доктора цієї нашої наукової Установи, сказали дуже знаменні слова: «Ця грамота мені незвичайно дорога, бо саме в науковій праці я завжди počував себе найкраще... У світі можуть проходити різні зміни, досягнення, відкриття, та людський мозок завжди залишиться підставою життя, поступу і живучості людської спільноти».

Це наскрізь зрозуміло, бо людський ум, це відбитка відвічної Божої Мудрости, це не сама Софія «кат екзохін», але людський ум це найпевніший шлях, щоб людина наблизилася в своєму житті до Софії.

Дослідна і наукова праця — тиха, негаласлива, вона відбувається в тишині, концентрації й контемпляції, але вона творить душу живої спільноти; вона — ця науково-дослідна праця на богословському полі — оживляє також таку надприродну спільноту, якою є Христова Церква.

Наукову працю, зокрема ж працю на філософсько-богословському полі, можна зарахувати до своєрідних імponderабілій. Але

ці імпондерабілія є такі, що їх можна окреслити як такі, « quae sunt maximi ponderis ».

Вас, Блаженіший Владико, як того, хто відкрив значення тих імпондерабілій для життя нашої Церкви і поклав основи для їх впровадження в історичному бутті нашої Церкви, щиро вітаю і прошу про Ваше слово та Ваше батьківське благословення для нашої дальшої праці ».

Слово Верховного Архiepіскопа і Кардинала Кир Йосифа, виголошене на Загальних Зборах, надруковане на початку цієї книги « Богословії ».

Відтак о. проф. д-р Іван Гриньох виголосив доповідь п.н. « Символ віри за Ів. 16, 14 ».

В діловій частині Загальних Зборів уділено абсолюторію уступаючій управі і вибрано нову Радy Товариства в такому складі: о. проф. д-р Іван Гриньох — голова, о. проф. д-р Іван Хома — секретар, о. д-р Іван Тилявський, Салез., скарбник. Потім намічено програму праці Товариства.

КНИЖКИ Й ЧАСОПИСИ  
(LIBRI ET EPHEMERIDES)

- ЖУКОВСЬКИЙ АРКАДІЙ, *Петро Могила й питання єдності Церков*<sup>1</sup>  
Париж 1969, стор. 282, 24 × 16.
- GARRONE CARD. G.M., *Credere ma che cosa?*, Roma 1968, p. 275,  
21,5 × 15,5.
- HORNYKIEWICZ THEOPHIL, *Ereignisse in der Ukraine 1914-1922  
deren Bedeutung und historische Hintergründe*, Philadelphia 1969,  
p. 421, 24,5 × 17,5.
- ESZER AMBROSIIUS K., *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros*, Wiesbaden 1969, p. 269, 24 × 17.
- MADEY JOHANNES, *Kirche zwischen Ost und West*, München 1969,  
p. 239, 24 × 17.
- DANIEL-ROPS HENRI, *Er kam in sein Eigentum*, Stuttgart 1968,  
p. 548, 23,5 × 15,5.
- La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali. Nel Cinquantesimo  
della Fondazione 1917-1967*, Roma 1969, p. 454, 24 × 17.
- TRUFFER BERNHARD, *Das Material — kerygmatische Angliegen in  
der Katechetik der Gegenwart*, Freiburg 1963, p. 149, 23,5 × 15,5.
- ZIEGLER ADOLF WILHELM, *Religion, Kirche und Staat in Geschichte  
und Gegenwart*, München 1969, p. 485, 24,5 × 16,5.

II

*Aevum*. Rassegna di scienze storiche - linguistiche - filologiche.  
A cura della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Anno XLII; 1968 Gennaio-Aprile — Fasc. I-II. Sommario. Articoli. Scazzoso P., I rapporti dello pseudo-Dionigi con la Sacra Scrittura e con S. Paolo. Bertamini T., La bolla « Transitorius » di Papa Urbano IV e l'Ufficio del « Corpus Domini » secondo il codice di S. Lorenzo di Bognanco. Valetti Bonini I., Lotte tra guelfi e ghibellini nella seconda metà del XIII secolo: un episodio di storia bresciana. Reizov B., La teoria del processo storico nella tragedia « Adelchi » di A. Manzoni. Miscellanea. Alfonsi L., Nota catulliana; nota

oraziana. *Piastra C.M.*, De Bernardino Dardano parmensi eiusdemque ad virginem deiparam elegiis nondum foras datis. *Moncallero G.L.*, La fortuna della « Calandria » nel Cinquecento. *Kaucisvill Melzi d'Eril F.*, Ancora sui rapporti fra Madame de Stael e Francesco Melzi. A proposito di « Delphine ». *Criniti N.*, La tradizione catilinaria: interpretazioni provinciali italiane tra le due guerre mondiali. *Moskov M.*, Parola italiana di origine protobulgara. Bollettino bibliografico. *Cremascoli G.*, Ugucione da Pisa: saggio bibliografico.

Anno XLII. Maggio-Agosto 1968. Fasc. III-IV. Sommario. Articoli. *Di Gregorio L.*, Sugli « Ἀπίστα ὑπέε Θούλην » di Antonio Diogene. *Romanini A.M.*, Le arte figurative nell'età dei Comuni. *Casu M.*, Orientamenti dell'intelligenza dell'arte negli esordi de « La Voce » prezzoliniana. *Picasso G.*, Le carte dell'Archivio Sforza Fogliani di Castelnuovo all'Università Cattolica di Milano. Miscellanea. *Scevola M.L.*, Sulla prima guerra sannitica. *Polverini L.*, A proposito dell'imperialismo romano nella tarda repubblica. *Wos J.W.*, Sulla fortuna di Dante in Polonia. *Piva F.*, Voltaire e la cultura veronese nel Settecento: il conte Alessandro Carli. *Vagini G.*, Stile e linguaggio nella « Femme pauvre ». *Criniti N.*, L'ultima opera di un grande amico di Cicerone, Gaston Boissier. Recensioni. *Stella L.A.*, La civiltà Micenea nei documenti contemporanei (C. Milani) *Menandro*, Le commedie (L. Di Gregorio) *Capozza M.*, Movimenti servili nel mondo romano in età repubblicana (N. Criniti) *Testini P.*, Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma (M. Cagiano de Azevedo) *Miccoli G.*, Chiesa Gregoriana (M. da Bergamo) *Maccarrone M.*, Il Concilio Vaticano I e il « giornale » di mons. Arrigoni (B. Ferrari) *Galassi N.*, Dieci secoli di storia ospitaliera a Imola (E. Nasalli Rocca) Annunzi Bibliografici.

Anno XLII. Settembre-Dicembre 1968. Fasc. V-VI. Sommario. Articoli. *Pozzi F.*, Le riforme economico-sociali e le mire tiranniche di Agide IV e Clemente III, re di Spagna. *Dujcev I.*, I « Responsa » di Papa Nicolò I ai Bulgari neoconvertiti. *Carile A.*, Il « cesare » Niceforo Briennio. *Paolini R.*, La « spiritualis amicitia » in Aelfred di Rievaulx. Miscellanea. *Alfonsi L.*, Da Sallustio a Tacito; A proposito della digressione tribulliana su Osiride. *Musso O.*, Nota a Verg. « ecl. » V, 14. *Maguinness W.S.*, Maffeo Vegio continuatore dell'« Eneide ». *Peri V.*, Il « Corpus » degli atti greci dell'Italia meridionale. *Gastaldelli F.*, Una sconosciuta redazione latina della « Chanson du Chevalier au cygne » nel « Commento all'Apocalisse » di Goffredo d'Auxerre (1187-1188) *Penco G.*, Il problema linguistico della letteratura monastica medievale. *Girardi E.N.*, Per una stroncatura. Bollettino bibliografico. *Creniti N.*, Aggiunte alla bibliografia catilinaria. Recensioni. *Tsereteli K.G.*, Materialy po aramejskoj dialektologii, I. Urmijskij dialekt (F. Luciani)

Proceedings of the Cambridge Colloquium on Mycenaean Studies (C. Milani) *Di Gregorio L.*, Le scene d'annuncio nella tragedia greca (C. Milani) *Steneker H.*, Πειθοῦς δημιουργία. Observations sur la fonction du style dans le « Protrepétique » de Clément d'Alexandrie (M.L. Cigada Lucca) Le fonti della paideia antenica (Renovatio mundi) (G. Cremascoli) *Recchia V.*, L'esegesi di S. Gregorio Magno al « Cantico dei Cantici » (G. Cremascoli) *Gauss J.*, Ost und West in der Kirchen- und Papstgeschichte des II. Jahrhunderts (M. da Bergamo) *D'Hae-nens A.*, Les invasions normandes en Belgique au IXe siècle. (Le phénomène et sa répercussion dans l'historiographie médiévale) (E. Occhipinti) *Donna Di Oldenico G.*, Oldenico e altre terre vercellesi tra il Cervo e il Sesia (E. Nasalli Rocca) *Miche-lini Tocci L.*, I medaglioni romani e i contornati del Medagliere Vaticano (G.C. Bascapé) *Gatti Perer M.L.*, Carlo Giuseppe Merlo architetto (G.C. Bascapé) *Verri Z.*, Le notti romane (E. Travi) Annunzi bibliografici.

*Angelicum*. Periodicum trimestre Pontificae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe. Vol. XLV. 1968 Ian.-Mart. Fasc. I. Dissertationes. *F. Gaboriau O.P.*, Enquete sur la signification biblique de connaître. *J.F. Castano O.P.*, Gli istituti secolari nel nuovo codice della Chiesa. *R. Gherardi*, La struttura metafisica dell'essere finito nel pensiero di T. Campanella. Recensiones. Libri ad directionem missi.

Vol. XLV. 1968 Apr.-Iun. Fasc. 2. Dissertationes. *F. Gaboriau O.P.*, La connaissance de Dieu dans l'Ancien Testament. *S. Alvarez Menendez, O.P.*, De actibus administrativi in systemate iuridico-canonico. Notae et discussiones. *Crosara A.A.*, Estensione dell'analisi dell'« Achilles » al primo argomento di Zenone contro il moto. *Finazzo G.*, Filosofia cinese e filosofia occidentale oggi. *Bernarski F.W.*, O.P., L'idealismo dei giovani alla luce della psicologia polacca. Recensiones. Libri ad directionem missi.

Vol. XLV. 1968 Iul.-Sept. Fasc. 3. Dissertationes. *F. Giardini, O.P.*, Aspetti favorevoli all'abnegazione cristiana nel mondo d'oggi. Notae et discussiones. *A. Walz, O.P.*, Abt Joachim und der « neue Geist der Freiheit » in Tocco Thomasleben c. XX. *A. Patfoort, O.P.*, La « fonction personnelle » du Saint-Esprit. *A. Huerga, O.P.*, Sacramentalidad y colegialidad del episcopado. Recensiones. Libri ad directionem missi.

*Der Christliche Osten*. Augustinusverlag Würzburg XXIII (1968) I. Papst Paulus VI. zur Zeltgebetsoktav 1968. Welykyj OSBM.: Der hl. Josaphat, ein Apostel des Ökumenismus. Die ukrainischen Bischöfe beim Konzil. Von den Salesianern des ukrainischen Ritus. Neuerscheinungen aus den Veröffentlichungen der Ukrainischen Katholischen Universität zu Rom; Für Freunde



- russischer Kirchenmusik. Das Orthodoxe Rumänische Patriarchat. Die amtierenden Hierarchen der Moskauer Orthodoxen Kirche (Coelestin Patock OSA). Chaldaische Schwestern in Rom. Aus dem byz.-slaw. Kalender des Jahres 1968. Kleine Nachrichten.
- XXIII (1968) 2. Zur Ostreise Kardinal von Fürstenbergs. Augustinus Kardinal Bea: Ökumenische Bilanz 1967. Ökumenisches Symposion des Stiftungsfonds « pro Oriente », Wien. Katholiken und Orthodoxen — Situation und Perspektiven. (Metropolit Emilianos Timiadis von Kalabrien) Malabarische Priesterweihe — Ernakulam. Ostkirchliche Tätigkeit des Hl. Stuhles 1967. Anthologion I. Band. Zur Lage der ukrainischen Basilianer des hl. Josaphat (Abba Ghebre Mariam Eman ausgezeichnet. Weitere Neuerscheinungen der Ukr. Kath. Universität, Rom. Ridna Cerkwa — aus der orthodoxen ukrainischen Kirche, Verschiedene ostkirchliche Nachrichten. Aus dem byz.-slaw. Kalender des Jahres 1968.
  - XXIII (1968) 3. Antrittsbesuch Sr. Seligkeit des Melk. Patriarchen Maximos V. bei Papst Paulus VI. (Text und Bildreihe). Kardinal Max. von Fürstenberg — Bild und Lebensdaten. Die Ostkirchliche Tätigkeit des Hl. Stuhles im Jahre 1967 (Fortsetzung von Heft 2). Papstbesuch beim Armen. Grego. Patriarchen — Istanbul. Von der Hl. Kongregation für die Ostkirchen errichtete Seminarien. « Weltzusammenarbeit für Entwicklung » Tagung in Beirut. « Qurbana » — Eucharistiefeiern der Malabarischen und Malankarischen Kirche — Einführung und Textproben. Interorthodoxe Tagung in Chambeisis bei Genf: Einführung — Teilnehmer — Entlassungen. Zum Besuch Kardinal von Fürstenbergs in Grottaferata — derzeitiger Stand und Wirksamkeit der Abtei Grottaferata. Monsg. Joseph Malouf gestorben. Monsg. Ignatius Hayek Patriarch der katholischen Syrer. Nachrichten aus verschiedenen Ostkirchen. Aus dem byzantinisch-slawischen Kalender 1968.
  - XXIII (1968) 4-5. Aus dem Inhalt. Ikone der drei hl. Hierarchen mit liturgischem Text. Tagebuch der Orientreise Kardinal von Fürstenbergs (mit zugehöriger Bildserie) Griechisches Anthologion — 4. Band. Zur Tagung des Weltkirchenrates in Uppsala: Bilder und Texte. 500 Jahre seit dem Tode des christlichen albanischen Führers Skanderberg. Ökumenischer Pilgerzug von Bulgaren nach Rom (Text und Bilder) Erzbischof Makarios von Zypern über Papst Paulus VI. Vier neue Apostolische Exarchate für die chaldäisch-malabarische Kirche. Aus der katholischen äthiopischen Kirche. Nachrichten aus verschiedenen Ostkirchen. Aus dem byzantinisch-slawischen Kalender 1968.

- XXIII (1968) 6. Weihnachtshymnen der byzantinischen Liturgie. Eine orthodoxe Stimme über die Dringlichkeit gemeinsamer Diakonie in den Kirchen — von Metropolit Emilianos Timiadis. Schreiben des Armenischen Patriarchen Schnork Kalustian. Reise S.E. Kardinal Slipyjs nach Übersee. Synode der katholischen griechisch-melkitischen Kirche. Worte gesprochen bei Nominierung und Weihe eines russisch-orthodoxen Bischofs in Leningrad. Aus dem Haus für byzantinische Studien — Cureglia. Briefwechsel zwischen Patriarch Maximos V und dem griechisch-orthodoxen Patriarchen von Alexandrien. Markusfeiern in Kairo und Alexandrien — von Clara Ernst. Neuer Untersekretär der hl. Kongregation für die Ostkirchen. Nachrichten aus der ukrainischen, syrischen, koptischen, chaldäischen und anderen Ostkirchen. Aus dem byzantinisch-slawischen Kalender 1968-1969.

*Claretianum*. Commentaria Theologica Opera et Studio Professorum Collegii Internationalis Claretianum de Urbe. VIII. 1968. Summarium. Articuli: *J. Saraiva Martins*, C.M.F., De episcoporum collegialitate in Concilio Vaticano I et in theologia postvaticana. *J.M. Canal*, C.M.F., El libro de Laudibus et Miraculis Sanctae Mariae de Guillermo de Malmesbury, O.S.B. († c. 1143) *Matias Auge*, C.M.F., Clasificación, autores y estructura de las oraciones «super populum» del Veronense. *M. Peinador*, C.M.F., Presencia y actuación de Cristo en la Historia y Economía del Antiguo Testamento según Roberto de Deutz. Notae. — *R.M. Mainka*, C.M.F., Eine russisch-orthodoxe Stellungnahme zur katholischen Mariologie. Recensiones.

*Diakonia*. A Quarterly devoted to advancing Orthodox-Catholic Dialogue.

Vol. 3, N. 1. 1968. *Editorial*, Patriarch Maximos IV (1878-1967). *Victor J. Pospishil*, The Ukrainian Major Archiepiscopate. *Alf Johansen*, Bulgarian Orthodox Apologetics (II). *Gregory Abboud*, The Christian East. *Thomas E. Bird*, Survey of Orthodoxy: 1967. Personalia. Documentation.

Vol. 3, N. 2. 1968. *Thomas E. Bird*, Church and Society. *Sergius Bulgakov*, Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology. *Carnegie Samuel Calian* Church, State and Social Consciousness in Orthodoxy. *Georges Florovsky*, The Social Problem in the Eastern Orthodox Church. *David Kirk*, Social Action: Things New and Old. *Nikos A. Nissiotis*, The Theological significance of the technological and social revolution. — *Alexis (van der Mensbrugghe)*, The Sacraments: Bridges or Walls between Orthodoxy and Rome? *Enrico Galbiati*, A Reply to the Bishop of Meudon. † *Salvatore Baldassari*, Patriarch Maximos IV is dead. *Allen Maloof*, Patriarch Maximos V and Com-

munion with Rome. *Oreste Kerame*, Intercommunion between Orthodox and Catholics. *Serafim Surrency*, Body, Symbol, Sacrament. Documentation.

Vol. 3, N. 3. 1968. *George A. Moloney*, S.J., To Commit Dialogue. *George Bacapoulos*, The Ecumenical Movement in Perspective. *Franklin Clark Fry*, A Protestant Witness. *Leo McLaughlin*, To Commit Dialogue. *Raymond H. Schmandt*, Public Opinion, the Schism, and the Fourth Crusade. *Thomas Hopko*, Reflection on Uniatism. *Alexis Stavrovsky*, The Papacy and the Orthodox Church. *Panajotes Chrestou*, Patriarch Athenagoras and the Dialogue with Rome. *Sophie Koulomzine*, Orthodox Christian Education in America. *Anselm Walker*, Faith vs. Attitudes. *Emmanuel Lanne*, Orthodox Liturgical and Spiritual Tradition. *Nicholas Chubaty*, A Reply to Father Meijer. Panorthodox Conference at Chambesy. Personalialia. Documentation.

Vol. 3, N. 4. 1968. Editorial. † *Emilianos Timiadis*, Our Common Task. *P. Hendrix*, The Old Believers in Moscow. *Georges Dejafve*, The Approach of the Eastern Church to Atonement. *Robert Clement*, The Diaconate and Matrimony. *Robert F. Taft*, A Meditation on the Our Father. *Paul E. Murphy*, Authority in Byzantine Ecclesiology. *Stephen Sedor*, Mixed Marriages in the Church. *Denis Como*, In Search of Syrian Spirituality in India. *John E. Rexine*, Byzantine Thought and Art. *George Zalensky*, Introduction of the Word Sobornaya into the Nicene Creed. *John F. Long*, The Development of Relations between Orthodox and Catholics. Personalialia. Documentation.

*Divinitas*. Pontificiae Academiae Theologicae Romanae Comentariorum. Anni XII. Mense Ian. 1968. Fasc. I. Summarium. VII. — Studi su Santa Teresa di Lisieux. Sac. Prof. *Giovanni Gennari*, Metodo storico ed agiografia — A proposito di S. Teresa di Lisieux. R.P. *Ernest Mura*, Sagesse mystique de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. R.P. *Didier De Cre*, O.F.M., Cap. (+) Enfance spirituelle et mystique chrétienne. VIII. — Problemi di teologia contemporanea. P. *Luigi Ciappi*, O.P., Triplice testimonianza: di fede, di speranza, di carità, primo frutto del Concilio Vaticano II. R.P. *Charles Boyer*, S.I., Note sur un article intitulé: Prédestination, prescience et liberté. Mons. *Antonio Piolanti*, L'« Immagine di Cristo » nella teologia contemporanea. R.P. *Gerald De Becker*, SS.CC., La théologie actuelle du Sacré-Coeur. P. *Don Cirillo Folch Gomes*, O.S.B., « Mater Ecclesiae ». Mons. *Roberto Masi*, La struttura dei sacramenti « Sacramentum tantum », « Res et sacramentum », « Res tantum ». P. *J. Kunicic*, O.P., Systema moralis christocentricae. P. *Atanasio Matanic*, O.F.M., L'« Uomo nuovo » del nostro tempo e il popolo di Dio. P. *Don Ildefonso Tassi*, O.S.B., Liturgia e vita spirituale. IX. — Ricerche filosofiche di attualità. R.P. *Philippe De La Trinite*, O.C.D., Vatican II, « Philo-

sophia perennis » et Theilard de Chardin. R.P. *Joseph De Finance*, S.J., Sur un argument de Saint Thomas. Sac. Prof. *Enrico Nicoletti*, Reflessioni metafisiche sulla terza via. P. *Mario Valentino Ferrari*, O.P., Riflessioni su un orientamento fenomenologico nell'initium philosophandi. Prof. *Alain Guy*, L'ambivalence du Talante religieux selon Aranguren. Prof. *Borisz De Balla*, Ph.D., Traditionalist Warnings and the Limits of Progress in History. X. — Un'indagine filologica sulla bibbia ebraica. Sac. Prof. *Paul Mazars*, P.S.S., Sens et usage de l'hith-pael dans la Bible hébraïque.

Anni XII Fasc. II. — Dissertationes: R.P. *Michel L. Guerard Des Lauriers*, O.P., Le mystère du salut. S.E. Mons. *Pietro Palazzini*, Teologia morale pre e post-conciliare. Sac. Prof. *Marcello Bordoni*, La presenza della « Chiesa » nella celebrazione eucaristica. P. *Humbertus Degl'Innocenti*, O.P., Electio mediorum non est actus distinctus a volitione finis in doctrina Sancti Thomae Aquinatis. Mons. *Roberto Masi*, La dottrina della transustanziazione nella teologia di Simone di Tournai (ca. 1130-1201). Mons. *Ottorino Alberti*, Riflessioni su teilhard de Chardin in merito al recente volume di P. Philippe de la Trinité. II Recognitiones: Sac. Prof. *Vladimiro Boublik*, Un'opera nuova sulle « cinque vie » di S. Tommaso d'Aquino. Prof. *Gian Ludovico Masetti Zannini*, Giovanni Jenstein Arcivescovo di Praga in un recente studio. Chan *Albert Michel*, La théologie mystique de Gerson oeuvre de Mgr. André Combes. Sac. Prof. *Carmelo Nigro*, Le ambiguità del cristianesimo contemporaneo in una recente opera di Hans Urs von Balthasar. P. *Gino Concetti*, O.F.M., Prospettive attuali in teologia morale. P. *Corrado Gneo Da Alatri*, O.F.M., cap., Psicopedagogia delle vocazioni. III. — Recensiones: P. *Umberto Degl'Innocenti*, O.P., Il problema della persona nel pensiero di San Tommaso (C. Nigro). Mons. *Santi Pesce*, È possibile la visione beatifica in un'anima viatrice? (C. da Alatri). *Edward Heinrich Schillebeeckx*, I sacramenti punti d'incontro con Dio (C. da Alatri). *Domenico Berretto*, S.D.B., Maria Madre universale (F. Lucantoni). PP. *Corrado Berti* e *Ignacio Calabuig*, Saggio di Prece Eucaristica per le festività mariane (F. Lucantoni). *Antonio Matabosch Soler*, La Iglesia y sus esperanzas (C. da Alatri). *Joseph Ratzinger*, Problemi e risultati del Concilio Vaticano II (C. da Alatri). Vari Autori, Verso il sinodo dei Vescovi: i problemi (F. Lucantoni). Dom *Jean Leclercq*, Temoins de la spiritualité occidentale (C. da Alatri). *Iohannes Baptist Metz*, Povertà nello spirito (C. da Alatri). E.E. Mons. *Pietro Palazzini*, Dizionario dei Concili (D. Balboni). Patriarchatus Constantinopolitanis Acta selecta (D. Faltin). S. *Bonaventura Da Bagnoregio*, The Works of Bonaventure Cardinal Seraphic doctor and Saint (C. da Alatri). Idem, The Works of Bonaventure (C. da Alatri).

Anni XII Fasc. III. — Inscriptio. Bibliographia R.P. Michael-

lis L. Guérard des Lauriers, O.P. I. Biblica: P. *Tarcisio Stramare*, O.S.J., Il traguardo della Risurrezione nella dottrina di S. Paolo. II. Patristica. P. *Michael Mees*, O.F.M., Conv., Das Matthaus-Evangelium in den werken des Clemens von Alexandrien. Mons. *Francesco Spadafora*, Due orazioni di Antipastro di Bostra. III. Theologica. P. *Adolfo Lippi*, C.P., La Passione di Cristo e la dialettica della carità. M. L'Abbé *Jacques Bur*, La vierge Marie dans l'économie du salut. P. *Battista Mondin*, S.X., Pio XII e i nuovi problemi della teologia. Sac. Prof. *Luigi Bogliolo*, S.D.B., Teismo et ateismo. Una nuova opera di Cornelio Fabro. Sac. Prof. *Vladimiro Boublik*, La credibilità della rivelazione. IV. — Historica. Mons. *Brunero Gherardini*, Nel 450 anniversario della Riforma. Commemorazione. P. *Giovanni Velocci*, C.S.S.R., S. Paolo visto da Newman. Mons. *Giuseppe Palazzini*, Esempi di santità tra la gente di campi. Mons. *Ottorino Alberti*, Il dizionario dei Concili. V. — Pastoralis. P. *Alvaro Huerga*, O.P., Tres calas en torno al concepto de Pastoral. VI. Notae bibliographicae.

*Ephemerides Carmeliticae*. Cura Pontificae Facultatis Theologiae SS. Teresiae a Iesu et Ioannis a Cruce in urbe Editae.

Ann. XIX 1968, I. Index *Tomas de la Cruz - Jesus Castellano*, Santa Teresa de Jesus. *Eulogio de la V. del Carmen - Federico Ruiz*, San Juan de la Cruz. *Giovanni Gennari*, Santa Teresa de Lisieux. *Joseph de Sainte-Marie*, Soeur Elisabeth de la Trinité. *Romaeus Leuven*, Edith Stein. Operum iudicia.

Ann. XIX 1968, 2. Index. Articuli: *Pietro Barbagli*, La promessa fatta a Pietro in Mat. XVI, 16-18. *Jesus Castellano*, La presenza real en clima ecuménico. *Conrad de Meester*, Notes methodologiques pour l'étude de Thérèse de Lisieux. Notae: *Amatus de Sutter*, Foi et théologie en crise. *Arthur C. Himmelsbach*, «Denn in seiner Innerlichkeit...». *Matias del N.J.*, Los fundadores del Carmen descalzo. Operum iudicia.

*Gregorianum*. Commentarii de re Theologica et Philosophica editi a professoribus Pontificae Universitatis Gregorianaе.

Ann. XLIX 1968 Vol. XLIX, I. Petrum et Paulum Apostolorum Principes undevigesimo recurrente saeculo ab eorum martirio collectis hoc numero commentationibus pro viribus celebrat «Gregorianum». G. Card. *Garrone*, Pierre le Pasteur. *W. Dalton*, S.I., Interpretation and tradition: An example from I Peter. *Ch.A. Berbard*, S.I., Expérience spirituelle et vie apostolique en Saint Paul. *F. Asensio*, S.I., Formación apostólica de los «doce» y misión historico-simbólica de ensayo. *V. Monachino*, S.I., Un patronicio speciale di S. Pietro. *D. Grasso*, S.I., Pietro e Paolo nella predicazione di S. Agostino. *J. Lecuyer*, C.S.Sp., Saint Pierre dans l'enseignement de Saint Jean Chrysostome à Constantinople. *J. Leclercq*, O.S.B., Un témoin de

la devotion médiévale envers S. Pierre et les apôtres. Recensiones. Accepta opera.

Ann. XLIX 1968 Vol. XLIX, 2.

Articuli: R. Latourelle, S.I., Vatican II et les signes de la Révélation. R. Bidagor, S.I., La revisión del código de derecho canónico: sus problemas. J. Dupont, O.S.B., La parabole de la Brevis perdue (Mathieu 18, 12-14; Luc 15, 4-7). N. Gonzalez-Camino, S.I., Charles du Bos (1882-1939) y el último humanismo europeo. Notae: Z. Alszegehy, S.I., «La forza del peccato». La teologia del peccato originale in P. Schoonenberg. V. Marcozzi, S.I., Problemi attuali dell'evoluzionismo (Rassegna). Recensiones. Accepta opera.

Vol. XLIX, 3. Articuli: J. Alfaro, S.I., Encarnación y revelación. I. de la Potterie, S.I., L'exaltation du Fils de l'Homme (Jn. 12, 31-36). Ch.A. Bernard, S.I., L'idée de vocation. A. Orbe, S.I., Doctrina trinitaria del anónimo priscillianista «de trinitate fidei catholicae» (Exegesis de Io. I, 1-4a: ed. Morin, p. 179, 10-P; 182, 27). Notae: F. Bourassa, S.I., Le peché offense de Dieu. N. Gonzalez-Camino, Sócrates y el socratismo. Según Antonio Gómez Robledo. Recensiones. Accepta opera.

Ann. XLIX 1968 Vol. XLIX, 4.

Articuli: J.-Y. Calvez, S.I., Eglise et développement. J. Galot, S.I., La conception virginal du Christ. C. Huber, S.I., We Can Still Speak about God. A. Queralt, S.I., Una opinión que hay que revisar: sostiene Luis de Molina la especificación del acto por el objeto formal? A. Orbe, S.I., La trinidad maléfica (A propósito de la Excerpta ex Theodoto 80, 3). Recensiones. Accepta opera.

*Irèkon*. Revue Trimestrelle. Tome XLI, 1968, I. Sommaire. Editorial (Les problèmes du tiers-monde): Patriarche Maximos V, Unité et diversité dans l'Eglise. O. Rousseau, Sur quelques lettres de R.H. Gardiner. G. Patacsi, Anciennes et nouvelles perspectives concernant les Eglises orientales unies à Rome. Chronique religieuse. Notes et documents. Bibliographie. Livres recus. Sigles de la Chronique d'Irèkon.

Tome XLI, 1968, II.

Sommaire. Editorial: (L'impatience oecuménique) Mgr. C. Moeller, A la veille de l'Assemblée d'Upsal. Chronique religieuse. Notes et Documents Bibliographie. Livres recus.

Tome XLI, 1968, III.

Sommaire. Editorial: Autour d'Upsal 1968. E. Lanne, La IVe Assemblée du Conseil oecuménique à Upsal (4-19 juillet 1968) Metropolit Ignace de Lattaquie, «Voici, je fais toutes choses nouvelles». Chronique religieuse. Notes et Documents. Bibliographie. Livres recus.

Tome XLI, 1968, IV.

Sommaire. Editorial: Le Cardinal Bea. *P. Bazoche*, Upsal: «Quelles choses nouvelles»? *D.A.M. Lathouwers*, Le sens de l'existence humaine dans la littérature soviétique contemporaine. O.R. In memoriam. Dom Théodore Belpaire (1882-1968) Chronique religieuse. Notes et Documents. Bibliographie. Livres recus. Table de l'année 1968.

*Neo-Scholastica*. Rivista di Filosofia pubblicata a cura dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Anno LX Gennaio-Febbraio 1968, Fasc. I.

Sommario: *E. Berti*, Il valore «teologico» del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica. *G. Gannizzo*, Un'inedita «questione disputata» sull'intelletto agente e la conoscenza intellettuale diretta del singolare. *I.M. Peretti*, La filosofia del dialogo di Guido Calogero. II. Note e discussioni: *G. Dalmasso*, Fenomenologia ed ontologia in Pietro Prini. Cronaca delle Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero. Notiziario. Analisi d'Opere. Annunzi bibliografici. Spoglio delle riviste.

Anno LX Marzo-Giugno 1968, Fasc. II-III.

Sommario: *L. Giussani*, Aspetti della concezione della storia in Reinhold Niebuhr. *E. Bertola*, Un dialogo Pseudo-galenico sui problemi dell'anima. *A. Ghisalberti*, La controversia scolastica sulla creazione «ab aeterno». *A. Gnemmi*, Fondamento speculativo ed affermazione di Dio in G.S. Gerdil. II. L'abbozzo michelangiolesco. Note e discussioni: *B. Mondin*, La logica di S. Tommaso d'Aquino. *M.C. Laurenzi*, L'«*instinctus fidei*» nella dottrina tomistica. *G. Dalmasso*, Il dibattito sulla fenomenologia del sacro in una recente opera di Jacques Grand-Maison. *L. Muraro Vaiani*, Alle origini del metodo strutturale: il corso di linguistica generale di Ferdinand de Saussure. Notiziario. Analisi d'opere. Annunzi bibliografici. Spoglio delle riviste. Libri ricevuti.

Anno LX Luglio-Ottobre 1968, Fasc. IV-V.

Sommario: *E. Severino*, Risposta ai critici. *C. Gallicet Calvetti*, Il «calvinismo» di Spinoza. *A. Bausola*, L'analisi del Linguaggio valutativo secondo E.W. Hall. *G. Penati*, Presenza e univocità dell'essere in Louis Lavelle. Note e Discussioni: *F. Rivetti Barbo*, Causalità e indeterminismo alla luce della filosofia classica. *C. Conio*, Parmenidismo ed eraclitismo nel buddismo indiano. *J.W. Wos*, In margine alla nuova edizione dei «Saggi di Filosofia dantesca» di Bruno Nardi. *R. Infelise*, Per una possibile interpretazione del pensiero di Marx. Notiziario. Analisi d'opere. Annunzi bibliografici. Spoglio delle riviste. Libri ricevuti.

Anno LX Novembre-Dicembre, 1968, Fasc. VI.

Sommario: G. Amati, Religione e nei filosofia « Saetze zur Vorshule der Theologie » di I.H. Fichte. V. Mencucci, Totalità dialettica in Henri Lefevre. M. Peretti, La filosofia del dialogo di Guido Calogero. III. Note e discussioni: A. Pupi, L'« Homo religiosus » di Giorgio Zuzini. A. Marchesi, Eguaglianza sociale, ineguaglianza politica e legalità socialista. L. Muraro Vaiani, La nozione di coscienza linguistica in Saussure. A. Somigliana, Due significativi frammenti di Archiloco. Notiziario. Analisi d'opere. Spoglio delle riviste. Libri ricevuti. Sommario generale dell'annata.

*Orientalia Christiana Periodica*. Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opere Pontificii Instituti orientalium studiorum. Vol. XXXIV Fasc. I. Ann. 1968. J. Rius Camps, Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Origenes. P. Schreiner, La chronique brève de 1352, Texte, traduction et commentaire Quatrième partie, de 1348 à 1352 (Fin) J. Gill, S.I., An Unpublished Letter of St. Theodore the Studite. G.P. Scheimenz, Verschollene Malereien in Goreme: Die « archaische Kapelle bei Elmali Kilise » und die Mutter-gottes zwischen Engeln C. de Clercq, Atti del Sinodo Caldeo ad Alcoche per l'elezione del Patriarca de Babilonia (ottobre 1894). I. Krajcar, S.I., Early printed Slavonic Books in the library of the Pontifical Oriental Institute. Commentarii Breviores: J. Gill, S.I., Paul Palaeologus, Patriarch of Jerusalem and Constantinople. J.-M. Sauget, Remarques à propos de la récente édition d'une homélie siriaque attribuée à S. Jean Chrysostome. E.R. Hambye, S.I., A Syrian Orthodox Mission to Malabar in 1825-1826. Some Remarks. B. Hemmerdinger, Les sources de BHG 1387 (PG 95, 345-385). P. Wirth, Die Jugendbildung des Eustathios von Thessalonike. Zur Entmythologisierung der Patriarchalademie von Konstantinopel. In memoriam. B. Schultze, S.I., P. Emanuel Candal SI. L. Ligier, S.I., Le père Paul Goubert S.I. Recensiones.

Vol. XXXIV Fasc. II. Ann. 1968.

Summarium: Articuli: J.E. Bamberger, Μνήμη Διάθεσις: The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil. J. Mateos, S.I., Prieres syriennes d'absolution du VIII-IX siècles. O. Meinardus, New evidence on the XIV Vision of Daniel from the history of the Patriarchs of the Egyptian Church. A. Guillaumont, Une inscription copte sur la « prière de Jésus ». R. Taft, S.I., Vertiefte Chomjakov-Forschung: Ekklesiologie, Dialektik, Soteriologie, Gemeinschaftsmystik. Commentarius Brevior: A. Voobus, The discovery of New Cicles of Canons and Resolutions composed by Ja'qob Of Edessa. Recensiones.

*Theologie und Glaube*. Herausgegeben von den Professoren der Theologischen Fakultät Paderborn.



58. Jahr. 1. Heft. 1968. *P. Wacker*, OSA, Maria, Mutter des Herrn. *P. Nordhues*, Marienverehrung heute? *B. Langemeyer*, OFM, Maria in der Kirchenkonstitution des Konzils. *J. Ernst*, Die «himmlische Frau» im 12. Kapitel der Apokalypse. *P. Barmann*, Maria in der Verkündigung. Aus der Theologie der Gegenwart.

58. Jahr. 2. Heft. 1968. *Lorenz Kard. Jäger*, Unterweisung im Glauben. *G. Langgärtner*, Die Kategorie der Geschichtlichkeit des Menschen in der Moraltheologie. *A. Antweiler*, Ziel und Spielraum der Priesterausbildung. *R. Padberg*, Zeitnahe Pastoraltheologie. *P. Knauer*, SJ, Erbsünde als Todesverfallenheit. *R. Padberg*, Das Gewissen der Jugend. Aus der Theologie der Gegenwart.

58. Jahr. 3. Heft. 1968. *P. Wacker*, OSA, Priester der Kirche Christi. *J. Ernst*, Amt und Autorität im Neuen Testament. *A. Schilson*, Einheit und Vielfalt in der Berufung zum Priestertum. *H. Bacht* SJ, Priesterliche Spiritualität nach dem II. Vatikanischen Konzil. *K. Demmer*, MSC, Gebet und Entscheidung. *E. Quiter*, Überlegungen zur Neuregelung des Pfarrexamens. *A. Th. Khoury*, Mohammed und die Christen in der Aussage des Korans. Aus der Theologie der Gegenwart.

58. Jahr. 4/5. Heft. 1968. *P. Nordhues*, Überlegungen zum Sakrament der Firmung. *H. Reifenhäuser*, MSC, Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes in der Welt von heute. *P. Knauer*, SJ, Welchen Sinn hat das Wort «Gott» im christlichen Glauben? *J. Fellermeier*, Das Naturrecht in der Scholastik. *E. Stakemeier*, Ende des konventionellen Christentums? *K. Hanselmann*, Ein neu aufgefundener Bericht von der Übertragung der Liboriusreliquien. Aus der Theologie der Gegenwart.

58. Jahr. 6. Heft. 1968. *B. Welte*, Bemerkungen zum Gottbegriff des Thomas von Aquin. *H. Schauerte*, Die Heiligste Dreifaltigkeit in der Volksfrömmigkeit. *A. Himmelsbach*, OCD, «Atheistische Theologie» bei Johannes vom Kreuz. *H. Wipfler*, Stagniert die Trinitätsspekulation? *P. Hossfeld*, Christentum und Kirche als Mithelfer an der Zerstörung der Vernunft? *S. Vida*, Erasmus und sein Prozess. *F. Bergenthal*, Das «reine Phänomen» und die Berufung des Denkens. Aus der Theologie der Gegenwart.

*The Ukrainian Quarterly*. A Journal of East European and Asian affairs. Vol. XXIV, no. 1, 1968. *Editorial*, 50th Anniversary of Ukrainian National Revolution and Independence. *Vyacheslav M. Chornovil*, A Voice from the Soviet Prison Camp. *Borys Martos*, First Universal of the Ukrainian Central Rada. *Leo Heiman*, Russification of Soviet Armed Forces, 1917-1967. *Lev E. Dobriansky*, New Pathways for U.S. Leadership. *Yaroslav Bilinsky*, Current Soviet Policy Toward the Non-Russian

Nations. *Clarence A. Mannig*, The Problem and Danger of Asian Communism. Book Reviews. *Ucrainica* in American and Foreign Periodicals.

Vol. XXIV, no. 2, 1968. *Editorial*, International Human Rights Year and Communist Russia. *Svyatoslav Y. Karavansky*, A Petition to the Council of Nationalities of the USSR. *Alexander Sydorenko*, Ukraine at Brest Litovsk. *George Nakashidse*, What happened the Georgian Consciousness under Russian Rule. *Stefan T. Possony*, Understanding Russia and the USSR. *Lev E. Dobriansky*, Ten Years of Captive Nations Week. Statement of the Delegation of Free Ukrainians to the International Conference on Human Rights. Book Reviews. *Ucrainica* in American and Foreign Periodicals.

Vol. XXIV, no. 3, 1968. *Editorial*, «Mother Russia's» Shadow Over Western Europe. *Yuryi Shukhevych-Berezynsky* and *Voldymyr Horbovy*, «Soviet Legality» in the Light of Trials and Detention of Ukrainians. *Anthony Trawick Bouscaren*, Communism's Asia Strategy. *Lev E. Dobriansky*, James Russell Wiggins: «I Am in Lowe». *Clarence A. Manning*, The West and Moscow in 1968. *Stefan T. Possony* and *Julius Epstein*, Tired Lies for New Battles. *Roman Smal-Stocki*, George Washington Traditions in Ukraine. *Bohdan P. Procko*, Ukraine, 1967: A Historian's Personal Impressions. *Arin Engin*, East Turkestan: Victim of Sino-Soviet Colonialism. Book Reviews. *Ucrainica* in American and Foreign Periodicals.

Vol. XXIV, no. 4, 1968. *Editorial*, «Socialist Commonwealth» — Alias Russian Prison House of Nations. *Michael Sosnowsky* and *Walter Dushnyk*, International Human Rights Year. *Lev E. Dobriansky*, Some Basic Thoughts for the New Nixon Administration. *Roman Solchanyk*, The «Sophistication» of Soviet Nationality Policy in Ukraine. *Leonid Poltava*, Destruction of Ukrainian Historical Monuments by Moscow. *By the Ukrainian Congress Committee of America*, Memorandum to the International Conference on Human Rights in Teheran. *Wasył Shymoniak*, Russian Linguistic Policies toward the Uzbek People.



## Зміст (Index)

|                                                                                                               |                                                                                                                                                                      |         |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Загальні Збори Українського Богословського Наукового Товариства.                                              | <i>Archiepiscopus Major Josephus Card. Šlipýj, De scientifica actione « Theologicae Societatis Scientifcae ». Oratio in conventu generali 29-30 Septembris 1969.</i> | 5-10    |
| о. проф. д-р Іван Гриньох, Символ віри у світлі Христових слів « Авсьм путь, і істина, і живот » — Йо. 14,16. | <i>Prof. Dr. Ivan Hrynioch, Symbolum fidei verbis Christi in Ev.o Joannis C. 14, 16 illustratum.</i>                                                                 | 11-27   |
| д-р Йосиф Дачкевич, Повість про перенесення мощів св. Николая.                                                | <i>Dr. Joseph Dackewycz, The Tale about the translation of Saint Nicholas' Venerable Relics from Myra to Bari.</i>                                                   | 28-73   |
| Святослав Гординський, Українські церкви в Польщі.                                                            | <i>Sviatoslav Hordynsky, Ukrainian churches in contemporary Poland.</i>                                                                                              | 74-90   |
| д-р Богдан Казимира, Успіхи і труднощі у великому замірі.                                                     | <i>Dr. Bohdan Z. Kazymyra, Obstacles and achievements of a great undertaking.</i>                                                                                    | 91-140  |
| о. д-р Роман Маляр, Дунс Скот і проблема пізнання.                                                            | <i>Dr. Romanus Maziar, SDB, Duns Scotus et cognitionis quaestio.</i>                                                                                                 | 141-162 |
| о. д-р Іван Музичка, Погляд на теперішню науку катихитики.                                                    | <i>Dr. Joannes Muzyczka, De hodierno statu scientiae catheteticae.</i>                                                                                               | 163-180 |
| о. проф. д-р Іван Гриньох, Роля східної традиції в обновленні церковного життя.                               | <i>Prof. Dr. Ivan Hrynioch, De influxu Traditionis Orientalis in renovationem vitae ecclesiasticae.</i>                                                              | 181-191 |
| Олекса Горбач, Дві сторінки з південно-лемківського рукописного учительного Євангелія з 1640 р.               | <i>Olexa Horbatsch, Zwei Buchseiten aus I. Kapisovskýs handschriftlichen südlemkischen Homilien zu Sonn- und Festtagsevangelien aus dem Jahre 1640.</i>              | 192-195 |

### 2. Вибрані питання (Analecta)

|                                                                        |         |
|------------------------------------------------------------------------|---------|
| Перший Міжнародний Конгрес Візантійської і Східної Літургічної Музики. | 196-209 |
|------------------------------------------------------------------------|---------|

### 3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensiones)

|                                                                                                                                                  |         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Історія Українського Мистецтва (С. Гординський). Джерела Східної Теології (о. проф. Юлій Тицяк). о. диакон Василій, Леонид Федоров (Д. Любишев). | 210-246 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

### 4. Всячина - хроніка (Varia-chronica)

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |         |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Св. Тома Аквінський і християнський Схід. Про беатифікацію Слуг Божих. Нова митрополія для закарпатців в ЗСА. Участь Представників Святого Отця в святкуваннях на честь св. Кирила в Болгарії. Нові знахідки трипільської культури. Цінна українська культурна пам'ятка. Першодрукар Святослав Фіола. Народи Представників Східних Церков. | 247-252 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

### 5. Українське Богословське Наукове Товариство (Theologica Societas Scientifica Ucrainorum)

253-256

### 6. Книжки й чакониси (Libri et ephemerides)

257-269

•

---

*Cum adprobatione ecclesiastica*

Редакцію веде о.д-р Іван Хома — Redactionis curam gerens  
Dr. Joannes Choma

